This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

**Usage guidelines**

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

**About Google Book Search**

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

**Über dieses Buch**

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

**Nutzungsrichtlinien**

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

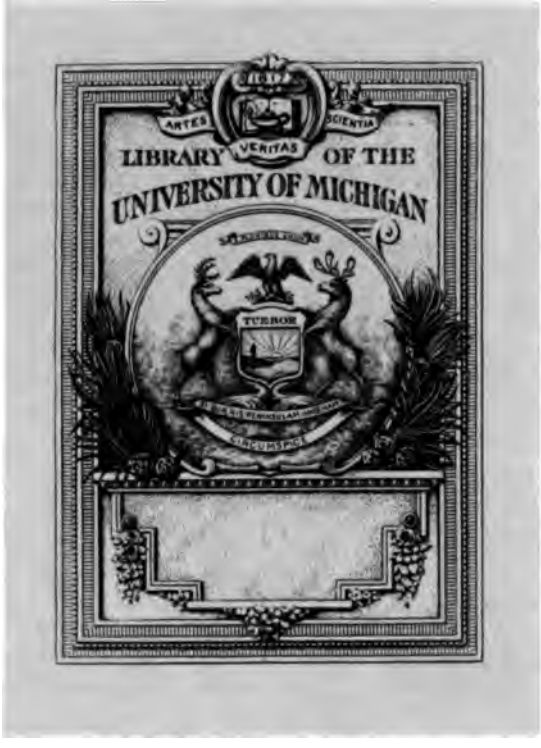
+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

**Über Google Buchsuche**

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.


ARTES
VERITAS
SCIENTIA
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
TUEBOR

# VEDISCHE STUDIEN

VON

RICHARD PISCHEL UND KARL F. GELDNER

ERSTER BAND

STUTTGART
VERLAG VON W. KOHLHAMMER
1889

DRUCK VON W. KOHLHAMMER.

Comp. philol.
Hard.
10-21-37
34301
3v. in 1

# Einleitung.

Auf dem weiten Gebiete der indischen Litteratur ragen als Marksteine zwei gewaltige Werke hervor, der Ṛgveda und das Mahâbhârata, jedes einzig in seiner Art, aber beide darin sich gleichend, dass sie den Anfang der zwei Epochen kennzeichnen, welche die wissenschaftliche Forschung scharf von einander abzugrenzen sich gewöhnt hat, der vedischen und der klassischen. Während erst in neuester Zeit das Interesse sich dem Mahâbhârata in erhöhtem Masse zugewendet hat und die Urteile über seinen Wert noch unsicher und geteilt sind, hat der Ṛgveda schon zahlreiche Bearbeiter gefunden, und seine Bedeutung ist längst allgemein anerkannt.

Im Beginn der Sanskritphilologie sprach freilich Colebrooke über die Veden die Meinung aus: »They are too voluminous for a complete translation of the whole: and what they contain, would hardly reward the labour of the reader; much less, that of the translator« (Asiatic Researches 1805, VIII, p. 476). Aber dieser Irrtum des grossen Gelehrten ist für den Veda nicht verhängnisvoll geworden. Noch ehe eine Ausgabe des Ṛgvedatextes vorlag, ging Langlois an eine vollständige Übertragung (1848—51), und mit dem Erscheinen von Max Müllers Commentarausgabe (1849) begann Wilson seine Übersetzung des Ṛgveda. Während Langlois in der Benützung des indischen Commentators willkürlich und ohne Kritik verfährt, folgt Wilson unbedingt der Autorität Sâyaṇas in dem festen Glauben, dass der Commentar des Sâyaṇa sei »furnishing the safest guide through the intricacies and obscurities of the text« (Ṛig-Veda Sanhitá, Vol. II, p. XVIII), eine Ansicht, die später noch Goldstücker eigensinnig verfochten hat (Pâṇini, London 1861, p. 245 ff.). Gegen diese »conservative Sanskritists« (Burnell, Vaṃçabrâhmaṇa p. XXXIX Anm.) trat zuerst R. Roth

mit voller Entschiedenheit auf, und von da ab blieb Sâyaṇas Wert oder Unwert ein Zankapfel in der wachsenden Gemeinde der Vedaforscher. Am klarsten hat Roth sein Programm in dem Vorwort zum Sanskrit-Wörterbuch (PW.) entwickelt. Seine Stellung zu den indischen Commentatoren präzisiert er p. V dahin, dass »ein gewissenhafter europäischer Erklärer den Veda weit richtiger und besser verstehen könne als Sâyaṇa« und »dass Sâyaṇas und der andern Commentatoren Schriften nicht eine Richtschnur des Erklärers, sondern nur eines der Hilfsmittel seien, deren sich dieser für die Lösung seiner allerdings schwierigen, nicht auf den ersten Anlauf und nicht von einem Einzigen zu lösenden Aufgabe zu bedienen habe«; cfr. ZDMG. 21, 1 ff. Die Richtigkeit dieses Satzes heute noch anzweifeln zu wollen, wäre ebenso verkehrt, wie, sie zu beweisen, unnütz.

Eine andere Frage aber ist, ob Roth nach dieser Seite hin sein Programm in der Praxis des Wörterbuchs durchgeführt hat oder schon von Anbeginn durchzuführen in der Lage war. Am Schluss des ersten Bandes des PW. lagen gedruckt vor zwei Bände von M. Müllers grundlegender Ausgabe des Ṛgveda mit Sâyaṇa, Mahîdharas Commentar zur Vâjasaneyisaṃhitâ und in dürftigen Auszügen Sâyaṇas Commentar zum Çatapathabrâhmaṇa. Das war verhältnismässig wenig und unzureichend für ein abschliessendes Urteil über den Wert der indischen Scholiasten. Aber auch in den späteren Bänden des Wörterbuches, als bereits eine stattliche Zahl indischer Commentare zugänglich war, hat Roth sie nicht erschöpfend ausgebeutet. Von dem Kampfeseifer, mit welchem er von Anfang an die Überlegenheit europäischer Wissenschaft über indische Schulweisheit verfochten hat, ist eine gewisse Voreingenommenheit gegen letztere zurückgeblieben, welche eingehendere Würdigung derselben nicht aufkommen liess. Daher greift er nur gelegentlich, oft nur als letzten Notbehelf, auf die einheimischen Commentare zurück und hat ihnen, ausser bei Wörtern des Rituals, keinen entscheidenden Einfluss auf die Feststellung der Bedeutung eingeräumt. Schon nach dieser Seite hin hat Roth seinen Mitforschern eine dankbare Nachlese übrig gelassen. Aber diejenigen, welche unmittelbar in Roths Fusstapfen traten, haben sich noch weniger auf einen vorurteilslosen Standpunkt gestellt und Sâyaṇa in noch höherem Grade abschätzig beurteilt oder ignoriert. Für

sie war über Sâyaṇa, den »schwachsinnigen Guru von Çṛṅgeri« (Benfey, Vedica und Verwandtes p. 98) der Stab gebrochen, noch ehe er vollständig publiziert war. In dem Vorwort zu Grassmanns Wörterbuch wird dieses »Hilfsmittels« mit keinem Worte Erwähnung gethan.

Kein ernsthafter Forscher wird heute noch Sâyaṇas grammatische und etymologische Kunststücke sich zu eigen machen, die oft ungenügenden oder verfehlten Erklärungen der indischen Scholiasten retten wollen. Aber es ist in ihnen ein Schatz alter guter Glossen vergraben, welchen sich Roth hat entgehen lassen, und nicht selten sind ihre Erklärungen der Wahrheit näher gekommen als die Roths und Grassmanns. Wir haben, teilweise erst im Laufe unserer Untersuchungen, die Überzeugung gewonnen, dass für das Lexikon die einheimischen Commentare weit mehr gewürdigt und umfassender herangezogen, dass sie zu diesem Zweck systematisch durchgearbeitet werden müssen. Freilich erheischt das mehr Zeit und Mühe, als gewöhnlich darauf verwendet wird. Denn nicht immer findet sich die richtige Erklärung an der ersten besten Stelle, welche man nachschlägt oder gerade zu der Stelle, für welche man sie braucht. Schon der Umstand, dass die Scholiasten durchaus nicht ganz schablonenmässig erklären, macht sie für uns doppelt wertvoll. So erklärt Sâyaṇa *kârá* meist durch *çabda*, zu 1, 112, 1 aber mit *çaṅkha* und zu 8, 21, 12 mit *yuddham* und trifft damit das Richtige (p. 119). *dâná* erklärt er zu 8, 33, 8 mit *madajala* (p. 100 f.), *medhayú* mit *saṃgrâmecchu* (p. 103), *vṛthâ* zu 10, 93, 13 mit *ghaṭikâyantramâlâ* (p. 118), *çriyé* zu 10, 95, 3 mit *vijayârtham* (p. 17), *sudevá* sonst durch *çobhanadevatâka, çobhanadaivata* und ähnlich, zu 10, 95, 14 aber ganz richtig mit *tvayâ saha sukrîḍaḥ patiḥ* und zu Çat. Br. 11, 5, 1, 8 durch *sukrîḍaḥ* (p. 280). *ápsas* erklärt die Tradition an zwei Stellen richtig mit *rûpa*, Sâyaṇa zu 8, 45, 5 aber mit »Elefant«, was allein wahr ist (p. 311). Die übliche Auslegung von *vayúna* ist *prajñâna;* ihr folgt Sâyaṇa zum RV., während er zur TS. die Bedeutung *mârga* aufführt und damit die Grundbedeutung des Wortes trifft (p. 296). Sâyaṇa deutet *prâsiti* zu RV. 4, 4, 1 durch »Netz zum Vogelfang« *(tâdṛçîṃ prasitiṃ pakṣigrahaṇârthaṃ vanagahanešu prasârayati)*, ebenso Mahîdhara zu VS. 13, 9 mit Berufung auf Yâska, aber in TS. 1, 2, 14 (p. 437) zu demselben Vers erklärt Sâyaṇa *prásiti* als »Schlinge

zum Einfangen des Wildes« *(mṛgabandhanahetubhûtapâçyâm)*. *vadhŭmant* wird von Sâyaṇa an zwei Stellen richtig, an allen übrigen falsch erklärt (ZDMG. 35, 714). *av* erklärt er an Stellen wie RV. 7, 33, 1 ganz richtig nach dem Dhâtupâṭha durch *gam*, eine Bedeutung von *av*, die in *avâni* klar zu Tage tritt. Für *îrmâ* giebt nur Yâska die richtige Definition: *iha* (p. 212 f.). *stûpa, stupa* giebt nur Mahîdhara genau wieder durch das spätere *çikhâ*; Sâyaṇa dagegen begnügt sich mit halben Umschreibungen. Für *çrúvat* RV. 1, 127, 3 giebt Sâyaṇa zwei Erläuterungen: *gacchet çiryeta*. Die letztere ist zweifellos richtig und hätte Roth von der Aufstellung seines 2. *çru*, das = *sru* sein und doch andere Bedeutung haben soll, abhalten müssen.[1] *vayâ* in 1, 165, 15. 8, 13, 17 wird durch Sâyaṇas Erklärung von *vayâvant* zu 6, 2, 5 aufgehellt (p. 277); ebenso *â vyayeyam* in RV. 2, 29, 6, *âvyayâṃ cakâra* Çat. Br. 11, 5, 1, 10 durch seine Erklärung von *âvevîran* zu TS. festgestellt (p. 246). Von anderen treffenden oder höchst beachtenswerten Deutungen heben wir noch hervor: *jâtaú* in RV. 7, 33, 13 = *dikšitau* (p. 260), *ŭma* = *avitṛ, rakšaka* (p. 223 f.), *básri* = *kšipram* (p. 4), *bhujyú* = *mṛgî* (p. 276) und seine Erklärung von *púriša* zu RV. 10, 27, 21, welche schlagend beweist, wie summarisch zuweilen die einheimische Erklärung verurteilt worden ist.

Roth hat (KZ. 26, 62 f.) als »Warnung gegen die sogenannte Tradition« angeführt, dass »alle indischen Erklärer von den Nighaṇṭavas an unter sich einig sind« *púrîša* mit »Wasser« zu erklären, während es gerade umgekehrt »Land«, »Erdiges« bedeute. In der That erklärt Sâyaṇa zum RV. das Wort meist mit *udaka*; aber zu 10, 27, 21 erläutert er *púrîšât* mit *pûrakân maṇḍalât* und trifft damit die Grundbedeutung des Wortes richtiger als Roth. *púrîša* bedeutet »Scheibe«, »Ring«, »Kreis« und ist dann ganz wie *maṇḍala* in die Bedeutung »Gebiet«, »Reich«, »Land« und weiter

[1] *çru* (in RV. 1, 127, 3) verhält sich zu *çṛ* wie *sru* zu *sṛ*. *çru* ist intransitiv = »bersten«; zu *vîḷú cit* – *çrúvat* ist zu vergleichen 10, 89, 6 *çṛṇâti vîḷú* und zu 1, 39, 6 *pṛthivî cid açrot*: Râmây. (Gorr.) 2, 15, 29 *pṛthivî çiryet*. *çruvantu* in RV. 6, 49, 1 *tá ŭ ṣu gamantu tá ihá çruvantu* (= 10, 15, 5) gehört zu *çru* »hören«, wie die Parallelen zeigen; vgl. 7, 32, 1 *ŭ ṣu gahîhá vâ sánn úpa çrudhi*; 8, 99, 1 *ihá çrudhy úpa svásaram ŭ gahi*; 10, 63, 2 *té ma ihá çrutâ hávam*; 2, 41, 4 *máméd ihá çrutaṃ hávam*; 7, 35, 6 *çáṃ nas Tváṣṭâ gnâbhir ihá çṛṇotu*. *ihá çru* bedeutet: »hier zuhören«. Die übrigen unter 2. *çru* aufgeführten Stellen werden ein anderes Mal behandelt werden.

»Erde«, »Land« im allgemeinen im Gegensatz zum Meere übergegangen. Während Sâyaṇa zu RV. 1, 163, 1 *púríšât* erklärt mit *sarvakâmânâṃ pûrakâd udakât,* erklärt er es in derselben Strophe zu TS. 4, 2, 8, 1 mit *puṃstvaçaktisaṃpannân mahato 'ç̣vât* und Mahîdhara zu VS. 29, 12 mit *paçoḥ sakâçât.* Zu RV. 5, 55, 5 erklärt Sâyaṇa *purîšiṇas* mit *purîšam udakam | he tadvantaḥ |*, zu TS. 2, 4, 8, 2 aber mit *pâṃsuyuktân bhûpradeçân,* indem er *purîšiṇas* liest, wie Roth gesehen hat. Zu TS. 4, 3, 1 sagt Sâyaṇa *purîšaçabdena nadyâdigatâḥ sikatâ ucyante* und so erklärt es Mahîdhara zu VS. 13, 53, der die Erklärung mit »Wasser« überhaupt nicht kennt, sondern das Wort mit *pûraka, pûraṇa, pûrakaṃ vastu* u. dgl. umschreibt, zu VS. 11, 44 aber sagt: *purîšaçabdena pâṃsurûpâ mṛd ucyate. purîšin* aber ist ganz genau = klassischem *maṇḍalin* und die Scholiastenerklärung mit *paçu* aus der Bedeutung i) von *maṇḍala* begreiflich und gerechtfertigt. Roths Erklärung von *púríša* ist also schon den indischen Scholiasten sehr wohl bekannt gewesen und richtiger gegeben worden.

In zweiter Linie kommen als einheimische Hilfsmittel für die Vedaexegese die späteren Lexika, die manchmal allein noch den Sinn ganz alter Worte erhalten haben (vgl. z. B. *uša* p. 270), namentlich der aus guten Überlieferungen zusammengestellte Dhâtupâṭha in Betracht. Der letztgenannte bestätigte die Gleichsetzung von ved. *pan* und klass. *paṇ* (p. 199) und half zur Aufstellung einer neuen Wz. *vas* im Ṛgveda (p. 270). Selbst die Prâtiçâkhyen, die der eigentlichen Exegese ferner liegen, enthalten trotzdem manches Wertvolle. Wir verweisen hier nur auf die Untersuchung über *maryâḥ* (p. 61 ff.), die die Angabe des Vâj. Prâtiç. vollkommen rechtfertigte.

Schon Haug hat in seinem Vortrage: On the Interpretation of the Veda (Report of the Proceedings of the Second International Congress of Orientalists, London 1874, p. 24 ff.) fast alle springenden Punkte der Vedaexegese berührt, aber wenig Beachtung gefunden, da er mehr Behauptungen aufgestellt, als Beweise gegeben hat. Wo er aber versuchte, seine Anschauungen zu verfechten, wie in der Behandlung des Dîrghatamas-Liedes RV. 1, 164 (München 1876), da erwies sich seine Methode als verkehrter, seine Vorurteile als grösser, denn die seiner Gegner. Er hat selbst die Undurchführbarkeit seiner Ritualtheorie am besten durch die That bewiesen. Aber

die Frage der Commentatoren hat Haug von weiterem Gesichtskreise aus beurteilt, als deren unbedingte Verurteiler. Haug hebt (l. c. p. 26a) mit Recht hervor, dass die Widersprüche, in die sich Sâyaṇa bei der Erklärung ganzer Stellen oder einzelner Worte oft verwickelt, der beste Beweis dafür seien, dass es keine ununterbrochene Kette traditioneller Erklärung gegeben hat, sondern dass Sâyaṇa uns die verschiedenen Ansichten verschiedener Gelehrter, einschliesslich der seinigen, vorträgt. Ein grosser Teil dieser Erklärungen sei ohne Zweifel nichts als das Resultat brahmanischer Gelehrsamkeit, aber auf dem Grunde des Ganzen liege ein Rest alter Überlieferung, wovon ein Teil im Nirukta aufbewahrt sei.

Leider hat uns Sâyaṇa selbst über seine Quellen wenig Aufschluss gegeben. Wir wissen, dass er *Bhaṭṭabhâskaramiçra, Skandasvâmin, Udgîtha, Kapardisvâmin* benutzt hat; er beruft sich auf die *niruktâs, aitihâsikâs, paurâṇikâs, çâbdikâs, sampradâyavidas, âtmavidas,* das *vṛddhânuçâsanam;* er erwähnt *pûrve bhâšyakṛtas, apare, ke cana* und führt verschiedene Ansichten an mit *anya âha, apara âha, kaç cid âha* (Max Müller, RV. Vol. VI, Preface p. XXVII ff.). Er berichtet uns ferner Legenden *(itihâsa)* der *Çâṭyâyaninas* und *Vâjasaneyinas* (zu RV. 1, 84, 13. 116, 12) u. a. Nicht immer aber ist sicher, ob er alter Tradition folgt oder seine Erklärung nicht über ihn selbst hinausreicht. Noch wissen wir nichts Näheres über die anderen Commentare zum RV., den des *Âtmânanda,* das *Râvaṇabhâšya,* das *Kauçikabhâšya,* die *Gûḍhârtharatnamâlâ* u. a. (Burnell, Vaṃçabrâhmaṇa p. XXVI). Ihr Verhältnis zu Sâyaṇa bleibt noch aufzuklären, ebenso das Sâyaṇas zu Mahîdhara. Mahîdhara selbst erwähnt als Vorgänger Ûvaṭa und Mâdhava, und es wäre dringend zu wünschen, dass Ûvaṭas Mantrabhâšya, für das das Material gewiss zu beschaffen ist (Aufrecht, Catalogus p. 405 Nr. 2. Bhâṇḍarkar, Report for 1882—83 p. 2 ff.), gedruckt würde.

Devarâja erwähnt ausserdem Vedacommentare *(vedabhâšyâṇi)* von *Bhavasvâmin, Râhadeva, Çrinivâsa, Mâdhavadeva* (Nirukta 1, p. 4), die alle älter sind als Sâyaṇa.[1] Er hat uns ferner die wichtige Nachricht gegeben, die Roth, Nirukta p. II, nicht richtig aufgefasst zu haben scheint, dass Skandasvâmin

[1] Der von Devarâja erwähnte Mâdhava ist von dem Bruder des Sâyaṇa ganz verschieden. Darüber an anderer Stelle.

in seinem Commentare zu einzelnen Abschnitten des Nirukta ein bestimmtes Zeichen gemacht hatte, um die Worte, deren Lesart durch die Tradition feststand, von den übrigen zu unterscheiden, wodurch die Richtigkeit der Lesart jener Worte dort gesichert war. Die richtige Lesart anderer Worte aber stellte Devarâja selbst her, weil in seiner Familie das Studium der Tradition nicht unterbrochen worden war *(asmatkule samâmnâyâdhyayanasyâvicchedât)*. Was hier zunächst von der äusseren Gestalt der Worte gesagt ist, galt in gleicher Weise von ihrer Erklärung.

Sâyaṇa erklärt ein und dasselbe Wort nicht nur an verschiedenen Stellen seines Commentares zum Ṛgveda verschieden, wie wir gezeigt haben, sondern ebenso in den Commentaren zu anderen Saṃhitâs und Brâhmaṇas. ṚV. 10, 68, 1 *udaprúto ná váyo rákṣamâṇâḥ* erläutert Sâyaṇa zu dieser Stelle mit: *udakasyodgamayitâro vayaḥ pakṣiṇaḥ pakvât sasyâd rakṣamâṇâḥ kṛṣivalâḥ yathâ çabdâyante,* zur TS. 3,4,11,3 (p. 301) aber mit: *udakaṃ plâvayanti bhûmau pravartayantîty udapluto meghâḥ | te yathâ annodakanišpâdanadvâreṇa madîyaṃ vayaḥ âyušyaṃ pâlayanti tadvan madîyâḥ stutirûpâ vâgviçešâç câpamṛtyuparihâreṇa âyušyasya rakšakâḥ.* Eine grössere Verschiedenheit der Erklärung ist doch kaum denkbar. Die Adjectiva in der Strophe, die in der TS. bald darauf folgt, *índra sânasíṃ rayíṃ sajítvânaṃ sadâsáhaṃ váršišṭham ûtáye bhara,* erläutert Sâyaṇa zum ṚV. 1, 8, 1 mit: *sânasiṃ saṃbhajanîyam | sajitvânaṃ samânaçatrujayaçîlam | dhanena hi çûrân bhṛtyân saṃpâdya çatravo jîyante | sadâsahaṃ sarvadâ çatrûṇâm abhibhavahetum | varšišṭham atiçayena vṛddhaṃ prabhûtam ity arthaḥ |* Genau so lautet sein Commentar zum SV. 1, p. 314; zur TS. dagegen erklärt er: *sânasiṃ sanaso dânasya saṃbandhi | bahubhyo dâtuṃ paryâptam ity arthaḥ | sajitvânaṃ jitvabhir jayaçîlaiḥ putrâdibhir upetam sadâsahaṃ sarvadâ virodhinâṃ soḍhâram | tattiraskârakšamam ity arthaḥ | varšišṭham atiçayena pravṛddham |* Nur die Erklärung von *varšišṭha* ist also die gleiche. Das Wort *kucará* erklärt Sâyaṇa zu ṚV. 1, 154, 2 im Anschluss an Yâska mit *kutsitahiṃsâdikartâ durgamapradeçagantâ vâ;* zu TBr. 2, 4, 3, 4 (p. 535) aber trotz Yâska mit *bhûmau vartamânaḥ* und Mahîdhara zur VS. 5, 20 mit *kau pṛthivyâṃ matsyâdirûpeṇa caratîti.* Zu ṚV. 5, 1, 1 erklärt Sâyaṇa die Worte *yahvấ iva prá vayā́m ujjíhânâḥ* mit: *yahvâ mahânto vayâṃ çâkhâṃ projji-*

*hânâḥ prodgamayanto vṛkšâ iva* und genau so wieder zum SV. 1, p. 219. Zur TS. 4, 4, 4, 1 (p. 442) aber erklärt er: *pra ujjihânâḥ prakarṣeṇodgacchantaḥ .... vayâṃ vînâṃ pakšiṇâṃ madhye yahvâ mahântaḥ pakšiṇo yathâ prakarṣeṇotpatanti tadvat.* Damit stimmt wieder überein Mahîdhara zur VS. 15, 24 *vayâṃ pakšiṇâṃ madhye yahvâḥ mahântaḥ pakšiṇo yathâ prodgacchantaḥ prasaranti.* Das Wort *nábho* RV. 3, 12, 1 erklärt Sâyaṇa zu dieser Stelle mit *nabhasaḥ svargasthânât* und zum SV. 3, p. 20 mit *nabhasaḥ svargâkhyât sthânât*, zur TS. 1, 4, 15, 1 aber mit *nabhaḥsthitaiḥ svarganivâsibhir devaiḥ* und das ist eine der Erklärungen Mahîdharas zur VS. 7, 31 *nabho nabhaḥsthitaiḥ svargasthair devaiḥ.*

Wie hier, so ist es in zahlreichen anderen Fällen. Wer die Commentare zu Abschnitten, die dem ṚV., der TS. und VS. gemeinsam sind, aufmerksam vergleicht, wird sofort erkennen, dass bei vieler Ähnlichkeit doch auch eine so weitgehende Verschiedenheit vorhanden ist, dass die Annahme einer einheitlichen Tradition vollkommen ausgeschlossen wird. Wir sehen dabei selbstverständlich ganz ab von der verschiedenen Erklärung, die ein Vers erhält, wenn er im Ritual zu Zwecken gebraucht wird, für die er ursprünglich gar nicht bestimmt war. Sâyaṇa selbst hat in seinem Commentare zum ṚV. teilweise ganz andere Quellen benutzt als zur TS., wieder andere Mahîdhara, und diese Quellen stellen ebensoviele verschiedene Ausläufer der Tradition dar. Es ist von vornherein ganz unwahrscheinlich, dass die vielen Schulen der einzelnen Veden ihren Unterschied nur in Äusserlichkeiten gesucht und nicht schon in ihrer Weise »vedische Studien« getrieben haben sollten. Dass sie in Bezug auf das Ritual nicht unerheblich von einander abwichen, wissen wir aus den Brâhmaṇa und dieser Unterschied erstreckte sich bis auf den Wortlaut der mantra und Opferformeln. Die ihnen eigenen Abschnitte und Worte zwangen z. B. die Maitrâyaṇîyâs gewiss allein schon, ausser auf die eigentümlichen Accent- und Lautgesetze auch auf die Erklärung selbst ihre Aufmerksamkeit zu richten und sie fortzupflanzen.

Die Schulen, welche nur Hotars bildeten, legten naturgemäss auf andere Wörter das Hauptgewicht, als die, welche nur Adhvaryus erzogen, und andererseits waren Schulen wie die Kaṭhâs, die den ṚV. und YV. studierten (Weber, Ind. Studien 13, 438), auf

Beherrschung einer umfangreicheren Litteratur angewiesen, als etwa die Râṇâyanîyâs, die nur den SV. studierten. Dass die Schulen in Kaçmîr zwar ihre Accent- und Lautgesetze in den ṚV. hineingetragen haben (Bühler, Detailed Report p. 35 f.), im übrigen aber in allen Einzelheiten der Erklärung mit den Schulen im Dekhan übereingestimmt haben sollten, ist nicht anzunehmen. Das wäre denkbar, wenn eine hervorragende Persönlichkeit für ganz Indien bereits in alter Zeit massgebend geworden wäre. Von einer solchen weiss aber die Tradition nichts. Yâska, den man dafür halten könnte, steht wie Pâṇini nicht am Anfange seiner Wissenschaft, sondern am Ende einer langen Entwicklung. Beide haben ihre Vorgänger, auf deren Schultern sie stehen, in Vergessenheit gebracht. Gerade Yâskas Angaben zeigen, dass schon frühzeitig über den Sinn der Worte und Lieder des Veda die Ansichten weit auseinander gingen. Yâska war ein ganz einseitiger Kopf. Er fasste die Ergebnisse der indischen Linguistik zusammen und ist für Indien gerade so irreleitend geworden, wie Grassmann für Deutschland. Neben den *nairuktâs,* den in Vedaexegese sich versuchenden Linguisten, standen die *aitihâsikâs* und *sampradâyavidas,* die die Exegese philologisch trieben. Sie überlieferten nicht bloss die alten Erzählungen (*sampradâyavida etâm âkhyâyikâm âcakšate,* Sâyaṇa zum Ait. Br. ed. Aufrecht p. III), sondern wandten auch der Worterklärung ihre Aufmerksamkeit zu (*sabaḥçabdaḥ kšîravâcîti sampradâyavida âhuḥ,* Sâyaṇa zum ṚV. 3, 55, 12). Auf sie mag ein guter Teil der Erklärungen zurückgehen, die sich uns als richtig ergeben haben. Nicht Sâyaṇa selbst, sondern seine ungenannten Quellen sind es also, die unser besonderes Interesse erwecken. Wir gäben diesen gern preis, wenn wir jene noch besässen.

Alle diese Fragen bedürfen noch eingehender Untersuchung. Vorerst aber müssten die alten Commentare, soweit sie überhaupt noch existieren, ans Licht gezogen werden. Ausser Shaḍguruçišya ist noch kein Commentator von Wichtigkeit bekannt, der älter wäre als Sâyaṇa und fast alle gehören dem Süden Indiens an. Wohl hatte sich nach unverdächtigen Zeugnissen (Simon, Beiträge zur Kenntnis der vedischen Schulen, Kiel 1889, p. 57 f.), mit denen die Thatsachen übereinstimmen, zu einer bestimmten Zeit das Vedastudium nach dem Dekhan geflüchtet, aber damit ist nicht gesagt, dass alle älteren Werke des Nordens untergegangen sein müssen.

Ûvaṭa, der in Avantî schrieb, ist der beste Gegenbeweis. Es ist daher durchaus verfrüht, schon jetzt über die Tradition den Stab zu brechen. Die älteren Werke können Reste bewahrt haben, die uns in eine Zeit führen, welche dem richtigen Verständnis des Veda viel näher stand, als wir jetzt ahnen oder selbst stehen. Jedenfalls ist Roths Meinung, dass die Tradition »durch und durch auf etymologischer Conjectur beruht« (Mélanges Asiatiques VII, 612) eine vorgefasste.

Wenn erst ein besserer Glaube an die indischen Scholiasten in weiteren Kreisen Eingang gefunden hat, so wird auch das übertriebene Misstrauen gegen die Güte und Treue der Textüberlieferung, besonders des Ṛgveda, abnehmen und der Drang zu emendieren gezügelt werden. Wie jene zu gering angeschlagen worden ist, so hat man die eigene Beherrschung des Stoffes, welche die notwendige Voraussetzung einer wirklichen Textkritik bildet, vielfach überschätzt. Delbrück meint, dass die Textkritik in den Vedatexten nicht wenig zu thun finde (Chrestomathie 1874 p. V), und sie hat sich in beiderlei Gestalt, als höhere und niedere Kritik, am Veda schon oftmals versucht. Aber 99 von 100 Fällen verdienen kaum diesen Namen; es sind Verlegenheitsconjecturen einem missverstandenen oder dunklen Text gegenüber, ohne eingehenderen Indicienbeweis und ohne philologische Technik. Insofern hat Oldenberg (Die Hymnen des Rigveda p. III) nicht unrecht, dass die vedische Textkritik mit der Grammatik und Exegese nicht gleichen Schritt gehalten habe. Namentlich die letztere steckt noch zu sehr in den Anfängen, als dass jene zur Zeit auch nur mit einiger Sicherheit auftreten könnte. Eine missverstandene Form ist darum noch keine Unform und ein annoch unverstandenes Lied noch lange kein »zu gänzlicher Unverständlichkeit entstellter Text« (Roth, ZDMG. 36, 353). Roth hat, ohne es zu wollen, in dem eben citierten Aufsatz die Schwäche der bisherigen Textkritik blossgelegt. Er hat, wie p. 206 ff. gezeigt wird, ein gesundes Lied zu heilen versucht und das Gegenteil von dem erreicht, was er bezweckte.

Noch viel kühner und bedenklicher, falls sie Nachahmer finden sollte, ist seine Kritik von RV. 5, 44 (ZDMG. 37, 109 f.), wo Roth ein Rätsel im Veda lösen will. Roth ist der Meinung, dass was uns vorliegt nur Fragmente sind, »wie wenn man zwei beschriebene Blätter der Länge nach in der Mitte zerschnitten und dann die

linke Hälfte des ersten mit der rechten des zweiten Blattes zusammengeklebt hätte«. Wäre das richtig, so würde allerdings »auf die Komposition des Rigveda ein neues Licht fallen«. Aber was Roth zum Beweise anführt, ist nicht stichhaltig. Im ersten Verse soll zum ersten Pâda ein Zeitwort fehlen, ebenso im vierten, wo als Ergänzung »sollen herführen« verlangt werde, ein verlorenes Glied, das im ganzen Stück nicht zu finden sei. Angenommen, dass diese Ergänzungen erforderlich seien, so haben wir für den ersten Fall unten p. 12 f., für den zweiten p. 19 reichliche Beispiele derselben Erscheinung aus ganz unverdorbenen und unbezweifelten Liedern gegeben, die jeden Anstoss beseitigen. Dem letzten Pâda des 7. Verses muss nach Roth notwendig der Name eines Gottes vorausgehen, dessen Schutz verlangt wird. Aber als dieser Gott ist deutlich genug, wie auch Sâyaṇa angiebt, *Sûrya* genannt und darin liegt die Schwierigkeit der Strophe durchaus nicht. Was sodann die Ansicht anlangt, »dass je die ungeraden und die geraden Viertel auf einen gleichartigen Inhalt deuten, dass also 1 und 3 demselben Zusammenhang entnommen sind und ebenso 2 und 4 einem andern«, so genügen die drei von Roth angeführten Beispiele Strophe 4. 9. 13 noch nicht zum Beweise. Denn es ist ein Irrtum, »dass niemals zwei nebeneinander stehende Pâdas richtig zusammenpassen«. In Strophe 2 sind Pâda 3 und 4 vollkommen leicht verständlich: *sugopâ asi ná dábhâya sukrato paró mâyâbhir ṛtá âsa nâma te;* ebenso dieselben Pâdas in Strophe 6. 7. 8. 11 und in Strophe 9 zeigt *átrâ — yátrâ* deutlich, dass Pâda 3 und 4 sich entsprechen, also Roths Annahme für diese Strophe von vornherein hinfällig ist. Nicht »die wenigen Fälle, wo eine leidliche Verbindung des Sinnes sich herstellen liesse«, sind »ein Spiel des Zufalls«, sondern die drei von Roth angeführten Beispiele sind es. Das Lied ist vollkommen unversehrt überliefert; es ist lediglich unsere Schuld, wenn wir es noch nicht richtig verstehen. Wir geben die Hoffnung, dies einst zu erreichen, nicht auf.

Doch das sind, wenn man so will, alles nur Kleinigkeiten, die aufzuspüren keine Kunst, Irrtümer, die zu verbessern kein sonderliches Verdienst ist. Roth selbst hat freimütig ausgesprochen, dass der vedische Teil des Wörterbuches, wie er der neueste ist, so am ersten veralten werde (PW. I, VI). Wohl ist Roths Methode aus den damaligen Verhältnissen und aus der Anlage des ganzen

Werkes vollkommen begreiflich, auch heutigen Tages noch zu bewundern; sie war zur Klärung der Verhältnisse notwendig, aber ihre Ergebnisse sind zum grossen Teil nicht mehr aufrecht zu halten. Die Hauptschwäche seiner Methode ist die isolierende Betrachtungsweise des Veda. Er hat zu wenig Fühlung mit dem klassischen Sanskrit gesucht, den Anschauungen, Begriffen und Begriffsübergängen, die das klassische Sanskrit an die Hand giebt, zu wenig Rechnung getragen. Anstatt von dem sicher Gegebenen, Bekannten auf das Unsichere und Unbekannte rückwärts zu schliessen, tritt bei Roth die Tendenz in den Vordergrund, die vedische Zeit und Sprache möglichst scharf von der klassischen abzugrenzen und für den Veda, besonders dessen älteste Teile, neue Begriffe zu schaffen, oft nur auf etymologischer Grundlage. Der indische Charakter des Ṛgveda kommt bei dieser Erklärungsweise nicht zu gebührender Geltung.

Schon Haug hat (l. c. p. 27 b) hervorgehoben, dass eine gute Anzahl Bedeutungen, die als ausschliesslich vedisch im Wörterbuche angegeben werden, in keiner Weise mit dem Sinne vereinbart werden könne, den dasselbe Wort im klassischen Sanskrit hat. Weiche die Bedeutung eines vedischen Wortes von der ihm im gewöhnlichen Sanskrit zugeteilten ab, so müsse das verbindende Glied gesucht werden, um zu zeigen, wie sich die spätere Bedeutung aus der früheren entwickelt hat. Diese Forderung ist unzweifelhaft berechtigt, von Roth auch anerkannt (z. B. KZ. 26, p. 62 f.), aber nicht streng befolgt worden. Auch wir haben in diesen Studien mehrfach den Beweis zu führen versucht, dass Roths Weg nicht immer »der einzig richtige ist, der an das Ziel führt« (Mélanges Asiatiques 1876 p. 613).

So teilt Roth dem für Indien höchst charakteristischen Worte *mâyâ* für die ältere Sprache die Bedeutungen »Kunst, ausserordentliches Vermögen, Wunderkraft« zu und versperrt damit das richtige Verständnis tief eingreifender religiöser Vorstellungen (unten p. 142 f.). — Das vedische Wort *ámivâ* zerlegt Roth in zwei Bedeutungen: a) »Plage, Drangsal, Schrecken« (auch personifiziert »Dränger, Plagegeist«), b) »Leiden, Krankheit«. Dabei wird RV. 2, 33, 2 *vy ámîvâç câtayasvâ viśûcîḥ* zu Bedeutung a, die Parallele 6, 74, 2 *Sómârudrà ví vṛhatam viśûcîm ámîvà yâ no gáyam âviveśa* zu b gestellt. Im klassischen Sanskrit bedeuten *amîva*, n., *âmaya* etc.

nur »Krankheit«; Sâyaṇa erklärt *ámîvâ* ausschliesslich durch *roga* oder *rogajâta*, Mahîdhara durch *vyâdhi*. Es ist kein Grund vorhanden, von dieser engeren Bedeutung abzugehen. Jene vedische Grundbedeutung ist nur der Etymologie zu liebe angenommen. Dasselbe gilt für *yáças, várcas, vápus, bráhman* u. a., bei welchen sich die vedische Bedeutung von der klassischen gar nicht oder nur durch ganz feine Nüancierung unterscheidet, so dass im PW. ohne Not eine besondere vedische Bedeutung aufgestellt worden ist.

Indem Roth das vedische *vâraṇá* in seiner Bedeutung von dem klassischen abtrennte, liess er sich zu der Ansicht verleiten, dass der Elefant den Liedern des Ṛgveda noch fremd sei. Wäre dieser Satz richtig, so wären die vedischen Inder überhaupt noch keine Inder gewesen; denn der Elefant ist von Indien unzertrennlich. Wie gezeigt (unten p. 99 ff.), ist er aber irrig; es konnten ausser *hastín* und *vâraṇá* als vedische Wörter für »Elefant« noch *atharī* und *ápsas* nachgewiesen werden. Eine erneute gemeinsame Prüfung der Wörter *íbha* und *íbhya* hat uns auch gezeigt, dass die unten p. 102 f. Roth gemachte Concession irrtümlich ist und dass auch *íbha* nichts anderes bedeutet als was es im klassischen Sanskrit heisst, nämlich »Elefant«. Beweisend ist 9, 57, 3 *sá marmṛjáná âyúbhir íbho rājeva suvratáḥ çyenó ná vámsu šîdati* »indem er von den Leuten gestriegelt wird wie ein frommer Elefantenfürst, sitzt er im Holz wie ein Adler«. *íbho rājeva* gehört in eine Klasse mit *síndhur ná kšódaḥ, svàr ṇá jyótiḥ, váyo ná çréṇiḥ* (unten p. 106 f., schon vor Bollensen so Benfey, Vedica und Linguistica p. 118 f.) und entspricht den häufigen Ausdrücken des klassischen Sanskrit wie *nâgarâja* (B.-R. s. v.), *nâgâdhirâja* (Vikram. p. 64, 12. 65, 13), *dvipendra, gajendra* u. s. w. *suvratá* ist »fromm« im Gegensatz zu *duṣṭagaja, duṣṭahastin* »ein bösartiger Elefant« = *vyâla* und wird so wiederholt von Tieren gebraucht. *marmṛjáná* aber wird gerade im 9. Buche sehr häufig vom Striegeln des Rosses gebraucht, hier vom Elefanten. Roths Conjectur *íbhe* war also unnötig. In 1, 84, 17 ist *íbha* Collectivum wie *tokāya, jánāya* und es ist zu übersetzen: »wer wird ihn ansprechen für seine Kinder, Elefanten, Güter, wer für sich selbst und seine Leute?« 4, 4, 1 *yâhi rājevāmavāṁ íbhena* ist = »gehe wie ein mächtiger König mit seinen Elefanten«, wozu man vergleiche: *Mâlavanâtho 'py anekânekapayûthasanâthaḥ .... nirjagâma* Daçakumâracaritam 2, 20 (ed. Bom-

bay). Yâska, Nirukta 6, 12 und ihm folgend Sâyaṇa zu unserer Stelle lassen die doppelte Möglichkeit der Erklärung des Wortes mit *gatabhaya* oder *hastin, gaja* zu; zur TS. 1, 2, 14, 1 aber erklärt Sâyaṇa *ibhena* nur mit *hastinâ,* wie Mahîdhara zur VS. 13, 9 nur mit *gajena.* In 6, 20, 8 ist *Íbha* Eigenname und Kurzname für *Smádibha* 10, 49, 4, wie *Mṛgá* für *Mṛgaya* (unten p. 307). An beiden Stellen ist mit ihm *Túgra* verbunden, wodurch die Identität festgestellt wird.

Dass der Elefant auch in späterer Zeit ein kostspieliger und wertvoller Besitz war, ist unten p. 102 gezeigt worden. Das Gleiche bezeugen die Griechen. Megasthenes bei Strabo p. 704 berichtet: ἵππον δὲ καὶ ἐλέφαντα τρέφειν οὐκ ἔξεστιν ἰδιώτῃ· βασιλικὸν δ' ἑκάτερον νενόμισται τὸ κτῆμα und nach Nearch erzählt Strabo p. 705 μέγιστόν τε νομίζεσθαι κτῆμα ἐλεφάντων ἅρμα. Es werden also nur die Reichen Elefanten besessen haben.

Wie *ibha,* so ist auch *ibhya* falsch erklärt worden. Ganz richtig erläutert Sâyaṇa die Stelle 1, 65, 4 *ibhyân ná râjâ vánány atti* mit *ibhyâ dhaninaḥ | tân yathâ dhanam apaharan râjâ hinasti tadvad ity arthaḥ.* Die Reichen sind es, die sich vor dem Könige in erster Linie zu fürchten haben, wie dies in Indien zu allen Zeiten der Fall war und oftmals ausgesprochen wird. So heisst es: »Vor Königen, vor Wasser, Feuer, Dieben und selbst vor Verwandten haben Reiche stets sich zu fürchten, wie die Lebenden vor dem Tode. Einen Reichen, wenn er auch schuldlos ist, belastet der König mit Verbrechen; dem Armen, wenn er auch etwas verbrochen hat, geschieht nirgends etwas« (MBh. 3, 2, 39. 40 = Ind. Sprüche ² 5735. 3760; cfr. 3809. 5734). »Wie Fleisch in der Luft von Vögeln, auf der Erde von Raubtieren, im Wasser von Fischen gefressen wird *(bhakšyate),* so aller Orten der Reiche« (Ind. Sprüche ² 5160). Dem *bhakšyate vittavân* »der Reiche wird gefressen«, entspricht genau *ibhyân râjâ atti* »der König frisst die Reichen« und Benfey hat hier richtig übersetzt (Orient und Occident 1, 594), Bollensen ihn mit Unrecht getadelt (ZDMG. 22, 578). Also schon in der vedischen Zeit haben die Könige es verstanden, ihre Unterthanen nach Art des Blutegels und Vampyrs (Ind. Sprüche ² 5139. 5143) auszusaugen.

Nicht bloss *ibha,* sondern auch *ibhya* hat genau dieselbe Bedeutung wie im klassischen Sanskrit und Sâyaṇa hat sie getroffen, weil ihm indische Anschauungen geläufig waren.

In allen diesen Fällen hat Roth statt zu verbinden ohne Not getrennt. So sehr er auf der einen Seite oft mit Glück bemüht war, die Grundbedeutung eines Wortes aufzufinden, in welcher alle Begriffsfäden zusammenlaufen, so ist er andererseits ebenso oft in den Fehler verfallen, zusammengehörige Worte auseinander zu reissen und gemeinsame Begriffe zu zerstückeln; vgl. *péru* (p. 84 ff.), 2. *çru*, 2. *çrávas* mit Ableitungen (p. 268).

Als Roth seine Arbeiten begann, lag freilich der Wortschatz des klassischen Sanskrit noch nicht in der Fülle und Übersichtlichkeit vor wie jetzt, wo wir durch Böhtlingks rastlose und opferfreudige Thätigkeit uns leicht ein Bild von der Geschichte eines Wortes entwerfen können. Das ist ein gewaltiger Vorteil, den jeder jüngere Vedaforscher vor Roth voraus hat und welchen wir nie vergessen wollen, den aber freilich bisher niemand ernstlich benutzt hat.

Am wenigsten haben Roths unmittelbare Nachfolger diesen Vorteil auszunutzen versucht. Sie sind in das andere Extrem verfallen. Indem sie Roths Anteil am Petersburger Wörterbuch als »festen Grund« ansahen (Delbrück, Chrestomathie p. V), glaubten sie, dass eine »linguistische Revision« (Delbrück, Altindisches Verbum p. 11) genüge, um die Exegese des Veda weiterzufördern. Das Ergebnis derselben liegt in Grassmanns Wörterbuch (Leipzig 1873—75) und Übersetzung (Leipzig 1876—77) vor. Roth wollte eigentlich den Veda philologisch erklären, aber er nennt seine Methode die sprachwissenschaftliche: »Wir haben es also versucht den Weg zu gehen, welchen die Sprachwissenschaft vorschreibt« (PW. I, p. V). Diese Begriffsverwechslung ist für den Rgveda verhängnisvoll geworden; er ist in die Hände der Linguisten gefallen. Erklärte Roth den Veda zu einseitig, so haben die Linguisten den Rgveda vollends aus der Kette der indischen Litteratur losgelöst und von dem indischen Altertum abgetrennt. Die grammatisch-etymologische Combination wurde zum obersten Erklärungsprinzip erhoben und ihre Sicherheit und Tragweite gänzlich überschätzt. Zwar Roth selbst hat mit richtigem Blicke erkannt, dass »das etymologische Verfahren für sich allein unmöglich zum richtigen Ziele führen« kann, aber Grassmann hat diese Warnung durchaus nicht genügend beachtet. Er erklärte (Wörterbuch, Vorwort p. VII), dass »die Etymologie auf die Feststellung der Bedeutung oft von

wesentlichem Einflusse« sei, und eine überaus grosse Zahl wichtiger und einschneidender Artikel hat er auf ausschliesslich sprachwissenschaftlichem Grunde aufgebaut.

Wir wollen damit die Bedeutung der Sprachwissenschaft nicht im mindesten herabsetzen; sie ist auch für den Vedaforscher ein wichtiges und unentbehrliches Hilfsmittel, das wir aber nicht höher anzuschlagen vermögen, als das Studium der einheimischen Scholiasten. Linguisten haben schon manchen guten etymologischen Treffer gemacht. So hat Bartholomae (B.B. 15, 2f.), ohne eine Ahnung der dabei in Betracht kommenden indischen Vorstellungen zu haben (unten p. 196), lediglich durch Herbeiziehung von Avestâ *jahika* die richtige Deutung des vedischen *hasrā* gegeben und Kluge hat so *paçutŕp* richtig erklärt (p. 106). Aber wir erstreben im Gebiete der Exegese eine sachliche Scheidung der Begriffe Philologie und Linguistik. Es ist ein Wahn, zu glauben, dass durch das blosse Verständnis der grammatischen Form, durch die vagen Begriffe, welche die etymologische Zergliederung ergiebt, und durch allgemeine Analogieschlüsse der Sinn einer Dichtung aufgehellt wird, die der Ausdruck eines ganz eigenartigen Volksgeistes, einer völlig abgeschlossenen Cultur und Ideenwelt, vielfach fremder Sitten und Gebräuche ist. Darauf hat Grassmanns linguistische Methode keine Rücksicht genommen und deshalb hat sie keine nennenswerten und dauernden Erfolge zu verzeichnen.

Als selbständige Vedaforscher sind neben und gegen Roth nur zwei Gelehrte aufgetreten, die in der Geschichte der Vedaexegese eine hervorragende Rolle spielen: Ludwig und Bergaigne. Wie wir zu beiden stehen, haben wir zum Teil schon in dem vorliegenden Bande deutlich ausgesprochen.[1] Ludwig nimmt eine merkwürdige Zwitterstellung ein. Seine Übersetzung ruht zweifellos auf linguistischer Grundlage, aber in seinen linguistischen Anschauungen steht er ganz vereinzelt da und verwirft, was wir als gesicherte Ergebnisse der vergleichenden Sprachforschung betrachten, als Resultate der Gewaltherrschaft einer »methode- und ziellosen Sprachwissenschaft« (5, 586). Er selbst nimmt Formen an, die, wie er behauptet, die philologische Interpretation fordert, und die Erfahrung hat ihm darin zum Teil recht gegeben. So hat

[1] Vgl. auch Göttingische gel. Anzeigen 1879 p. 161 ff. 563 ff. 1881 p. 1528 ff. 1883 p. 1023 f. 1884 p. 78 ff.

Ludwig bereits lange vor Roth die Wortkürzungen erkannt, die für die Erklärung vieler Stellen von höchster Wichtigkeit sind (unten p. 42. 198). Statt sie aber rein mechanisch zu erklären, hat er sie für seine linguistischen Theorien zu verwerten gesucht und deshalb keine Beachtung gefunden. In zahlreichen anderen Fällen (Gött. gel. Anz. 1881 p. 1529 f.) widersprechen seine linguistischen Annahmen durchaus allen Regeln der Sprachwissenschaft, sind aber von grossem Einfluss auf seine Übersetzung gewesen. Solange daher die sprachwissenschaftliche Richtung in der Exegese des Veda vorherrschte, ist Ludwig wider Gebühr vernachlässigt worden, zumal die unverständliche, abschreckende Form seiner Übersetzung und sein ungleichmässig ausgearbeiteter Commentar nicht geeignet waren, ihm Anhänger zu verschaffen.

Diesen linguistischen Schwächen Ludwigs stehen aber grosse philologische Vorzüge gegenüber. Ludwig hat zuerst den Commentar des Sâyaṇa systematisch durchgearbeitet und verwertet, allerdings auch, unserer Überzeugung nach, oftmals dessen Irrtümer angenommen. Er hat ferner zuerst in grösserem Umfange die historischen und litterarischen Angaben des Ṛgveda klar gestellt, die vedischen Nachrichten über Geographie und Verfassung gesichtet und ergänzt, wertvolle Beobachtungen zur Religionsgeschichte gemacht und in seinem Commentare die Brâhmaṇa- und Sûtra-Litteratur in grossem Massstabe ausgebeutet. Ludwig hat im einzelnen oft überraschend richtige Erklärungen aufgestellt und neue Gesichtspunkte für die Exegese eröffnet, freilich sie aber auch an unzähligen Stellen nicht gefördert und gebessert, sondern eher verschlechtert.

Neben Ludwig steht eigenartig Bergaigne. In seinem grossen Werke: La Religion védique d'après les hymnes du Ṛig-Veda, 3 Bände, Paris 1878—83, hat er eine Erklärung des Ṛgveda versucht, die in schroffstem Gegensatze nicht nur zu Roths und seiner Nachfolger Methode, sondern auch zu Ludwig steht. Bergaigne will eine »philologische Studie« geben, was er aber in Wirklichkeit giebt, ist ein System der vedischen Religion, das von der Idee ausgeht, dass Mythologie und Cultus bei den vedischen Indern in engstem Zusammenhange stehen, und dass dieser Zusammenhang den Dichtern der Hymnen des RV. noch vollkommen bewusst war. Danach wählten sie die Worte der Lieder aus, und

während man bisher aus den Worten die Gedanken zu erschliessen suchte, lehrt Bergaigne, dass die Worte aus den Gedanken erklärt werden müssen. Jedes Wort hat ausser seiner Grundbedeutung noch eine »couleur mythique« und ohne Kenntnis derselben ist der Doppelsinn nicht zu enträtseln, den die Dichter in ihre Lieder gelegt haben. Alle Metaphern haben im Munde der vedischen Dichter noch einen mythischen Sinn gehabt, der in rhetorischen Formeln niedergelegt ist. Wie Forchhammer das Wasser, so hat Bergaigne das Feuer zum höchsten Prinzip gemacht und Götter und Menschen, Winde und Wolken werden in Feuer verwandelt (Gött. gel. Anz. 1879, 161 ff. 1884, 78 ff. Bergaigne, Quelques observations sur les figures de rhétorique dans le Rig-Veda, Paris 1880. Études sur le lexique du Rig-Veda I, Paris 1884). So wird das Gebäude, das Bergaigne construiert, in Wahrheit ein indogermanisches mit indischem Anstrich. Ist Roths Methode subjektiv, so ist es Bergaignes in noch viel höherem Grade, wenn auch von ganz anderer Seite her. Roth trägt unindische Ideen in den Ṛgveda in der Absicht, den Sinn desselben verständlich und allgemein menschlich zu machen, Bergaigne verdunkelt auch den klaren Sinn der Lieder in der Absicht, ihn indisch zu gestalten.

So verdienstlich und bahnbrechend Bergaignes Arbeiten für die Textgeschichte des Ṛgveda sind, für die Exegese sind sie oft völlig unbrauchbar; es ist kaum möglich, auch nur ein Lied richtig zu übersetzen, wenn man Bergaignes System dabei durchführen will. Trotzdem ist sein Hauptwerk, wie niemand bestreiten kann, ein ganz unentbehrliches Hilfsmittel. Bergaigne giebt eine umfassende Sammlung des Materials und hat dasselbe in scharfsinnigster und gelehrtester Weise combiniert. Wo nicht sein System störend dazwischen tritt, hat seine bewundernswerte Kenntnis des Ṛgveda und seine philologische Schulung oft ausgezeichnete Resultate ergeben, an die die weitere Forschung anzuknüpfen hat. Bergaigne ist zweifellos der grösste Kenner des Ṛgveda gewesen.

Uns beide hat zu dieser Arbeit das gemeinsame Gefühl verbunden, dass die Grundlage der Ṛgvedaexegese noch eine ganz unsichere ist, dass wir in den Ausgaben vedischer Texte, den Stellenwörterbüchern und Indices zwar gute Bausteine, aber noch lange nicht das fertige Gebäude haben, und dieses Gefühl ist uns im Laufe der Zeit mehr und mehr zur Gewissheit geworden. Wie

zunächst gebaut werden soll, das hat Roth klar vorgezeichnet: »Bei dem heutigen Stand unserer Exegese würde es sich also empfehlen, dass diejenigen, die sich getrauen tiefer zu graben als bisher geschehen ist, einzelne namentlich schwierige Abschnitte auswählen und dieselben soviel als möglich erschöpfen« (ZDMG. 36, 360). Dieses Ziel stand auch uns vor Augen. Was uns zunächst notthut, sind Detailuntersuchungen, die weder Grassmann noch Ludwig gemacht haben, und die Bergaigne mit vorurteilsvollem Blick unternahm. Wir nehmen den Vorwurf gern hin, dass wir fast durchgehend Einzelheiten geben, und erheben zunächst auch keinen weiteren Anspruch. Es ist leichter und lohnender, stilvoll über den Ṛgveda im grossen und ganzen zu schreiben, als den für den Autor mühevollen, den Leser ermüdenden Weg der Einzelforschung zu betreten. Aber die Philologie kann dieser nicht entraten, wenn sie vorwärts streben will. Und wir sind mit Roth der Überzeugung, dass zur Zeit nur auf diesem Wege ein wirklicher Fortschritt möglich ist. Wer uns aufmerksam liest, wird finden, dass diese Einzelheiten sich schon jetzt zu einem Bilde des vedischen Lebens gruppieren und in ihren Consequenzen zu einer Auffassung des Veda führen, die von den landläufigen Auffassungen erheblich abweichen.

Alter und Altertümlichkeit des Ṛgveda sind vielfach übertrieben worden. Man hat sich in eine überschwängliche Begeisterung für das Urwüchsige und Kindliche desselben hineingeredet und in ihm ein getreues Abbild der primitiven Culturstufe, welche die unsicheren Vorstellungen mit dem Begriff der indogermanischen Urzeit verbinden, zu finden geglaubt. Wenn auch nicht alle mit Gachet (Prières antéhistoriques. Oeuvres de Koutsa et de Hiranyastoupa, Paris 1870, Préface p. XXVIII) der Meinung sind, dass »nulle oeuvre écrite ne reporte le savant plus près de l'origine même du langage«, so haben doch auch ernsthafte Forscher Ansichten geäussert, die nicht weit davon entfernt sind, den Ṛgveda zu einem Denkmal des indogermanischen Urvolks zu machen. »Sofern wir Arier sind in der Sprache, das ist in unserem Gedankenleben, sofern ist der Ṛgveda unser eigenes ältestes Buch«, sagt Max Müller (Essays 1, 2) und Kaegi, indem er sich diesen Ausspruch aneignet, findet, dass »diese ganz einzig dastehende litterarische Reliquie längst entschwundener Zeiten, welche die hellsten Schlaglichter auf die ver-

schiedensten Verhältnisse im Leben sowohl der klassischen als der heutigen Völker wirft«, uns »die erste Geistesentwicklung unseres eigenen Stammes am besten vor Augen stellt« (Der Rigveda [2], Leipzig 1881, p. 36). Und Whitney lässt sich zu dem Ausspruch hinreissen: »Nicht ein indisches, sondern eher ein indogermanisches Buch scheinen die Vedas zu sein; sie sind wirklich noch viel mehr ein dem ganzen Stamme gemeinsamer Besitz als das Eigentum einer Familie« (Die Sprachwissenschaft, bearbeitet von Jolly, 1874, p. 344). Für Brunnhofer stammt der Ṛgveda aus »jener von keinem geschichtlichen Denkmal erhellten Periode, als seine Verfasser noch ross- und rinderweidend im Pendschab umherschweiften«, er ist »der Liederschatz eines rinderhütenden Hirtenvolkes« und »der Inder des Veda ist noch ganz Dichter, noch der ganze souveraine Naturmensch« (Über den Geist der indischen Lyrik, Leipzig 1882, p. 3. 6). Auch Zimmer spricht noch von den »einfachen geselligen Zuständen eines Naturvolkes«, in dem »die vedischen Stämme zum Teil auch noch lebten« (Altind. Leben p. 245); ihm sind die vedischen Inder »ein frisches, jugendliches Volk, das stark war im Vertrauen auf seine Götter« (l. c. Vorwort p. VII) und wo »echte Weiblichkeit, Zucht und Scham noch in hohem Grade herrschten« (l. c. p. 331).

Unsere Untersuchungen zerstören diese Illusionen zu einem grossen Teil. Sie haben uns wenigstens zu der Ansicht geführt, dass zwischen der Cultur des Veda und der späteren Litteratur, sagen wir einmal des Mahâbhârata, keine allzu grosse Kluft liegt. Zimmer gesteht zu (p. 141), dass die vedischen Inder kein eigentliches Nomadenvolk mehr waren, als sie auf ihrer Wanderung an den Indus und in das Penjâb kamen. Wir glauben den Beweis führen zu können, dass in der Zeit der Entstehung des Ṛgveda die Ansiedlungen und Wohnungen der Inder sich nicht wesentlich von denen der späteren Zeit unterschieden haben werden. Neben der Dorfgemeinde *(grâma)* gab es wie später Städte *(púr)*. Dass wir dabei nicht an enge kleine Burgen zu denken haben, zeigt RV. 1, 189, 2 *pṻḥ pṛthvī bahulā urvī* und 1, 166, 8. 7, 15, 14 *pṻḥ çatábhujiḥ*, was Sâyaṇa zur letztgenannten Stelle mit *atyantaṃ vistṛtâ çataguṇâ pṻḥ purî* erklärt. Zimmer hebt zwar (p. 143) hervor, dass wir nirgends die *púr* als bewohnt geschildert finden und das ist ganz richtig. Wohl aber finden wir neben den auch später

üblichen Worten für Haus *dáma, gṛhá* auch die Ausdrücke *pastyâ* und *harmyá,* die für Dörfer wenig passen. Die Schilderung, welche Megasthenes bei Strabo p. 702 von Pâṭaliputra giebt, dass es sei ξύλινον περίβολον ἔχουσαν κατατετρημένον ὥστε διὰ τῶν ὀπῶν τοξεύειν· προκεῖσθαι δὲ καὶ τάφρον φυλακῆς τε χάριν καὶ ὑποδοχῆς τῶν ἐκ τῆς πόλεως ἀπορροιῶν, erweckt auch nicht die Vorstellung einer grossen Stadt in unserem Sinne, und doch war Pâṭaliputra damals der Sitz des mächtigsten indischen Fürsten und die erste Stadt Indiens. Wie es zur Stadt wurde, das zeigt uns der lehrreiche Bericht des Mahâparinibbânasuttaṃ p. 12: *tena kho pana samayena Sunîdhavassakârâ Magadhamahâmattâ Pâṭaligâme nagaraṃ mâpenti Vajjinaṃ paṭibâhâya* »damals bauten die Minister von Magadha, Sunîdha und Vassakâra, in Pâṭaligâma eine Stadt zur Abwehr der Vajjis«. Man sieht, das Dorf *(grâma)* Pâṭaligâma wird zur Stadt *(nagara)* Pâṭaliputta durch die Befestigungen gegen die Feinde. Das ist die sicher bezeugte indische Auffassung und wir haben kein Recht, sie für die ältere Zeit in Abrede zu stellen, um so weniger, als neben *púr* der offenbar gleichbedeutende Ausdruck *kṣitir dhruvâ* steht. Sâyaṇa zu RV. 1, 73, 4 erklärt *kṣitiṣu dhruvâsu* mit *nirupadraveṣu grâmeṣu.* Das aber ist die Stadt im indischen Sinne.

Das argumentum ex silentio ist stets ein unsicheres, nirgends aber weniger stichhaltig als da, wo es sich um Dinge handelt, die der Gewährsmann als selbstverständlich betrachtete. So ist die Frage, ob die vedischen Inder das Meer gekannt haben, für uns gar nicht diskutierbar. Natürlich müssen sie es gekannt haben, wie schon die eine Stelle 7, 95, 2 *Sárasvatî yatî giribhya ấ samudrất* beweist, abgesehen von allen andern Beweisen, die teilweise Max Müller, Translation p. 46 f. zusammengestellt hat. Ebenso haben sie ohne Zweifel das Salz und die Kunst des Schreibens gekannt. Nicht die schlichten Sitten eines Hirtenvolkes, sondern eine weit, zum Teil schon bedenklich weit vorgeschrittene Cultur tritt uns im Ṛgveda entgegen. Wir heben namentlich zwei charakteristische Zeichen der Zeit hervor: die masslose Sucht nach Gold und das hochentwickelte Hetärentum.

Mit Recht sagt Zimmer (l. c. p. 50), dass uns in den vedischen Liedern ein wahrer Heisshunger nach Gold und goldenen Geräten begegnet. Dem, was Zimmer gesammelt hat, sind unten p. 51 f. weitere Beweise hinzugefügt worden. Solange man die

Dânastutis als etwas Spätes, den Liedern erst nachträglich Angehängtes betrachtete, konnte man über die Beweggründe der vedischen Dichter im Zweifel sein und glauben, dass der eigene religiöse Drang einen grossen Anteil an ihren Dichtungen habe und Begriffe wie andachtsvoll, begeistert, verzückt in die Lieder hineininterpretieren. Heute ist das nicht mehr möglich. Wir wissen, dass die Dichtkunst durchaus zunftmässig als eine Erwerbsquelle geübt wurde. Der vedische Dichter arbeitete für Geld, und die Lieder sind zum grossen Teil auf Bestellung reicher Leute gedichtet. Auch das Preisdichten, auf welches p. 166 hingewiesen ist, fröhnte der Habsucht der Dichter nicht minder als ihrer Ruhmsucht, wie in ṚV. 10, 46, 10 deutlich ausgesprochen ist.

Das Mahâbhârata hat uns in der Erzählung von Kâçyapa und Parikšit ein höchst charakteristisches und noch gar nicht gewürdigtes Beispiel von der Moral der Ṛšis überliefert. Als Kâçyapa erfährt, dass Parikšit am siebenten Tage von Takšaka gebissen werden würde, beschliesst er zum Könige zu gehen und ihn zu heilen, denn, denkt er MBh. 1, 42, 35, *tatra me 'rthaç ca dharmaç ca bhavitâ* »dabei giebt es etwas zu verdienen und ich thue ein gutes Werk«. Als ihm Takšaka unterwegs begegnet und nach den Beweggründen seines Ganges fragt, da antwortet er ihm (1, 43, 16):

*dhanârthî yâmy ahaṃ tatra tan me dehi bhujaṃgama |*
*tato 'haṃ vinivartišye svâpateyaṃ pragṛhya vai |*

»um Geld zu verdienen gehe ich dahin; gieb mir das, o Schlange; dann werde ich umkehren, wenn ich ein Vermögen erhalten habe.« Und als er das Geld erhalten hat, kehrt er um und lässt den König ruhig sterben.

Schon ebenso corrumpiert ist die Moral der vedischen Dichterzunft. »Der du viel giebst, gieb uns viel. Nicht wenig, viel verschaffe uns. Du willst ja viel geben, o Indra«, sagt Vâmadeva 4, 32, 20 und drückt damit die Herzensmeinung aller seiner Genossen aus. Wer nicht viel giebt, der ist ein Geizhals und Lump (p. 125 f.); er wird verhöhnt (p. 1 ff.) und ins tiefste Dunkel gewünscht (p. 302 f.). Ludwig hat ganz richtig hervorgehoben, dass die *dakšiṇâ* in der vedischen Zeit genau dieselbe Rolle gespielt hat wie in der klassischen, und dass das Lied ṚV. 10, 107 sich in beachtenswerter Übereinstimmung mit dem befinde, was Manu von der Wirkung der

Geschenke an Brahmanen sagt (Ṛgveda 3, 269). Für die Moral der vedischen Dichter aber sind bezeichnend Wünsche wie 1, 125, 7 *ápṛṇantam abhí sáṃ yantu çókâḥ* »Leid treffe den, der nichts giebt« und 1, 124, 10 *prá bodhayošaḥ pṛṇató maghony ábudhyamânâḥ paṇáyaḥ sasantu* (ähnlich 4, 51, 3) »wecke auf, o Ušas, du Freigebige, die Geber; ohne aufzuwachen mögen die Geizhälse schlafen«. Das ist nicht die Moral eines unschuldvollen Hirtenvolkes, und diese Sucht, Gold, Rinder und Pferde für sich zu erwerben, den Reichen auszubeuten, sich gegenseitig den Rang abzulaufen und dem Gegner zu schaden (unten p. 145 f.), geht durch den ganzen Ṛgveda. Schon der vedische Mensch hatte alle Schwächen und Laster des späteren Hindu.

Nichts ist lehrreicher für die Beurteilung der Cultur der Zeit des Ṛgveda, als die Rolle, welche damals die Hetären gespielt haben. Zimmer konnte (l. c. p. 332) keine Stelle des Ṛgveda beibringen, in der Hetären mit Sicherheit erwähnt werden. Wir haben unten (p. 196. 275. 299. 309) eine ganze Reihe von Namen für »Hetäre« nachgewiesen: *hasrā̃, yuvatír áhrayâṇâ, bhadrā̃ yóšâ, yóšâ sûnárî, bhadrā̃ vadhū̃ḥ, çubhrā̃, abhrâtár, abhrâtā̃ yóšâ, apsarā̃s;* wahrscheinlich sind so auch zu fassen *nodhā̃s* (1, 124, 4) und *sâdhâraṇî* (1, 167, 4). Wir haben gezeigt, dass Ušas für den vedischen Dichter das Urbild der Hetären war und dass, wie in der klassischen Zeit, die Kaufleute beim Besuch der Märkte fleissig bei den Hetären vorsprachen. Es gab sicher ein grossartiges Hetärenwesen wie im späteren Indien, denn sonst wäre jener Vergleich undenkbar. Rechnet man dazu »die Frauen, die ihren Gatten anschmieren« *(patiripo jánayaḥ* 4, 5, 5), »die heimlich Gebärende, die die Frucht ihrer Sünde beseitigt« (2, 29, 1), »den Jungfernsohn« (4, 19, 9. 30, 16), dass andere sich an der Frau des Spielers vergreifen (10, 34, 4), so erkennt man unschwer, dass auch in geschlechtlicher Hinsicht die vedischen Inder auf der vollen Höhe der Cultur standen.

Meineid, Diebstahl, Raub, Betrug im Spiel waren offenbar etwas ganz Gewöhnliches (Zimmer l. c. p. 177 ff.). Die vedischen Inder waren arge Trinker und Spieler; der Sport des Wettrennens wurde leidenschaftlich betrieben, ebenso die Jagd und der Tierfang, beides, wie es scheint, schon mit grosser Routine. Man machte Schulden und suchte sich ihrer Bezahlung zu entziehen, was Executoren zu verhindern strebten (unten p. 228). Dass man nur Tauschhandel

kannte, wie Zimmer (l c. p. 257) behauptet, ist schwerlich richtig. Nicht nur *niškâs,* sondern vor allem der Plural von *hiraṇya* (vgl. p. 268) weist auf Goldmünzen hin, kurz wir glauben, dass Wilson vollkommen recht hat mit der Behauptung: »that the Hindus of the Vaidik era even had attained to an advanced stage of civilization, little if at all differing from that in which they were found by the Greeks at Alexander's invasion« (Rig-Veda Sanhitâ 2, p. XVII). Die vedischen Inder zu einem Hirtenvolk, zu unverdorbenen Naturmenschen, machen zu wollen, heisst absichtlich die Augen gegen die Thatsachen verschliessen.

Als ein Hauptbeweis für das hohe Alter des Ṛgveda wird auch der primitive indogermanische Charakter der vedischen Mythologie angeführt. Wir stehen diesem Dogma, das die vergleichenden Mythologen aufstellen, sehr skeptisch gegenüber, namentlich was die eigentliche Göttersage anbetrifft, über welche ein einigermassen abschliessendes Urteil zur Zeit überhaupt noch nicht möglich ist. Das vedische Pantheon ist durchaus verschiedenartig zusammengesetzt. Dasselbe zählt eine Reihe von Göttern, deren Namen in die indogermanische Urzeit zurückreichen, wie Sûrya, Parjanya, neben Gottheiten spezifisch indischen Ursprunges wie Pûšan, Indra. Im allgemeinen lassen die indogermanischen Gottheiten noch deutlich ihr natürliches Element durchblicken, während bei den indischen Gottheiten ein solches gar nicht zu erkennen ist oder ganz in den Hintergrund tritt. Andererseits haben die indogermanischen Götter im Ṛgveda meist keinen oder nur einen ganz geringen Sagenkreis; um so reicher an Sagen sind die indischen Gottheiten. Aber auch auf jene sagenarmen indogermanischen Naturgötter ist M. Müllers Satz von der »Urmythologie des Veda, die dieselbe Einfalt und Durchsichtigkeit besitze, welche die Grammatik des Sanskrit vor der griechischen, lateinischen oder deutschen Grammatik auszeichnen« (Essays 1, 23), nur mit grosser Einschränkung anwendbar. Er gilt nur für eine bestimmte Gruppe derselben, als deren Typus wir Ušas aufstellen können. In den Liedern an die Ušas herrscht noch frische, lebendige Natursymbolik vor. Die Mythologie ist hier in dem ersten Stadium des Bildes und der menschlichen Allegorie stehen geblieben. Aber die Bildersprache hat meist schon spezifisch indische Färbung, wie z. B. das Bild der Hetäre zeigt. Ein ganz anderer Geist spricht aus den Agni-

liedern. Agni ist vorwiegend ein Gott der Priester, und die Lieder an Agni sind nächst denen an Soma die einförmigsten und formelhaftesten. Die meisten derselben sind Ausgeburten priesterlicher Spekulation und Mystik. Hier hat die Phantasie und Kunst der Dichter das Möglichste in Wortspielen, in Verschlingen und Vertauschen von Begriffen, Namen und Gleichnissen geleistet und für solche Lieder ist Bergaignes Methode verwendbar. Die mystische Agnimythologie ist spezifisch indisch und ganz modern, die direkte Vorläuferin des Mysticismus der Brâhmaṇas.

Der eigentliche Mittelpunkt der Göttersage ist Indra, der indische Gott κατ' ἐξοχήν. Die Indralieder bilden den schroffsten Gegensatz zu denen des Agni. In ihnen ist eine Fülle von Sagen verwebt, welche nicht der Phantasie der Dichter entsprungen sind, sondern einen durchaus volkstümlichen Charakter tragen. Wir erfahren mancherlei über Indras Vater, seine Mutter und seine Frau, die sich gemeinschaftlich mit ihm und Pûšan betrinkt. Der indische Volkshumor bricht hier allenthalben durch. Der Ṛgveda zeigt aber noch deutlich, dass Indra das Haupt eines jüngeren Göttergeschlechtes ist. Er hat Varuṇa, den alten Götterkönig, erst nach und nach verdrängt, und auch mit anderen Göttern, den Açvins, Maruts, der Ušas, den *devâs* im allgemeinen, ist er in feindliche Berührung gekommen. Solche Züge enthalten eine dunkle Erinnerung daran, dass sein Cult erst allmählich aufgekommen ist und die anderen überflügelt hat. In ähnlicher Weise wird von einer anderen sagenreichen Göttergruppe, den Ṛbhus, erzählt, dass sie sich erst nachträglich die Unsterblichkeit d. h. göttlichen Rang verdient haben. Auch die Açvin, welche wir für durchaus indische Götter halten und nicht mit den Dioskuren identifizieren, schliesst eine spätere Legende (Çat. Br. 4, 1, 5, 13) von dem allgemeinen Cult aus. Bedenken wir nun einerseits, dass die alten indogermanischen Götter im Veda fast keine Sagen mehr haben, dass sie teils schon ganz in den Hintergrund getreten sind, wie Dyaus, teils allmählich verdrängt werden, andererseits die grossen Sagenkreise sich um neu aufkommende echt indische gruppieren, so werden wir zu dem Schluss gedrängt, dass in der Mythologie eine grosse Verschiebung stattgefunden hat, dass die vedische Göttersage eine jüngere Schicht repräsentiert, welche wohl Reminiscenzen an den alten indogermanischen Mythos enthalten mag, aber ihrem eigentlichen Wesen nach

echt indisch ist und in der indischen Volkssage ihre Wurzeln hat. Darum halten wir den p. 81 ausgesprochenen Satz, dass uns im Veda keine indogermanischen Mythen erhalten sind, aufrecht.

Welche Elemente zur Bildung der indischen Volkssage zusammengewirkt haben, bleibt für uns eine unlösbare Frage. Wir bezweifeln aber, dass dieselben ausschliesslich natursymbolischer Art gewesen seien und dass die naturalistische Sagendeutung der vergleichenden Mythologen mit ihrem ewigen Einerlei auch nur theoretisch überall berechtigt sei. So finden wir die Göttersage schon vielfach mit der historischen Sage, wie beim König Sudâs, oder der Legende, wie bei Dadhyañc, Kutsa und Agastya verwoben. Allen diesen Namen liegen aber gewiss historische Persönlichkeiten zu Grunde, wenn sie auch frühzeitig schon von der Sage umkleidet erscheinen.

Dass die Natursymbolik einen grossen Anteil an der Sagenbildung gehabt habe, bestreiten auch wir nicht. Eine andere Frage, die auch den vedischen Exegeten interessieren muss, ist aber die, inwieweit bei der ausgebildeten Sage die Natursymbolik dem Inder noch zum Bewusstsein kam, mit anderen Worten, ob für ihn der Mythos nur eine allegorische Sprache war, wie Bergaigne meint. Wenn z. B. erzählt wird, dass Indra den Wagen der Ušas zertrümmert habe, dachte der Inder sich darunter wirklich ein am Morgenhimmel ausbrechendes Gewitter? Oder wenn Hiraṇyastûpa (ṚV. 1, 32, 5) sagt: *áhan Vṛtrám Índraḥ*, wollte er damit nur symbolisch den Gedanken ausdrücken: »der Blitz hat die Wolke gespalten«? Oder schwebte ihm das natürliche Bild, das dem Mythos zu Grunde liegt, noch klar vor? Wir bezweifeln beides. Wenn wir aber vollends ṚV. 1, 84, 13. 14 lesen: »Indra tötete 99 Feinde mit den Knochen des Dadhyañc, er, der Unwiderstehliche. Als er den Kopf des Pferdes suchte, der in den Bergen versteckt war, fand er ihn im Çaryaṇâvant« und 1, 116, 12. 117, 22 erfahren, dass Dadhyañc, der Nachkomme des Atharvan, den Açvins den Meth mittels eines Pferdekopfes verkündete, den sie ihm aufsetzten, so waren das für den Inder sicher Geschichten, keine allegorische Sprache, und er empfand dabei nicht mehr und nicht weniger als unsere Kinder, wenn sie die Märchen von Rübezahl hören.

Auch die Mythologie des Veda ist vielmehr nach unten anzuschliessen und von den indogermanischen Theorien zu befreien.

Wir haben an drei Beispielen gezeigt, wie diese Theorien einer eingehenderen exegetischen Kritik nicht stand halten. Die Geschichte von Purûravas und Urvaçî wird von M. Müller (Essays 2, 88) auf Sonne und Morgenröte gedeutet, von E. H. Meyer (Indogermanische Mythen I, 184. II, 569) mit der Erzählung von Peleus und Thetis verglichen. Nach Bergaigne (2, 90 f.) sind beide Figuren Personifikationen der verschiedenen Feuer. Nun hat die Untersuchung in § 23 ergeben, dass Urvaçî schon im Rgveda eine Apsaras ist, dass schon in alter Zeit die Apsarasen als Götterhetären zu denken sind, und dass die Liebesgeschichte von Purûravas und Urvaçî ganz in den Rahmen der vielen schönen Apsarasgeschichten fällt, welche das MBh. mit Vorliebe erzählt. Und damit ist die indogermanische Deutung oder Benützung des Märchens abgeschnitten. Dadhikrâvan wurde früher als ein »göttliches Ross, welches ein Bild des umlaufenden Sonnenballs zu sein scheint«, gedeutet. Nach p. 124 entpuppt er sich als ein berühmter indischer Hengst und Viçpalâ, die Bergaigne für das Abbild der Morgenröte hielt, nach p. 171 f. als eine Stute.

Der Rgveda ist durchaus nicht ein Buch von indogermanischem oder arischem Charakter. Er muss zeitlich viel mehr nach unten gerückt und nach oben muss eine weite Kluft gelassen werden. Auch die Berührungspunkte zwischen Veda und Avestâ werden von manchen Avestâforschern zu einseitig hervorgehoben und die trennenden Elemente zu wenig in Betracht gezogen. Geldner hat längst mit den alten Traditionen gebrochen. Im Grunde ist es doch nur die Sprache, der konservativste Faktor im Leben der Völker, welche beide Bücher verbindet. Worte, Begriffe und Namen stimmen noch vielfach überein, aber nur ganz wenige mythologische Vorstellungen. Im Veda wie im Avestâ treten uns zwei vollkommen getrennte, in ihrer eigentümlichen Charakterbildung abgeschlossene, Völker entgegen; der Ideenkreis beider Bücher ist grundverschieden. Es ist ein grosser Irrtum, dass man den Geist und Sinn der Gâthâs aus dem Veda begreifen könne, anstatt aus der einheitlichen durch und durch originellen Theologie Zoroasters, deren Erzeugnisse jene sind. M. Müllers Urteil: »The religious traditions of the Persians or the Zoroastrians have been traced back to their source in the Veda« (Rigveda Vol. III, Pref. p. V) verkennt den wahren Sachverhalt.

Der Ṛgveda ist ein indisches Denkmal und muss als solches aufgefasst und erklärt werden. Das ist in kurzen Worten unser Programm. Eigentlich sollte das etwas Selbstverständliches sein, und wir sagen damit nichts Neues, denn schon wiederholt ist dieser Grundsatz ausgesprochen worden. Nur wollen wir denselben auch konsequent in der Praxis durchführen. Man soll in den Veda nichts hineininterpretieren, was unindisch ist. Darum weisen wir die stete Begleitung der vergleichenden Mythologie als irreführend ab und halten Analogieschlüsse aus dem Leben und der Dichtung anderer Völker für Trugschlüsse. Der vedische Exeget soll sich vorurteilsfrei durchaus auf den Standpunkt seiner Autoren zu stellen und allmählich in die ideale und reale Welt des Veda hineinzuleben bemühen. Das gesamte indische Altertum kann und muss der vedischen Exegese dienstbar gemacht werden. In vorderster Linie wollen auch wir den Veda aus sich selbst erklären durch umfassenderes Aufsuchen der Parallelstellen und Combinieren zusammengehöriger aber in verschiedenen Teilen des Veda zerstreuter Gedanken. Hierin liegt vielleicht die Hauptschwierigkeit der Vedaexegese, nicht nur weil der grosse Umfang des Textes an das Gedächtnis erhebliche Anforderungen stellt — die Indices sind wertvolle, aber durchaus nicht allein genügende Hilfsmittel —, sondern auch, weil hier die Gefahr zu irren oder falsche Schlüsse zu ziehen sehr nahe liegt. Jeder Nachfolgende wird Neues finden und seine Vorgänger verbessern, und auch wir werden voraussichtlich nicht minder oft in die Lage kommen, durch neugefundene Parallelen und neugewonnene Gesichtspunkte uns selbst zu widerlegen, als die Richtigkeit unserer Erklärung zu bestätigen. Dass wir das eingehende Studium der Scholiastenlitteratur für unerlässlich halten, haben wir schon oben betont.

Genaue Beobachtung des vedischen Sprachgebrauchs wird noch manche Schwierigkeiten lösen. Wir verweisen hier auf mehrere fruchtbare Entdeckungen. Roth hat zuerst die von Ludwig bereits hervorgehobenen, aber falsch gedeuteten Kürzungen des Wortendes in das richtige Licht gerückt, während Bartholomae (KZ. 29, 583 f.) den Sachverhalt linguistisch wieder verdunkelt hat. Aufrecht hat (Festgruss p. 2 f.) zuerst auf die Wichtigkeit der Parenthesen im Veda aufmerksam gemacht und Ludwig seitdem ein reiches, nicht immer unanfechtbares, Material zusammengestellt (Re-

gister p. 236 ff.). Solange man dieses Gesetz der Vedasprache nicht berücksichtigte, waren Irrtümer wie die Ansetzung eines Substantivum *gáldâ* (unten p. 83 f.) und Erklärungen wie die von *tiṣṭha ghore* (unten p. 265) nicht zu vermeiden. Ebenso erweisen sich die Erkenntnis der unausgeführten Vergleiche (Sachverzeichnis und Windisch, Festgruss p. 118) sowie das Gesetz der Attraction in Vergleichen (unten p. 91 ff.), das übrigens auch das klassische Sanskrit kennt,[1] als wichtig. Die vedische Grammatik hat noch ein grosses Arbeitsfeld vor sich.

Immerhin bleibt im Veda ein nicht unbeträchtlicher Rest übrig, der aus ihm selbst keine Lösung findet. Hier muss die Sprache und Litteratur des klassischen Sanskrit in die Lücke treten. Selbst das Pâli- und Prâkrit darf der »Vedist« von Fach nicht ungestraft ignorieren.[2] Welch hohe Bedeutung für die Exegese des Veda wir dem klassischen Sanskrit beimessen, wie wir stets bemüht sind, die verbindenden Fäden zwischen beiden festzuhalten anstatt zu zerschneiden, dafür möge unser Buch selbst Zeugnis ablegen. Natürlich ziehen wir dabei in Rechnung, dass der Wechsel der Zeit in Indien vieles verändert und neugestaltet hat. Der Rgveda selbst

[1] Es ist uns trotz wiederholter Bemühungen nicht gelungen, den von Oldenberg (Gött. gel. Anz. 1889 p. 10) erwähnten Aufsatz Bergaignes: »La syntaxe des comparaisons védiques« (Mélanges Renier, Paris 1886, p. 75—101) zu erlangen.

[2] Dass auf rein sprachlichem Gebiete die mittel- und neuindischen Dialekte oft überraschenden Aufschluss und Parallelen geben, ist längst erkannt. Eine Reihe solcher Erscheinungen hat v. Bradke zusammengestellt (ZDMG. 40, 673). Wir fügen hier nur hinzu die Erklärung des vedischen *r* (Gött. gel. Anz. 1884 p. 512), den Übertritt in die *a*-Deklination und Conjugation (unten p. 184 ff.), die Svarabhakti in *Aṣani, Indara* u. s. w., die Dative auf *-â* (p. 61 ff. und Nachträge), die Instrumentale auf *-ebhis* = mittelindisch *-ehiṃ*, den Imperativ *bodhi* = Prâkrit *hohi, tât* = Prâkrit *tâ, yât* = *jâ, itthâ*, wie wir später beweisen werden, = Prâkrit *ettha*. Auf syntaktischem Gebiete sind nachgewiesen *te* und *me* als Accusative, *asmé* auch für andere Casus als für den Dativ und Locativ (ZDMG. 35, 714 ff.), der Instrumental nach Comparativen und der Positiv für den Comparativ (Gött. gel. Anzeigen 1884 p. 512 f., unten p. 309). Für das Lexikon erwies sich das Prâkrit ergänzend bei *pâṇ* »Auge« (unten p. 231), eine auffallende Übereinstimmung bietet das Wort *tu*, das im RV., wie im Prâkrit fast durchweg nicht in der Bedeutung »aber« nachzuweisen ist. *ćhimâya* RV. 1, 3, 9, das Roth und nach ihm Grassmann unbedenklich in *áhimâya* »verbessern«, erweist sich durch das Pâli als richtig (Gött. gel. Anz. 1877 p. 1061 f.). Seine Bedeutung ist »frei von Tücke« entsprechend den daneben stehenden Worten *asrúdhaḥ* und *adrúhaḥ*. Ebenso stellen sich vedisch *mahemadi, mahemati* zu Pâli *mahesakkho* (Gött. gel. Anz. 1881 p. 1534).

ist schon ein gutes Stück indischer Entwicklungsgeschichte. Wir finden dort alte Dichter neben jungen, die nach den berühmten Mustern der Vorfahren arbeiten; wir sehen, wie ein altes Göttergeschlecht zurücktritt und einem neuen den Platz räumt. Aber mögen in Indien noch so viele Religionssysteme sich abgelöst haben, mag unter dem wechselnden Klima das Leben des indischen Volkes ein anderes geworden sein, seinem Denken und Fühlen nach ist das Volk immer geblieben was es war, solange es in der Geschichte steht, ein indisches, und indischer Geist ist es, der uns aus den Liedern der Viçvâmitras und Vasiṣṭhas nicht minder entgegentritt, als aus der Kâdambarî des Bâṇa. Eine Idee ist darum nicht als unvedisch zu verwerfen, weil wir sie zunächst nur im Mahâbhârata oder bei den Kunstdichtern ausgesprochen finden.

Eine genaue Kenntnis des klassischen Sanskrit aber ist schon deshalb für jeden, der sich mit dem Veda beschäftigt, die unerlässliche Vorbedingung, weil man nur an diesem sein Sprachgefühl bilden und üben kann. Am Veda wird niemand Sanskrit lernen; die Form der Rede ist viel zu abgerissen und dunkle Worte hemmen auf Schritt und Tritt das Verständnis. Die klassische Litteratur ist die Vorschule für den Veda. So interessant sie auch an sich ist, daran sollte niemand zweifeln, dass in letzter Linie alles wissenschaftliche Studium des Sanskrit im Veda gipfelt, als dem ältesten und wichtigsten Denkmal, zwar nicht indogermanischen, aber indischen Geisteslebens.

Wir haben in dem vorliegenden Bande den Anfang gemacht, die Resultate mehrjähriger Studien zu veröffentlichen. Dass wir überall schon das Richtige getroffen haben, sind wir selbst weit entfernt zu glauben; das ist den Umständen nach fast unmöglich. Wir sind absichtlich keiner Schwierigkeit aus dem Wege gegangen und mussten daher öfter als wir wünschten uns mit halben oder negativen Ergebnissen begnügen. Aber wir haben stets offen dargelegt, wie weit wir in dem Verständnis des Veda gekommen sind, und uns nicht hinter dunkle Andeutungen verschanzt. Öftere Gespräche, die wir über die Exegese des Veda führten, hatten zwischen uns eine vollständige Übereinstimmung in allen prinzipiellen Fragen ergeben, und wir beschlossen deshalb, was ein jeder zu sagen hatte, gemeinschaftlich zu veröffentlichen. Im übrigen hat jeder von uns ganz unabhängig von dem andern gearbeitet und ist allein für den

Inhalt des von ihm geschriebenen Artikels verantwortlich. Volle Verantwortung dagegen übernehmen wir gemeinschaftlich für die Einleitung und die allgemeinen Grundsätze, die wir gelegentlich im Innern des Buches ausgesprochen haben.

Es ist uns eine angenehme Pflicht, Herrn Kommerzienrat W. Kohlhammer, dem opferwilligen Förderer orientalischer Studien, für die Übernahme des Buches auch öffentlich unsern wärmsten Dank auszusprechen. Seinem musterhaften Setzer, Herrn Alwin Säuberlich, der die Correctur fast überflüssig macht, sei zum Schluss vollstes Lob gespendet.

Halle a/S., 29. August 1889.

R. Pischel.

K. Geldner.

# INHALT.


Seite

§ 1. Ṛgveda 1, 120, 10—12 von R. Pischel . . . . . 1
2. Ṛgveda 6, 49, 8 von demselben . . . . . 11
Excurse: 1. *çrī́*; 2. *rudrávartani*; 3. Zu *nṝ́n*; 4. Dative auf *â* . . 53
3. *apā́ṃ gandharváḥ* von demselben . . . . . 77
4. Attraction in Vergleichen von demselben . . . . . 91
5. Ṛgveda 9, 112 von demselben . . . . . 107
6. Ficus Indica in Ṛgveda 1, 24, 7 von K. Geldner . . . . . 113
7. *vṛ́thâ* von demselben . . . . . 115
8. *kârá* von demselben . . . . . 119
9. *aptúr* von R. Pischel . . . . . 122
10. *cárkṛše* von K. Geldner . . . . . 128
11. *opaçá, kurī́ra, kúmba — upastír, upastáraṇa — ákšu* von demselben . . . 130
12. *kū́ṭa, kûṭá* von demselben . . . . . 137
13. *vṛjána, vṛj, mâyā́ — stṛ* von demselben . . . . . 139
14. *nireká* von demselben . . . . . 155
15. Ṛgveda 3, 1 von demselben . . . . . 157
16. *Viçpálâ* von R. Pischel . . . . . 171
17. Ṛgveda 4, 54, 5 von demselben . . . . . 173
18. Ṛgveda 10, 28, 9 von demselben . . . . . 181
19. *nadá* von demselben . . . . . 183
Excurse: 1. *pan*; 2. *púraṃdhi* . . . . . 199
20. *kîri, kîrin* von demselben . . . . . 216
21. *paḍbhiḥ* von demselben . . . . . 228
22. *bhuríj* von demselben . . . . . 239
23. Purûravas und Urvaçî von K. Geldner . . . . . 243
24. *vayúna* von R. Pischel . . . . . 295
25. *ápsas* von demselben . . . . . 308
26. Die Hauskatze im alten Indien von K. Geldner . . . . . 313
Stellenverzeichnis . . . . . 316
Wortverzeichnis . . . . . 322
Namen- und Sachverzeichnis . . . . . 325
Nachträge und Verbesserungen . . . . . 328

§ 1.

## Ṛgveda 1, 120, 10—12.

Das Lied 1, 120 gehört zu denjenigen Liedern des Ṛgveda, in denen das Mętrum kein einheitliches ist, sondern öfter wechselt. Nach der Sarvânukramaṇî p. 9 f. (ed. Macdonell) ist das Metrum von Strophe 1 und 10—12 Gâyatrî, von 2 Kakubh, von 3 Kâvirâj, von 4 Naṣṭarûpî, von 5 Tanuçirâ, von 6 Uṣṇih, von 7 Viṣṭârabṛhatî, von 8 Kṛti, von 9 Virâj. Es haben also nur 1 und 10—12 gleiches Metrum, und die Gâyatrî von 1 ist recht elend. Nach der Anukramaṇî dient die letzte Strophe dazu, die Folgen eines schlechten Traumes zu vertreiben *(duḥsvapnanâçinî)*. Als Verfasser des Liedes wird Kakšîvant Dairghatamasa, der Sohn der Uçij, genannt, dem die Lieder 1, 116—125 und von 126 Strophe 1—5 zugeschrieben werden, ausserdem 9, 74. Strophe 6 und 7 von 126 werden als Gespräch des Bhâvayavya und der Romaçâ bezeichnet. Das hat man aus dem Inhalte irrtümlich erschlossen; auch diese Strophen gehören natürlich dem Kakšîvant. Dass Kakšîvant wirklich der Verfasser aller dieser Lieder ist, das zu bezweifeln liegt gar kein Grund vor. Gegenüber den nach Form und Inhalt vollendeten Liedern 1, 118. 123. 124 sticht 1, 120 so unvorteilhaft ab, dass man unwillkürlich zu der Vermutung kommt, das Lied sei schlecht überliefert. Das ist denn auch die Ansicht von Grassmann (Übersetzung 2, 447), der das Lied als metrisch verwahrlost und den Text als verderbt bezeichnet. Wie weit das richtig ist, wird eine Behandlung der Strophen 10—12 zeigen. Sie lauten:

10. *Açvínor asanaṃ rátham*
*anaçvâṃ vâjínîvatoḥ*
*ténâhâṃ bhûri câkana*

11. *ayáṃ samaha mâ tanu*
*ûhyâte jánâṅ ánu*
*somapéyaṃ sukhó ráthaḥ*

12. *ádha svápnasya nír vide*
*(á)bhuñjataç ca revátaḥ |*
*ubhá tá básri naçyataḥ ||*

Durchliest man diese Strophen, ohne sich um die Übersetzungen von Grassmann, Ludwig und Benfey, B.B. 7, 288 f. zu kümmern, so wird man leicht erkennen, dass sie eine *dânastuti* enthalten. Freilich ist diese eigener Art. Niemand wird im Ernste besonders erbaut davon sein, wenn er einen Wagen ohne Pferde *(rátham anaçvám)* geschenkt erhält; das ausdrücklich rühmend hervorzuheben, konnte dem trefflichen Kakšîvant nicht in den Sinn kommen. 1, 126, 3 rühmt er sich, von Svanaya zehn mit Stuten bespannte Wagen erhalten zu haben. In 5, 27, 2 werden als Geschenk *hárî yuktá sudhúrâ* genannt, 6, 47, 24 *dáça ráthâḥ práštimantaḥ*, 7, 18, 22 *dvá ráthâ vadhúmantâ*, 8, 25, 22 ein *rátho yuktáḥ*, 10, 33, 5 drei Stuten am Wagen *(haríto ráthe tisráḥ)*. Öfter werden Pferde allein genannt (Ludwig 3, 273 ff.), Wagen ohne Pferde als etwas Besonderes aber nirgends. Die dânastuti ist also ironisch und das wird ganz zweifellos durch die Nebeneinanderstellung von *anaçvám vâjinîvatoḥ*: »Von den Açvins erhielt ich einen Wagen ohne Pferde, von ihnen den stutenreichen; der hat mir viel Freude gemacht.« Natürlich ist das letztere auch nur malitiös. Über *tanu* in Strophe 11 sind die wunderlichsten Ansichten aufgestellt worden. Ludwig (Infinitiv § 112) meint, *tanu* stehe für die 3. Sing. Praes. Act., und diese Erklärung wiederholt er RV. 4, 42. Der Wurzel giebt er die Bedeutung »ziehen«, bemerkt aber, dass diese Bedeutung sonst unerhört und daher sehr auffallend sei. Delbrück (Verbum p. 40), Whitney § 704, Grassmann (s. v. *tan*) und Benfey l. c. fassen das Wort als 2. Sing. Imp. Act. und Grassmann übersetzt: »Lass du [o Wagen] mich überall hindringen.« Das ist sprachlich völlig unmöglich, ganz abgesehen davon, dass der plötzliche Wechsel der Person hier sehr störend wäre, wenn er auch vorkommt.[1] Grassmanns Erklärung ist um kein Haar besser als die von Sâyaṇa, der *tanu* mit *vistâraya* = *samṛddhaṃ kuru* erläutert, eine Erklärung, der sich Benfey angeschlossen hat, indem er übersetzt: »mach mich gross«. Der Sinn zeigt, dass *tanu* keine Verbalform ist; es ist Voc. sing. zu *tanū*, dem Femininum zu *tanu*,

[1] Z. B. 6, 18, 10. 7, 3, 2. 4. 7, 1. 19, 1. 46, 2. 57, 1. 9, 108, 6. 10, 73, 1.

und Kakšîvant redet seine Frau an. Auch dem Liede 1, 126 hat er eine Verewigung seiner Frau angehängt, die nach 1, 51, 13 *Vṛcayâ* hiess und klein *(árbhâ)* war.

Viel grössere Schwierigkeiten macht *ûhyâte*. So habe ich mit dem Padapâṭha geschrieben. Sâyaṇa setzt die Form = *uhyate* und erläutert sie mit *Açvibhyâṃ nîyate*. Grassmann hat ohne weiteres *uhyâte* angenommen und dies als 3. Sing. Conj. Praes. Pass. zu √*vah* gefasst; Delbrück (Verbum p. 240) ist unsere Form und *ûhyâthe* 4, 56, 6 unklar; bei B.-R. und Whitney (Roots p. 13) fehlt sie unter 1 *ûh*. Dass die Form kein Passiv ist, zeigt der Sinn an beiden Stellen ganz klar. In unserer Strophe hängt von *ûhyâte* ab *mâ,* in 4, 56, 6 von *ûhyâthe* der Acc. *ṛtám* und Strophe 7 *sâdhathas táranti pipratî ṛtám* zeigt, dass *ûhyâthe* zu *ûh* »vorwärts bringen, befördern« gehört. Dem Accente nach wären beide Formen Passiva, und da sowohl das Passiv wie die 4. Conjugation stets consonantisches *ya* haben, so müsste das conjunctivische *â* an beiden Stellen in *a-a* gespalten werden, um das Metrum richtig zu stellen. Gegen die Zugehörigkeit zur 4. Conjugation spricht ausser dem Accente auch, dass *ûh* sonst nicht dieser Conjugation folgt. So bleibt nichts übrig, als in *ûhyâte* eine defektive Schreibung für *ûhiyâte* oder *ûhîyâte* anzunehmen und darin ein Denominativum von **ûhi* oder **ûhi* (Benfey § 392 ff., Whitney § 1155, 1) zu sehen, gebildet wie *arâtiyá-* oder *arâtîyá-, janiyá-* u. s. w. (Delbrück § 192, Whitney § 1061). Die active Bedeutung des Mediums findet ihre Parallele in *ukšánte, turayante* 2, 34, 3; *mṛgáyante* 8, 2, 6; *arthayethe* 10, 106, 1; *išaṇayanta* 10, 67, 8; *prathayasva* 10, 140, 4 (Götting. gel. Anz. 1884 p. 513). Auch *ajeta* 1, 129, 6 ist zu vergleichen. 4, 56, 6 ist also zu übersetzen: »möget ihr immerdar die Ordnung fördern« und unsere Stelle: »Der wird mich, o schlanke, irgendwie zu den Menschen zum Somatrinken fortschieben, der schöne Wagen.« Die Bosheit liegt hier zunächst in *samaha*. Pferde habe ich nicht bekommen, sagt Kakšîvant; aber der Wagen wird mich schon irgendwie fortbringen. Auch in dem Gebrauch von *ûhiyá-* = √*ûh* »fortschieben« sehe ich Absicht.

Ferner liegt Ironie in *somapéyam*. Das Wort wird sonst nur von Göttern gebraucht. 2, 18, 4—6 wird Indra aufgefordert, mit 2, 4, 6 u. s. w. bis hundert Pferden an schönem Wagen zum Somatrinken zu kommen; 7, 24, 3; 8, 6, 45 und sehr oft sonst (Grass-

mann s. v. *sómapiti* ff.) wird er gebeten, mit seinen Rossen zum Somatrinken herbeizufahren. Darauf anspielend sagt Kakšîvant: »Ich werde mit meinem pferdelosen Wagen wie ein Gott mit schnellen Rossen zum Somatrinken zu den Menschen geschoben werden.« Die 12. Strophe giebt die Moral. *nír vide* muss natürlich als 1. Sing. gefasst werden, nicht als 3. Sing., wie Grassmann und Ludwig thun. Es bedeutet hier nichts anderes als was *vid* mit *nis* im klassischen Sanskrit bedeutet: »Überdruss, Ekel empfinden«, »nichts wissen wollen von«. *svápna* aber bedeutet hier nicht »Schlaf«, sondern »Traum«, wie die Anukramaṇî angiebt. *ábhuñjan revãn* wörtlich »ein nicht geniessender Reicher« ist = »ein Reicher, der nichts aufwendet«, »ein geiziger Reicher«, »ein reicher Geizhals«. *básri* erklärt Sâyaṇa mit *kšípram* »schnell« und das scheint das Wort ja zu bedeuten. Strophe 12 übersetze ich demnach: »So will ich denn *(ádha)* nichts wissen von einem Traume und einem reichen Geizhals. Die beiden werden schnell zu nichts.« Wer sich auf Träume verlässt und wer glaubt, dass ein reicher Geizhals ein Lied ordentlich bezahlen wird, der, sagt Kakšîvant, wird bald einsehen, dass er sich darin sehr irrt. Damit sind die drei Strophen in einen Zusammenhang gebracht und die letzte rechtfertigt die Auffassung der beiden ersten.

Oldenberg hat (ZDMG. 39, 83 ff.) sich mit vollem Rechte gegen die Ansicht gewendet, dass die dânastutis späte Zusätze von »Sängern einer jüngeren Zeit« (Kaegi) seien. Sie stehen überall mit dem vorhergehenden Liede in irgend einer Beziehung und sind für uns oft wertvoller als das Lied selbst. In unserer dânastuti nennt Kakšîvant den Geizhals nicht mit Namen,[1] sondern richtet seine Anklage gegen die Açvins selbst. Wenn man nun den Anfang von 1, 120 erwägt: *kã râdhad dhótrâçvinâ vâṃ kó vâṃ jóša ubháyoḥ | kathã vidhâty ápracetâḥ ||* »Welches Preislied, o Açvins, kann euch gewinnen, wer gefällt euch beiden? Wie kann (euch) ein Einfältiger verehren?«, ferner in Strophe 2 die Worte *nũ cin nú márte ákrau* »wollt ihr denn gar nichts für die Menschen thun?« und in Strophe 3 die Worte *tã no vidvãṃsâ mánma vocetam adyá* »lehrt ihr, die ihr es versteht, uns das Lied (das euch

[1] Die Worte *prá yã ghóše bhṛgavâṇe ná çóbhe* möchte ich übersetzen: »(Das Lied mit dem Pajriya euch verehrt) welches erschallt *(prá ghóše)* wie bei Bhṛgavâṇa Çobha.«

genehm ist) heute«, so wird es wahrscheinlich, dass das Lied 1, 120 nicht dasjenige ist, wofür Kakšîvant den Wagen ohne Pferde empfing, sondern dass es nach Empfang des Lohnes gedichtet wurde. Je öfter ich die klaren Stellen des Liedes durchlese, um so deutlicher tritt mir eine Verschnupftheit des Dichters daraus entgegen. In Strophe 1 *ápracetâḥ*, in 2 *ávidvân*, *ácetâḥ*, *ákrau*, in 4 *pâkyâ* einerseits, andrerseits in 2. 3 *vidvâṃsâ*, in 3 gar zweimal, in 4 *devân*, in 9 die nicht misszuverstehende Hindeutung auf Geld und Kühe, alles das scheint mir nicht absichtslos. Vermutlich hat Kakšîvant für eines der Lieder 1, 116—119, voraussichtlich für das letztere, möglicherweise auch für alle zusammen, den geringen Lohn empfangen und unser Lied 1, 120 ist eine Art Anklage der Açvins. Daher auch das schlechte Metrum. Auch mir sind einige Stellen des Liedes dunkel, aber von Verderbnissen des Textes finde ich keine Spur; auch das Metrum wird also nicht »verwahrlost« sein. Die Açvins haben den Dichter schlecht belohnt, er bezeigt ihnen seinen Dank in kurzen, abgebrochenen Versen, die seinen Ärger andeuten, seine Stimmung wiederspiegeln sollen.

Ganz anders freilich haben die Inder das Lied gedeutet. Nach Aitar. Brâhmaṇa 1, 21, 5 ff. (cfr. Kaušîtaki Brâhmaṇa 8, 5: *prâṇo vâ akûdhrîcyaḥ*) sind die Strophen 1–9 das Eingeweide des Opfers und weil das Eingeweide von verschiedener Stärke ist, dünner und stärker, so sind auch die Strophen metrisch ungleich. Durch sie habe Kakšîvant die liebe Wohnstätte der Açvins erreicht und die höchste Welt errungen. — Ebenso wenig wie diese Deutung taugt Benfeys künstliche Auffassung.

Unsere dânastuti steht nicht vereinzelt da; ironisch ist auch die dânastuti 8, 70, 13—15. Puruhanman fordert seine beiden Mitsänger auf: »Freunde, wünschet Begeisterung, damit wir das Lob des Çara zustande bringen, der ein freigebiger, nicht karger Herr ist. Von vielen mit Opferstreu versehenen Sängern wirst du geziemend *(samaha)* gepriesen werden, wenn du ihnen so (wie uns) die Kälber je einzeln schenkst, o Çara. Der noble Sohn des Çûradeva hat uns dreien ein Kalb, es am Ohre fassend, zugeführt, er der Herr, wie man eine Ziege (herbeiführt), damit (die Jungen) an ihr saugen.« Ludwig 5, 175 hat hier richtig den Hohn herausgefühlt, während Grassmann 1, 564 und Zimmer, Altind. Leben

p. 230 das Lob ernsthaft nehmen. Der Haupteffekt liegt in Strophe 14, die Ludwig wie Grassmann gründlichst missverstanden haben. Puruhanman will sagen: Wenn du, o Çara, es immer so machst wie mit uns, dass du je drei Sängern ein Kalb schenkst, dann wirst du bei deinem grossen Reichtum an Kälbern freilich viele Lobsänger haben, die dich preisen werden, aber frage nur nicht, wie *(samaha)*. Wie in 1, 120, 11 so steht also auch hier *samaha* ironisch. Schwierig sind die Worte *ajãṃ sûrir ná dhãtave* in Strophe 15. Ludwigs Übersetzung: »Als Sûri eine Geiss zum Melken« mit der Erläuterung: »es scheint, dass die vielen Kälber aus einem Kalbe und einer Ziege bestanden« (5, 175) scheitert an *ná*, das nie »als« heisst und an Strophe 14, wenn sie richtig verstanden wird. Grassmanns Übersetzung »Wie ein Opferherr die Ziege, damit sie Milch gebe«, ist im Widerspruch mit der sonstigen Bedeutung von √*dhâ* und entbehrt des Sinnes. Gleiches gilt von Zimmers Übersetzung: »Wie ein Opferer eine Ziege zu milchen«. √*dhâ* bedeutet nur »saugen«. Der Infinitiv kommt noch an zwei Stellen vor; 1, 164, 49 *yás te stánaḥ . . . tám ihá dhãtave kaḥ* »die Brust, die du hast, die reiche (uns) hierher, damit wir daran saugen« und 10, 115, 1: *ná yó mâtárâv apyéti dhãtave* »(des Kindes) das nicht zu den Müttern geht, um an ihnen zu saugen«. Er wird also auch hier nichts anderes bedeuten. Wörtlich übersetzt würde die Stelle lauten: »er hat uns dreien ein Kalb zugeführt, wie ein Herr eine Ziege, damit man an ihr sauge«. Das ist Unsinn. *sûríḥ* gehört in den vorhergehenden Stollen und *ná* gehört zu *ajãm*. Die Stellung *ajãm ná sûrir dhãtave* würde den Schluss — — ∪ – – ergeben haben, während er regelmässig ∪ — ∪ — ist; daher die Umstellung. *ná* steht auch sonst zuweilen nicht direkt hinter dem Worte, zu dem es gehört. So z. B. 5, 36, 2: *rúhat sómo ná párvatasya pṛṣṭhé* für *rúhat sómaḥ pṛṣṭhé ná párvatasya*. Auch hier war das Metrum die Ursache der Umstellung; cfr. Geldner, B. B. 11, 330. Der Sinn ist nun klar. Er, der Herr, sagt Puruhanman hat uns dreien ein Kalb zugeführt, damit wir daran unsere Freude haben, so wie die Jungen einer Ziege sich freuen, wenn man ihnen die alte Ziege zuführt, damit sie daran saugen sollen. Es liegt einer von den kurzen, unausgeführten Vergleichen vor, die der Inder sofort verstand, die aber für uns nicht immer gleich deutlich sind. Die

Parallele ist hier: *ânayad vatsaṃ nas tribhyo* [*bhojase*] . . . *ajâṃ na* [*ajapotakebhyo*] *dhâtave*. Im ersten Gliede ist also zur Vollständigkeit des Vergleiches aus *dhâtave* ein sinnentsprechender Infinitiv zu ergänzen, im zweiten zu dem Dativ *nas tribhyaḥ* ein sinnentsprechender Dativ. Solche unausgeführte Vergleiche hat man bisher zu wenig beachtet; manche dunkle Stelle wird durch richtige Auflösung des Vergleiches sofort klar. Einige andere Fälle dieser Art kommen später zur Sprache. Sieh Index.

Ausser unserem Liede 1, 120 bietet nur noch 8, 46 eine gleiche Fülle eigenartiger Metra. Grassmann ist mit diesem Liede sehr willkürlich verfahren. Er erklärt es als aus verschiedenen Liedern zusammengesetzt und hat versuchsweise drei Lieder ausgesondert. Strophe 1—3. 6. 7. 10 bilden nach ihm das erste Lied, und um ein einheitliches Metrum zu gewinnen, streicht er in Strophe 7 die Worte *purûvásuṃ mádâya hárayaḥ sutám* als Glosse, ohne uns zu sagen, wozu sie denn eigentlich Glosse sein sollen. Der Text bietet zu dieser Annahme auch nicht den geringsten Anhalt. Das zweite Lied wird nach Grassmann gebildet durch Strophe 8. 9. 11. 12 und ist wie das erste an Indra gerichtet. Um Strophe 8 einzurenken, ergänzt er *pṛtanâsu* vor *svàr*, eine herzlich schlechte Conjectur. Das dritte Lied endlich ist an Vâyu gerichtet und wird gebildet durch Strophe 25—28. Die Willkürlichkeit eines Teiles schon dieser Annahmen liegt so auf der Hand, dass es nutzlos wäre, länger dabei zu verweilen. Bis jetzt hat noch niemand auch nur Umstellungen einzelner Strophen irgendwie bewiesen, geschweige denn eine derartige Zertrümmerung alter Lieder. Oft genug sind mehrere Lieder zu einem zusammengefasst, zuweilen auch ein Lied in mehrere gespalten worden; aber dann stehen die Lieder einfach hintereinander. Auch das wird niemand leugnen, dass zuweilen einzelne Strophen interpoliert worden sind. Mehr aber ist nicht nachzuweisen. In unserem Liede giebt uns einen sicheren Anhalt zur Kritik die doppelte dânastuti, einmal Strophe 21—24 und dann 29—33. Die Strophen 1—20 sind mit Ausnahme von 4. 5 an Indra gerichtet, 25—28 an Vâyu. Auf Grund dieses doppelten Kriteriums, Unterbrechung durch die dânastuti und verschiedene Gottheit, können wir mit Sicherheit annehmen, dass, wie Grassmann gethan hat, die Strophen 25—28 als ein Lied für sich auszusondern sind. Schwieriger ist die Frage mit 1—20. *tám* in Strophe 6

schliesst sich an *yásya* in Strophe 3 an und da Strophe 4. 5 ausserdem den Zusammenhang unterbrechen, indem sie nicht an Indra gerichtet sind, so werden sie interpoliert sein. Dass diese Strophen »vorzüglich in den Context passen«, leuchtet mir ebensowenig ein, wie dass »Grassmanns Verfahren die Gedankenlosigkeit und Oberflächlichkeit seiner Kritik vortrefflich illustriert« (Ludwig 5, 163). Im Gegenteil, soweit ist Grassmann vollkommen im Rechte. Er wird auch recht haben 1—3. 6. 7 als erstes Lied abzusondern. Dass 7 ein abweichendes Metrum hat, beweist gerade, dass diese Strophe den Schluss eines Liedes bildet. Das zweite Lied würde ich Strophe 8—13 umfassen lassen. Strophe 10 wird durch 11 vorausgesetzt und das abweichende Metrum ist allein kein Grund, die Strophe auszuscheiden. Die Strophen 8—13 haben im ganzen noch ein einheitliches Metrum, wenigstens im Vergleich zu 14—20. Für diese Strophen giebt die Anukramaṇikâ p. 30 der Reihe nach als Metren an: Pipîlikamadhyâ, Kakubh nyaṅkuçirâ, Virâj, Jagatî, Uparišṭâdbṛhatî, Bṛhatî, Višamapadâ. Hier beginnen die Willkürlichkeiten Grassmanns. Er meint (1, 561), dass zwischen den von ihm reconstruierten Liedern ganz unmetrische Stücke eingeschaltet und auch viele der übrigen durch späte Zusätze vermehrt seien, namentlich auch durch Glossen, die in den Text eingedrungen wären. Solche Glossen hat er aus Strophe 17. 18. 20 zusammengestellt: 1, 588. Die Ähnlichkeit dieses Abschnittes 14—20 mit 1, 120, 1—9 springt sofort in die Augen. Hier wie dort ein »metrisch verwahrloster« Text d. h. ganz auffallende, oft abgebrochene Metren, hier wie dort unmittelbar sich anschliessend eine dânastuti. Mit 14 fängt deutlich ein neues Lied an, in dem Indras Freigebigkeit überschwänglich gepriesen wird; den Gipfel bildet die letzte Strophe 20: *sánitaḥ súsanitar úgra cítra cétišṭha sūnṛta, prâsâhâ samrâṭ sáhurim sáhantam bhujyúm vâjeṣu pūrvyam.* Mit Grassmann hier *sánitaḥ*, *cítra*, *sáhantam* als Glossen auszuscheiden, heisst den Charakter des Liedes verkennen. Deutlich liegt eine Steigerung des Ausdrucks vor und der Schluss giebt den Grund der Begeisterung. Grassmann übersetzt: »Mit Allgewalt, o Oberherr, machtest du siegreich den [siegenden] Bhudschju, der in den Kämpfen der erste ist«; Ludwig: »Der du über Sieg vollständig gebietest, siegenden Reichtum, überwältigenden, genussreichen, der [selbst] bei Thaten der Kraft die erste Bedingung

[bring uns]«. Im Commentar (5, 164) dagegen will er *prâsáhâ* als Gen. plur. und *bhujyú* als Eigennamen fassen. Beide haben übersehen, dass dieselbe Phrase *bhujyúṃ vâjeśu pûrvyam* auch 8, 22, 2 steht; dort ist sie vom Wagen der Açvins gebraucht. Dieser heisst 1, 34, 2 *madhuvâhana,* 10 *ghṛtávant;* 1, 118, 10. 7, 67, 3. 71, 3. 4 *vásumant.* Folglich gehört *bhujyú* zu √*bhuj* »geniessen« und bedeutet »reich« oder »Reichtum besitzend«. Dazu stimmt *vâjeśu pûrvyam* »den an Reichtümern ersten, vorzüglichsten«. So auch 8, 46, 20. Es ist zu übersetzen: »O Spender, schöner Spender, gewaltiger, glänzender, glänzendster, herrlicher (?), du, o Allherrscher, [übertriffst] gewaltig den starken, den kräftigen, den reichen, der an Reichtum der erste ist.« Aus *prâsáhâ* ist ein *prá sahasi* zu ergänzen, worüber unten. Der Dichter Vaça Açvya bezeichnet Indra als den reichsten Gott und zugleich den freigebigsten und die Worte *sánitar súsanitar* enthalten die Wurzel *san,* die in den dânastutis die Dichter am häufigsten von sich gebrauchen: 1, 120, 9. 126, 3. 5, 30, 14. 6, 47, 23. 8, 25, 22. 24. 46, 22. 29. 68, 17. Unter weiterer Berücksichtigung von *dadíḥ* und *nûnám átha* in 15, von *nûnám áty átha* in 16, *ấ bhara rayím* und *codayanmate* in 19 möchte ich die Vermutung aussprechen, dass 1—3. 6. 7 und 8—13 die Lieder sind, die Vaça Açvya für Pṛthuçravas Kânîta auf Bestellung dichtete, 14—20 dagegen sein Loblied auf Indra ist, damit dieser den Vaça freigebig stimme *(codayanmate).* Es ist gedichtet (oder wird als gedichtet gedacht) in der Zeit als Vaça noch nicht den Lohn erhalten hatte und in Aufregung und Erwartung war. Daran schliesst sich dann die nach Empfang des Lohnes gedichtete dânastuti. So erklärt sich das wechselnde und eigenartige Metrum in Übereinstimmung mit 1, 120. — Über eine ähnliche »verschiedene Stadien desselben Vorgangs« annehmende Erklärung von 10, 59, 8 ff. und 10, 60 vergleiche man Oldenberg, ZDMG. 39, 90.

Als lexikalischer Gewinn ergiebt sich aus der vorgetragenen Auffassung von 1, 120, 10 die Sicherstellung der Bedeutung »stutenreich« für *vâjínîvant.* Diese Bedeutung hat Roth aufgestellt; sie ist abgelehnt worden von Grassmann, der das Wort mit »gabenreich« erklärt und behauptet, die Bedeutung »rossversehen« sei an den meisten Stellen nicht zulässig. Der Gegensatz *ánaçva — vâjínivant* beweist, dass Roth vollkommen recht hat, wie ja Grass-

mann überhaupt fast immer sehr unglücklich ist, wo er von Roth abweicht. Die Bedeutung ist ganz zweifellos an allen Stellen, an denen *vâjinîvant* Beiwort der Açvins, der Ušas, des Indra ist, ferner 7, 69, 1, wo der *rátho vâjinîvân* den *rátho vadhûmân* 1, 126, 3. 7, 18, 22 neben sich hat (ZDMG. 35, 712 f.) und 1, 122, 8 in *vâjinivân sûríḥ*, wo das daneben stehende *áçvâvataḥ*, wie an unserer Stelle, beweisend eintritt. Zweifelhaft könnte man nur sein an den Stellen, wo *vâjinîvant* Beiwort der Sarasvatî (1, 3, 10. 2, 41, 18. 6, 61, 3. 4. 7, 96, 3) und der Sindhu (10, 75, 8) ist. An zwei dieser Stellen 1, 3, 10 und 6, 61, 4 finden wir die Verbindung *vãjebhir vâjinîvatî* und da *vãja* nie »Ross« bedeutet (sieh Index), so scheint auch für *vâjinîvatî* die Bedeutung »stutenreich« nicht annehmbar zu sein. 10, 75, 8 ferner steht neben *vâjinîvatî* das Beiwort *sváçvâ*; es würde also eine Tautologie vorliegen. Mit Zimmer (Altind. Leben p. 5 ff.) sehe ich in der Sarasvatî nach dem Vorgange Roths den Indus. Das Land um den Indus ist aber dasjenige, aus dem Indien von jeher die besten einheimischen Pferde bezog und noch heut bezieht (Zimmer p. 291. Lassen, Ind. Altertumskunde 1,[2] 352); der Indus kann also sehr wohl »stutenreich« genannt werden. Wenn die Sarasvatî 6, 61, 6 *vãješu vâjinî* genannt wird, so folgt daraus durchaus nicht, dass *vâjinî* = *vâjinîvatî* ist. Aufklärung giebt 10, 75, 9:

*sukháṃ ráthaṃ yuyuje Sindhur açvinaṃ*
*téna vãjaṃ sanišad asmínn âjáu*

»einen schönen Wagen mit Pferden hat der Indus angespannt; damit gewann er den Preis in diesem Wettlauf.« Es ist daraus klar, dass es sich bei der Zusammenstellung von *vãja* und *vâjinîvatî* in 1, 3, 10 und 6, 61, 4 nur um ein Wortspiel handelt dem Gleichklang zuliebe, wie 1, 48, 16 *vãjair vâjinîvati* von der Morgenröte gesagt ist. *vãješu vâjin* (1, 4, 8. 9. 130, 6. 176, 5. 8, 46, 15. 9, 65, 11) heisst »im Wettlauf siegreich« und solche pleonastische Ausdrücke sind im Veda besonders beliebt; so findet sich 3, 61, 1 *vãjena vâjini* »reich an Gut« von der Morgenröte gebraucht. Zahlreiche andere Beispiele hat Bollensen gesammelt ZDMG. 22, 605 f., denen hinzugefügt seien 1, 15, 7. 96, 8 *draviṇodã drávinasaḥ*; 1, 21, 1 *sómaṃ somapãtamâ*; 5, 10, 4 *çúšmebhiḥ çušmíṇaḥ*; 6, 69, 3 *madapatî madânâm*; 7, 83, 8 *dhiyã dhîvantaḥ*; 9, 28, 5 *viçvâ dhãmâni viçvavid*; 10, 166, 1 *gópatiṃ gávâm*. Freier sind: 1, 101, 4 *yó*

*áçvânâṃ yó gávâṃ gópatiḥ*; 5, 43, 9 *vājasya draviṇodā*; 10, 15, 9 *stómatašṭâso arkaíḥ*. Aus dem AV. habe ich aufgezeichnet: 1, 31, 1—3 *ãçânâm âçâpâlãḥ*; 4, 22, 3 *dhánapatir dhánânâm, viçãṃ viçpátiḥ*; 7, 73, 8 *vasupátnî vásûnâm* (aus RV.); 10, 1, 21 *prajãnâṃ prajãvatî*; 11, 2, 28 *paçûnãṃ paçupátiḥ*; 19, 55, 3. 4 *vásor vasor vasudãḥ*. Aus der TS. sind einige Fälle: 1, 2, 11, 1. 3, 4, 3 *vratãnâṃ vratápatiḥ*; 1, 8, 14, 2 *kšatrãṇâṃ kšatrápatiḥ*; 7, 4, 12, 1 *nidhînãṃ nidhipátim*. Ich übersetze daher 1, 3, 10: »Die glänzende Sarasvatî, die stutenreiche, möge mit Kraft (d. h. »ungestüm«, »leidenschaftlich gern«) unser Opfer wollen, die weise«; und 6, 61, 4: »Es beschütze uns die göttliche Sarasvatî, die stutenreiche, mit Kraft, die Beförderin unserer Wünsche«.[1] Über *vãja* werde ich ausführlicher unten handeln. Wenn endlich in 10, 75, 8 in einer Strophe *sváçvâ* und *vâjínîvatî* neben einander stehen, so wird das keinen mit der Sprache des Veda Vertrauten befremden. Tautologieen dieser Art finden sich in grosser Zahl; es genügt an Verse zu erinnern wie 3, 32, 7: *vṛddhám Índraṃ bṛhántam ṛšvám ajáraṃ yúvânam* oder 3, 5, 7 *dîdyânaḥ çúciḥ pâvakáḥ* u. s. w.

## § 2.

## Ṛgveda 6, 49, 8.

*pathás pathaḥ páripatiṃ vacasyã*
*kãmena kṛtó abhy ânaḷ arkám* |

[1] *vãjebhiḥ* steht auch sonst noch adverbial. So 6, 45, 29 *vãjebhir vâjayatãm* »(der Lobsänger) die mit Kraft (d. h. ungestüm) nach Gut verlangen«. Also ganz wie in 1, 3, 10. Dann 7, 57, 5 *prá vãjebhis tirata pužyáse naḥ* »fördert uns kräftiglich, so dass wir gedeihen«. 8, 19, 18 *tá id vãjebhir jigyur mahád dhánam* »die errangen mit Kraft (i. e. in hohem Masse) grossen Reichtum«. 8, 46, 11 *dhiyo vãjebhir âvitha* »du hast (unsere) Gebete kräftiglich gefördert«, also wie oben 6, 61, 4. Dann 9, 18, 6 *vãjebhir áršati* »er fliesst kräftiglich«. Ausgegangen ist dieser Gebrauch von Stellen wie 4, 22, 3. 6, 32, 4: *mahó vãjebhir mahádbhiṣ ca ṣúšmaiḥ. mahó* steht hier für *mahóbhiḥ*. Es ist beachtenswert, dass nie *vãjaiḥ* adverbial verwendet wird. Genau entsprechend wird *távišibhiḥ* gebraucht. 1, 64, 5 *távišibhir akrata*; 166, 4 *távišibhir ávyata*; 2, 34, 1 *tá° arcínaḥ*; 3, 26, 4 *tá° aṇukšata*; 4, 19, 4 *ákšodayat . . . tá°* in Parallele mit *ṣávasâ*; 5, 32, 3 *jaghâna tá°*. Ferner steht adverbial *ṣávobhiḥ* 6, 17, 1 *vádhiṣaḥ . . ṣávobhiḥ* und öfter *ṣácibhiḥ* 1, 30, 15. 103, 2. 109, 7 *(avataṃ ṣácibhiḥ* wie 6, 61, 4 *vãjebhir avatu)*. Ebenso 1, 116, 22. 23. 4, 30, 6. 7, 69, 4. 8, 57, 4 u. s. w. (Grassmann s. v. *ṣácî*.) Besonders sei noch aufmerksam gemacht auf 8, 53, 6 *prá sû tirâ ṣácibhiḥ*, was beweisend eintritt für 7, 57, 5 *prá vãjebhis tirata*.

*sá no râsac churúdhaç candrágrâ*
*dhíyaṃ dhiyaṃ sîšadhâti prá Pûšâ* ||

Diese Strophe kehrt ohne Variante wieder TS. 1, 1, 14, 2. Grassmann ändert (Übersetzung 1, 580) *arkám* in *arkáḥ* und übersetzt danach:

Zum Hüter jedes Weges drang das Loblied,
das durch Begier aus Liederlust geschaffne.

Ludwig (1, 233) übersetzt: »Zu dem Behüter eines jeden Weges kam der mit Verlangen erfüllte, durch Beredsamkeit, zu Arka.« Im Commentar (4, 216) will er *kâmena kṛtám* schreiben und er bemerkt: »ob man dann mit Grassmann *arkaḥ* schreibt oder nicht ist irrelevant«. Das verstehe ich nicht; es bleibt auch völlig unklar, was sich Ludwig unter *arka* gedacht hat. Nichts zu gewinnen ist auch aus Muir, Original Sanskrit Texts 5, 179 mit Anmerkung 282 und Bergaigne, Religion Védique 2, 423 (cfr. 1, 279 Anm.). Völlig wertlos sind die Commentare von Sâyaṇa und Mâdhava und Nirukta 12, 18.

Die erste Schwierigkeit liegt in *vacasyâ*. Grassmann hat nicht beachtet, was bereits Muir erkannt hatte und auch Ludwig und Bergaigne hervorheben, dass *kâmena kṛtá* hier nichts anderes bedeuten kann als in 6, 58, 3. 4. Dort ist es ein Beiwort des Pûšan und es muss dies daher auch an unserer Stelle sein. Mithin ist Grassmanns Conjectur *arkaḥ* völlig verfehlt und seine Übersetzung ganz falsch. Was von Ludwigs Übersetzung zu halten ist, wird sich bald ergeben.

Das Lied ist an verschiedene Götter gerichtet und in Strophe 8 wird Pûšan zum ersten Male genannt. Strophe 1 beginnt: *stušé jánaṃ suvratám*, in Strophe 2 heisst es *agníṃ yájadhyai*, in Strophe 10: *gîrbhír âbhî Rudráṃ vardhayâ*. Es liegt daher nahe, das Gleiche auch in unserer Strophe zu vermuten und Strophe 4: *prá Vâyúṃ áccha bṛhatî manîšâ* erhebt die Vermutung zur Gewissheit. Wie hier ein Verbum zu ergänzen ist, so auch zu *vacasyâ* in Strophe 8. Weitere sichere Fälle dieser Art im Ṛgveda sind die folgenden. RV. 1, 14, 3:

*Indravâyû Bṛhaspátiṃ Mitrâgníṃ Pûšáṇaṃ Bhágam* |
*Âdityân Mârutaṃ gaṇám* ||

nämlich »rufe ich an«, »rufe ich herbei«. Dann 2, 1, 9:

*tvãm Agne pitáram išṭíbhir náras*
*tvãm bhrâtrãya çámyâ tanûrúcam |*

Zu ergänzen ist: »rufen sie an«. 5, 7, 1:

*sákhâyaḥ sáṃ vaḥ samyáñcam*
*íšaṃ stómaṃ câgnáye*
*váršišṭhâya kšitînãm*
*ûrjó náptre sáhasvate ||*

nämlich: »bringet dar«. 10, 1, 5:

*hótâraṃ citráratham adhvarásya .....*

»rufe ich an«, wie Ludwig richtig ergänzt. 10, 54, 1:

*tãṃ sú te kîrtíṃ maghavan mahitvã*

»will ich verkünden«. 10, 168, 1:

*Vãtasya nú mahimãnaṃ ráthasya*

»will ich besingen«. Man vergleiche auch 6, 22, 2. 49, 4. 8, 41, 2. 70, 8. Danach ist der erste Vers unserer Strophe zu übersetzen:

»Den Hüter aller Pfade (will ich) mit Beredsamkeit (preisen).« —

Zum Verständnis des zweiten Verses gelangen wir durch die Strophen, in denen, wie hier, Pûšan das Beiwort *kãmena kṛtáḥ* erhält, nämlich 6, 58, 3:

*yãs te Pûšan nãvo antáḥ samudré*
*hiraṇyáyîr antárikše cáranti |*
*tãbhir yâsi dûtyãṃ Sûryasya*
*kãmena kṛta çráva icchámânaḥ*

und 6, 58, 4:

*Pûšã subándhur diváṃ ã pṛthivyã*
*iḷás pátir maghávâ dasmávarcâḥ |*
*yáṃ devãso ádaduḥ Sûryãyai*
*kãmena kṛtáṃ tavásaṃ sváñcam ||*

Die erste dieser Strophen findet sich auch MS. 4, 14, 16. TBr. 2, 5, 5, 5. 8, 5, 3 (hier nur der Anfang). Die MS. liest *dûtyám*, das TBr. *hiraṇmáyîr* und *yãbhir*, beide Texte *kṛtáḥ* statt *kṛta* des RV., eine Lesart, die weitaus den Vorzug vor der des RV. verdient und mir als die ursprüngliche erscheint. Der Vocativ ist ganz ungeeignet. Die zweite Strophe erscheint auch MS. 4, 14, 16. TBr. 2, 8, 5, 4. Das TBr. liest *táṃ* für *yáṃ*.

Sâyaṇa erzählt im Commentar zu ṚV. 6, 58, 3, dass Sûrya einst mit den Göttern ausgezogen sei, um die Asurâs zu töten. Da wurde Sûryâ, seine Frau, nach ihrem Manne sehnsüchtig und Sûrya schickte ihr den Pûšan. Deshalb werde Pûšan hier gepriesen. Im Commentar zu derselben Strophe im TBr. 2, 5, 5, 5 erzählt er dagegen abweichend, Sûrya sei von dem Asura Svarbhânu in Dunkel gehüllt worden und habe der darüber betrübten Sûryâ den mit Strahlen versehenen Pûšan geschickt. Er fügt dann hinzu: *tad idam âkhyânaṃ çâkhântare draštavyam | tathâ ca sûkte 'py âmnâyate | taṃ devâso adaduḥ Sûryâyai* || »Diese Legende ist in einer andern çâkhâ nachzusehen. Und sie wird auch in dem Liede folgendermassen erwähnt: ‚Ihn gaben die Götter der Sûryâ'.« Die Legende, die Sâyaṇa im Sinne hat, steht ṚV. 5, 40, 5—9. Im Commentar zu 6, 58, 4 erklärt er die Worte *yáṃ devâso ádaduḥ Sûryâyai* wieder ganz anders. Hier bringt er sie in Verbindung mit ṚV. 10, 85, 14 und meint, die Götter hätten den Pûšan der Sûryâ gegeben, damit er für sie die Açvins wähle *(Açvinor varaṇâya)*. Es ist also ganz klar, dass Sâyaṇa keiner alten Tradition folgt, sondern willkürlich sich Erzählungen erdichtet hat. Sein Commentar ist also auch hier wertlos und wir müssen versuchen, ohne ihn den alten Mythus aufzuhellen, den der ṚV. andeutet.

Unsere Aufgabe ist klar zu legen, in welchem Verhältnis Pûšan zur Sûryâ steht. Die Götter, mit denen Sûryâ im ṚV. am häufigsten in Verbindung gebracht wird, sind die Açvins. Es heisst wiederholt, dass Sûryâ die Açvins zu Gatten wählte, oder dass sie den Wagen der Açvins gern wählte, oder ihnen zu Liebe. So 1, 117, 13:

*yuvó ráthaṃ duhitâ Sûryasya*
*sahá çriyâ Nâsatyâvṛṇîta |*

»Euren Wagen, o Nâsatyâ, wählte gern[1] die Tochter des Sûrya.« 7, 69, 4:

*yuvóḥ çriyaṃ pári yóšâvṛṇîta*
*Sûro duhitâ páritakmyâyâm* ||

»Euern Wunsch wählte (i. e. erfüllte) die Tochter des Svar, als es dämmerte.« 1, 119, 5:

[1] Sieh Excurs 1.

*ā́ vāṃ patitvā́ṃ sakhyā́ya jagmúṣī*
*yóṣāvṛṇîta jényā yuvā́ṃ pátī* ||

»Euch zu Liebe (*sakhyā́ya*)[1] herbeigekommen, wählte die edle Frau eure Gattenschaft, euch zu Gatten«. 4, 43, 2: *ráthaṃ ... yáṃ Sū́ryasya duhitā́vṛṇîta* »den Wagen ... welchen die Tochter des Sûrya wählte«. 1, 118, 5:

*ā́ vāṃ ráthaṃ yuvatís tiṣṭhad átra*
*juṣṭvī́ narā duhitā́ Sū́ryasya* ||

»Dort bestieg euren Wagen, o ihr Männer, die junge Frau, die Tochter des Sûrya, euch zu Liebe.« An anderen Stellen wird nur gesagt, dass entsprechend dem Willen der Açvins Sûryâ den Wagen derselben bestieg oder überhaupt nur, dass sie den Wagen bestieg und die Açvins mit ihr fuhren (Muir 5, 236. Myriantheus, Die Açvins oder Arischen Dioskuren. München 1876 p. 36 ff. Bergaigne 2, 486 ff.).

Etwas weiter führt uns 8, 22, 1:

*ó tyā́m ahva ā́ ráthaṃ*
*adyā́ dā́ṃsiṣṭhaṃ ū́taye* |
*yā́ṃ Açvinā́ suhavā́ rudravartanī́*
*ā́ Sū́ryāyai tasthátuḥ* ||

»Den sehr wunderthätigen Wagen rufe ich heut an zur Hilfe, den ihr, o Açvins, ihr gern erhörenden, auf rötlichem Pfade gehenden,[2] für die Sûryâ bestiegt.« »Für die Sûryâ« kann nichts anders bedeuten als »um der Sûryâ willen« und das bestätigt 10, 85, 15:

*yā́d áyātaṃ çubhas patī́*
*vareyā́ṃ Sū́ryāṃ ú̇pa.*

»Als ihr, o Schöne, kamt zu Sûryâ zur Freiung«, d. h. um um Sûryâ zu freien. In diesem Zusammenhange allein wird auch der erste Teil der vorhergehenden Strophe 10, 85, 14 völlig klar:

*yā́d Açvinā́ pṛcchámānāv áyātaṃ*
*tricakréṇa vahatúṃ Sū́ryāyāḥ* |

[1] *sakhyā́ya* fasse ich in demselben Sinne wie *çriyé*, *çriyā́ sahá çriyā́* in den Parallelstellen. Sieh Excurs 1.

[2] Sieh Excurs 2.

Grassmann übersetzt *pṛcchámânau* mit »voll Verlangen«, Ludwig mit »eingeladen«, erklärt aber im Commentar (5, 397) Sâyaṇas Umschreibung mit *praśṭum* für richtig. Weber (Indische Studien 5, 183) verbindet das Wort mit *vahatúm* und übersetzt: »zu heischen das Hochzeitsgeleit der Sûryâ«. Die übrigen Stellen, gleich die folgende Strophe, zeigen aber deutlich, dass der Accusativ *vahatúm* zu *áyâtam* gehört. Das beweist auch die Fassung der Verse TS. 4, 7, 15, 4 = MS. 3, 16, 5:

*yád áyâtaṃ vahatúṅ Sûryāyâs*
*tricakréṇa saṅsádam icchámânau*

Wir lernen hieraus, dass die Açvins zu einer Versammlung sich begaben. Gegenüber dem RV. macht diese Lesart einen jungen, späten Eindruck. *pracch* ist das alte Wort für »freien«, »werben«, lateinisch filiam *poscere*, *procus* (Freier), litauisch *pirszti* (jemandem zufreien), *pirszlys* (Freiwerber) (Fick, Vergl. Wörterbuch 1,[3] 148). Dies bedeutet auch *pṛcchámânau* hier und es ist zu übersetzen: »Als ihr, o Açvins, als Freier kamt auf dem dreirädrigen Wagen zur Hochzeit der Sûryâ.«

Fasst man alles dies zusammen, so kann es kaum zweifelhaft sein, dass in der alten Sage von einer Selbstwahl *(vara, svayaṃvara)* der Sûryâ die Rede war. Wie später, so wird auch in vedischer Zeit der Vater des Mädchens dazu eingeladen haben, und dies sagt uns, wie ich glaube, der RV. selbst noch in der zweiten Hälfte von 10, 85, 15:

*kvaikaṃ cakráṃ vâm âsît*
*kvà dešṭrâya tasthathuḥ*

»(Als ihr, o Schöne, kamt zu Sûryâ zur Freiung), wo war da euer eines Rad, worauf stiegt ihr (standet ihr) zur Einladung« d. h. um der Einladung Folge zu leisten. Der Dativ *dešṭrâya* steht hier genau so gebraucht wie z. B. *sumnâya* 1, 130, 6. 8, 8, 16 oder *çrušṭáye* 2, 38, 2. Den Sinn von »Befehl« hat *dešṭrá* wohl auch 10, 114, 2, was ich übersetze: »Weithin hörbar verehren die Frommen die drei Nirṛtis auf Befehl (d. h. um deren Befehl auszuführen); verstehen sie es doch.« Der Dichter spielt in 10, 85, 15 auf eine Sage an, nach der die Açvins ein Rad ihres Wagens verloren hatten und fragt, wie sie es trotzdem ermöglicht hätten, zur Brautwerbung zu kommen.

Wie die Açvins, so kam zur Selbstwahl der Sûryâ auch Pûšan. 1, 184, 3:

*çriyé Pûšann išukŕteva devã*
*Nãsatyâ vahatúm Sûryãyâḥ*

Roth s. v. *išukŕt* bemerkt, die Stelle scheine verdorben zu sein und s. v. *kar* mit *is*, dass vielleicht auch an unserer Stelle *iškŕtâ* hergestellt werden müsse; cfr. KZ. 26, 60. Grassmann übersetzt: »Die treuen Ritter kamen zu der Hochzeit der Sûryâ schön, wie mit dem Pfeil verwundend.« In den Anmerkungen (2, 509) sagt er, *pûšan* sei sinnlos; es werde statt dessen ein Verbum gestanden haben in dem Sinne: ihr kamt *(yâtam)*, erschient oder ähnliches. Wie hätte wohl aber je eine derartige Verderbnis entstehen können? Noch ungeheuerlicher ist die Übersetzung Ludwigs (1, 48): »Die ihr zur Herrlichkeit, o ihr Pûšan, von Sûryâs Hochzeitsfahrt die ausrüstenden Götter seid.« Dem Commentare nach (4, 49) fasst er mit Sâyaṇa *pûšan* als im Sinne des Duals = *pošakau* stehend und *išukŕtâ* mit Roth als eine alte Form für *iškŕtâ*, beides unmöglich. *iškŕta* ist nichts weiter als *i-skŕta* und gehört in eine Reihe mit Formen wie *irajy*, *iradh*, *iyakš*, *irasy*, *inakš*, *išan*, *išidh*. Ein *išukŕt* ist also gar nicht zu erwarten. Bartholomaes Erklärung von *iradhanta*, *irajyáti*, *irasyáti* (Arische Forschungen 2, 93 f.) ist viel zu künstlich, um wahr zu sein. *i* wird nichts anderes sein als *i* in Pâli, Prâkŕt *itthî* = Gâthâ *istrî* (zu Hemacandra 2, 130), mag auch nicht Doppelkonsonanz vorliegen.

Das Verständnis erschliesst 10, 95, 3:

*išur ná çriyá išudhér [asânã]*

»Wie ein Pfeil, der aus dem Köcher (geworfen wird) zum Glück« d. h. um das Ziel zu treffen, um den Sieg zu erlangen. Sâyaṇas Erklärung *vijayârtham* trifft hier den Sinn vollkommen, ebenso Ludwigs Übersetzung: »Wie der Pfeil zur (Sieges)herrlichkeit aus dem Köcher.«[1] Man vergleiche 6, 75, 5: *išudhíḥ .... jayati prasûtaḥ* und 10, 103, 11: *asmãkaṃ yã íšavas tã jayantu*. Für *išukŕt* wird die Bedeutung »Pfeilschütz« anzusetzen sein. Bollensen (Orient und Occident 2, 474) sieht in *kŕt* die Wurzel *kart* »schneiden«,

[1] Sieh Excurs 1.

trennt gegen den Padapâṭha *išukṛ́te va* und bezieht *išukṛ́te* als Dat. sing. zu *çriyé*, indem er annimmt, dass der Dichter die Macht der Schönheit schildere, die er darstelle als die Herzen der Männer wie ein Pfeil verwundend. Ihm hat sich Grassmann im Wörterbuche angeschlossen. Von einer Schilderung der Schönheit ist aber in dem ganzen Hymnus nichts zu finden. In seiner Übersetzung hat Grassmann diese Ansicht aufgegeben, was er aber an die Stelle gesetzt hat, entbehrt ebenso jedes Sinnes. *kart* wird, wie das PW. genügend zeigt, öfter von Pfeilen gesagt und es wäre nicht unmöglich *išukṛ́t* zu deuten als »mit dem Pfeile verwundend«. Aber ich bezweifle, dass *kart* am Ende von Compositen je in dieser Weise gebraucht worden ist; auch lässt sich das Wort schwerlich von den anderen Compositen trennen, die die Wurzel *kar* enthalten. *kar* wird von Waffen auch in anderem Sinne als dem von »verfertigen« gebraucht. *astrâṇi kurute* heisst »er übt sich in den Waffen« (PW. s. v. 1. kar. 8) und, was für uns wichtiger ist, *kṛtapuṅkha* heisst nicht »einer, der einen Pfeil gemacht hat«, sondern »einer, der im Pfeilschiessen geübt ist«, wie *kṛtahasta* »einer, der seine Hand (im Pfeilschiessen) geübt hat«. Ebenso *kṛtâstra*. *kṛtahastatayâ* Daçak. 36, 6 (ed. Bomb. 1883) wird in der Padacandrikâ mit *çikšitahastatayâ* erklärt und das Citat *çikšitaṃ kṛtam arthavad iti Bhâgurih* angeführt. Das Bhûšaṇam erklärt es mit *suçikšitatvena*. Danach kann *išukṛ́t* auch bedeuten »der sich im Pfeilschiessen übt«, »mit Pfeilschiessen abgiebt«, also »Pfeilschütz«. Die einzige Veränderung des Textes, die vielleicht notwendig ist, ist das Tilgen des Accentes von *devã́*. Das Wort ist jedenfalls Vocativ. Ich übersetze: »Zum Glück (d. h. um Glück, den Preis zu erlangen) [kamst du], o Pûšan, (und) ihr, göttliche Nâsatyâ, wie Pfeilschützen zur Hochzeit der Sûryâ«, d. h. Pûšan und die Açvins kamen zur Hochzeit der Sûryâ ebenso begierig den Preis (die Sûryâ) zu erlangen, wie Pfeilschützen beim Wettschiessen (*çriyé* hier und 10, 95, 3). *išukṛ́teva* bezieht sich dem Sinne nach auf Pûšan und die Açvins, hat sich aber in der Form nach dem ihm folgenden Worte *devã́* gerichtet. Übrigens kann es, wie ZDMG. 35, 720 f. zeigt, sehr wohl = *išukṛ́tas iva*, also als Nom. plur., gefasst werden. Aber nötig ist diese Annahme nicht. Das tertium comparationis liegt also in *çriyé*, das deshalb auch nachdrucksvoll an den Anfang der Strophe gestellt

ist. Gemeint ist damit der Preis des Wettbewerbes, der Siegespreis. Über den unausgeführten Vergleich, sieh oben p. 6 f., über eine andere Auffassung der Strophe Geldner, B.B. 11, 329. Dass auch in andern als den oben (p. 12 f.) angeführten Fällen im RV. ein Verbum zu ergänzen ist, ist sicher. Als unzweifelhaft habe ich aufgezeichnet: 1, 189, 3:

*púnar asmábhyaṃ suvitāya deva*
*kṣāṃ viçvebhir amṛtebhir yajatra* |

nämlich »gieb«, »verschaffe«. Ludwig will *deva* in *dehi* verändern, ohne jede Not. 2, 6, 5:

*sá no vṛṣṭíṃ divás pári*
*sá no vājam anarvāṇam* |
*sá naḥ sahasríṇīr iṣaḥ* ||

nämlich: »gieb«. 6, 22, 10:

*ā saṃyátam Indra ṇaḥ svastíṃ*
*çatrutūryāya bṛhatīṃámṛdhrām* |

nämlich: »gieb«. 7, 60, 9:

*urúṃ Sudāse vṛṣaṇā u lokám*

nämlich: »schaffet«. 8, 35, 19—21:

*sajóṣasā Uṣásā Sūryeṇa ca*
*Áçvinā tiróahnyam* |

nämlich: »kommt« oder »trinkt«. 8, 46, 20:

*prāsáhā samrāṭ sáhurim*

nämlich: »bewältigst«, »übertriffst du«. Oben p. 9. 9, 16, 1:

*prá te sotāra oṇyò*
*rásaṃ mádāya ghṛṣvaye* |

nämlich: »sandten« (Grassmann) oder »lassen gehen« (Ludwig). 9, 52, 4:

*ní çúṣmam indav eṣāṃ*
*púruhūta jánānām* |

nämlich: »brich«, »vernichte«, »wirf nieder«. 10, 93, 8:

*ā te hárī jūjuvānásya vājínā*

nämlich: »mögen kommen« (Grassmann, Ludwig). Ich sehe dabei ganz ab von Fällen wie 2, 28, 7:

*mã no vadhair Varuṇa yé ta iṣṭáu*
*énaḥ kṛṇvántam asura bhrîṇánti |*

Wie in vier der angeführten Beispiele die Praeposition, in dem ersten *púnar,* in 8, 46, 20 *prâsáhâ,* so weist in unserem Falle der Dativ *çriyé* auf das Verbum genügend hin. Ausserdem wird durch das *vacyánte* des folgenden Verses die Ergänzung des Verbums wesentlich erleichtert. Gerade *çriyé* zeigt, dass 1, 184, 3 zu der Legende gehört, die uns beschäftigt. In gleichem Zusammenhange steht 1, 116, 17:

*sám u çriyã Nâsatyâ sacethe*

1, 117, 13: *sahá çriyã,* 6, 63, 5: *çriyé,* 7, 69, 4: *çriyam.* Und dass Pûšan und die Açvins ganz besonders in dieser Legende hervortraten, Pûšan in 1, 184, 3 also durchaus beizubehalten ist, beweist 10, 85, 14:

*yád Açvinâ pṛcchámânâv áyâtam*
*tricakréṇa vahatúm Sûryãyâḥ |*
*víçve devã ánu tád vâm ajânan*
*putráḥ pitárâv avṛṇîta Pûšã*

»Als ihr, o Açvins, auf dem dreirädrigen Wagen als Freier zur Hochzeit der Sûryâ kamt, da billigten das alle Götter; Pûšan, der Sohn, wählte euch als Väter.« Was es eigentlich ist, das die Götter billigen, zeigt 1, 116, 17:

*ã vâṃ ráthaṃ duhitã Sûryasya*
*kãršnevâtišṭhad árvatâ jáyantî |*
*víçve devã ánv amanyanta hṛdbhíḥ*
*sám u çriyã Nâsatyâ sacethe*

»Euern Wagen bestieg die Tochter des Sûrya wie eine Frau, die mit dem Renner das Ziel ersiegen will.[1] Alle Götter billigten es von Herzen und ihr habt, o Nâsatyâ, euren Wunsch erreicht.«[2] Aus diesen Stellen ist klar zu ersehen, dass wie in der Geschichte von Nala zur Selbstwahl der Sûryâ alle Götter als Freier kamen (*tasyai sarve devâ varâ âgacchan* Ait. Br. 4, 7, 1, wo aber *varâs* in anderem Sinne steht). Sûryâ wählte die Açvins zu Gatten und

[1] Dasselbe besagt 1, 124, 7: *gartârúg iva sanáye dhánânâm.*

[2] Cfr. 8, 8, 10: »Als die Frau euren Wagen bestieg, da erlangtet ihr, Açvins, alle Wünsche« und sieh Excurs 1.

ihre Wahl billigten die Götter. Weshalb Pûšan noch besonders erwähnt wird, zeigen die Worte: »Pûšan der Sohn wählte euch als Väter.« Daraus folgt nämlich, dass Pûšan der Sohn der Sûryâ ist und dies wird auf das beste bestätigt durch die an Pûšan gerichtete Strophe ṚV. 6, 55, 5:

*mâtúr didhišúm abravaṃ*
*svásur jâráḥ çṛṇotu naḥ |*
*bhrâténdrasya sákhâ máma ||*

»Den Freier seiner Mutter habe ich angerufen, der Buhle seiner Schwester höre uns, der Bruder des Indra, mein Freund.« Und nichts anderes besagen die Worte 6, 58, 4:

*yáṃ devâso ádaduḥ Sûryâyai*

»welchen die Götter der Sûryâ gaben«. An und für sich können die Worte sehr wohl bedeuten: »welchen die Götter der Sûryâ zum Manne gaben«. Indess gewöhnlich besagen sie im ṚV., wenn nicht *patim* besonders dabei steht wie 1, 117, 7, dass das Geschenk ein Sohn ist. So 1, 116, 13:

*.... Vadhrimatyâ*
*Hiraṇyahastam Açvinâv adattam*

verglichen mit 1, 117, 24:

*Hiraṇyahastam Açvinâ rárâṇâ*
*putráṃ narâ Vadhrimatyâ adattam |*

Ebenso 4, 42, 9:

*áthâ râjânaṃ Trasádasyum asyâ*
*vṛtraháṇaṃ dadathur ardhadevám |*

Die Rede ist von der Frau des Purukutsa, der Mutter des Trasadasyu. Ferner 6, 61, 1:

*iyám adadâd rabhasám ṛṇacyútaṃ*
*Dívodâsaṃ Vadhryaçvâya dâçúše |*

Bergaigne hat daher ganz recht, wenn er (Religion Védique 2, 428) sagt, dass die Worte: »welchen die Götter der Sûryâ gaben« eher den Gedanken der Geburt als der Ehe erwecken. Im Zusammenhange mit den andern von mir herbeigezogenen Stellen wird diese Auffassung notwendig. Man beachte: Die Açvins sind die Männer

der Sûryà (*páti Sûryāyâḥ* 4, 43, 6), die sie sich gewählt hat (*yó-šâvṛṇîta jényà yuvâṃ páti* 1, 119, 5); Pûšan wählt sich die Açvins bei ihrer Hochzeit mit Sûryà als Väter (*putráḥ pitárâv avṛṇîta Pûšā* 10, 85, 14), er ist selbst mit ihnen zur Hochzeit gegangen (1, 184, 3) und ist der Freier seiner Mutter (6, 55, 5). Es folgt daraus, wie mir scheint, mit Notwendigkeit, dass diese Mutter keine andere ist als eben Sûryà. Und weiter folgt, dass die Worte *kāmena kṛtá* 6, 49, 8. 58, 3. 4 bedeuten: »von Liebe getrieben«, »von Liebe veranlasst«, »subdued by love«, wie Muir treffend übersetzt hat. Pûšan war also der Legende nach in seine eigene Mutter verliebt und da diese die Tochter des Sûrya war, so folgt weiter, dass wir den zweiten Vers unserer Strophe 6, 49, 8 zu schreiben haben:

*kāmena kṛtó abhy ânaḷ Arkám*

und übersetzen müssen: »Von Liebe getrieben, ging er zu Arka.« Und das bestätigt die erste der oben (p. 13) angeführten Strophen: »O Pûšan, mit deinen goldenen Schiffen, die im Luftmeer schwimmen, gehst du als Bote zu Sûrya, von Liebe getrieben, den Preis[1] heischend«. Die Worte *yâsi dûtyāṃ Sūryasya* übersetzt Grassmann: »Mit denen fährst du zu der Sonne Botin«, indem er *dûtyām* als Locativ von *dûtī* auffasst. Aber die Variante *dûtyám* der Maitràyaṇî Saṃhità zeigt deutlich, dass wir, wie im klassischen Sanskrit, ein *dûtyā* neben *dûtyà* (n.) anzusetzen haben und dass *yâsi dûtyām* hier nichts anderes bedeutet als sonst oft *yâsi dûtyàm*. Grassmanns Übersetzung entbehrt jeden Sinnes. Ludwigs Übersetzung: »Mit denen gehst du des Sûrya Botengang« ist an und für sich untadelhaft und seine Auffassung des Genetiv *Sūryasya* die nächstliegende. Sie widerspricht aber durchaus dem Zusammenhange, in den die ganze Strophe gehört. *dûtyā Sūryasya* kann auch bedeuten: »der Botengang zu Sûrya«, wie in der Geschichte von Nala die Worte:

*ke vai bhavantaḥ kaç câsau*
*yasyâhaṃ dûta îpsitaḥ* | (MBh. 3, 55, 2)

nur bedeuten können: »wer seid ihr und wer ist der, zu dem (*yasya*) ich als Bote gehen soll«. So werden die Worte mit Recht von

[1] Über *çravas*, das sich mit *çrî* eng berührt, sehe man unten Geldner.

Böhtlingk im PW. gefasst. Ferner Râmâyaṇa 3, 4, 31: *pitrâ me prešitâ dûtâ râjñâm* heisst: »von meinem Vater wurden Boten zu den Königen *(râjñâm)* geschickt«. Ein Genetiv dieser Art ist im Veda z. B. *Açvínos* ṚV. 7, 72, 3:

*úd u stómâso Açvinor abudhran*

»es erwachten die Loblieder für die Açvins« und so wird auch am besten der von mir ZDMG 35, 723 hergestellte Genetiv *mános* aufgefasst; *mánor ãpas* »die Wasser für die Menschen«. Ferner *ešâm* ṚV. 10, 34, 5:

*émîd ešâṃ niškṛtáṃ jâríṇîva*

»ich gehe zum Stelldichein mit ihnen wie eine Buhlerin.« Die Worte *yâsi dûtyãṃ Sûryasya kãmena kṛtáḥ* sind also dem Sinne nach durchaus gleichbedeutend mit *kãmena kṛtó abhy ânaḷ Arkám* und sie stützen sich gegenseitig in ihrer Erklärung. Ich glaube, dass Pûšan in der Legende ursprünglich die Rolle des Nala spielte; er wurde von den Göttern als ihr Bote zu Sûryâ geschickt wie Nala zu Damayantî. Und dazu war er nicht nur als Sohn der Sûryâ besonders geeignet, sondern vor allem auch als »der Herr aller Pfade« *(pathás pathaḥ páripatim* 6, 49, 8, *pathas pate* 6, 53, 1). Es heisst von ihm 10, 17, 5:

*Pûšémã ãçâ ánu veda sárvâḥ*

»Pûšan kennt alle Himmelsgegenden«, cfr. v. 6. Wer wäre also zum Boten passender gewesen als er? Aber Pûšan war, wie Nala, selbst verliebt und er ging in der Hoffnung, selbst gewählt zu werden *(çriyé, çráva icchámânaḥ,* cfr. 9, 97, 25), eine Hoffnung, die ihm fehl schlug.

Bergaigne hat behauptet (Religion Védique 1, 279 Anm.), dass *arká* im ṚV. überall nur »Loblied« oder »Lobsänger« bedeute und er hat später nochmals nachzuweisen gesucht, dass es nur den Sinn von »Hymne« habe (Journal Asiatique 1884 4, 194 ff.). Wäre er im Recht, so wäre meine Erklärung des zweiten Verses von 6, 49, 8 hinfällig. Es lässt sich aber leicht zeigen, dass Bergaigne im Irrtum ist. Schon von vornherein ist es ganz unwahrscheinlich, dass zwar das Stammwort *arc* ohne Zweifel den doppelten Sinn von »leuchten« und »singen« im ṚV. hat (la racine du mot a incontestablement les deux sens de »chanter« et de

»briller«, sagt Bergaigne selbst), das Substantiv *arká* aber nur »Lied« bedeuten soll. Das wäre ein sehr merkwürdiges Spiel des Zufalls. Entscheidend ist 6, 20, 4:

*çatair apadran paṇáya Indrātra*
*Dáçoṇaye kaváye 'rkásâtau* |

verglichen mit der folgenden Strophe 5:

*urú šá saráthaṃ sārathaye kar*
*Índraḥ Kútsâya sûryasya sâtaú* |

Dass *arkásâtau* in Strophe 4 nichts anderes sein kann als *sûryasya sâtaú* in Strophe 5, ist klar und wird jetzt auch von Ludwig (5, 107) zugestanden. Und dass *sûrya* hier weiter nichts bedeutet als »Sonne«, beweist 4, 16, 12:

*sadyó dásyûn prá mṛṇa Kutsyéna*
*prá sûraç cakráṃ vṛhatâd abhîke* |

»Vernichte gleich die Dämonen mit Kutsya (zusammen), entreisse (ihnen) vor unsern Augen das Rad der Sonne« und 5, 29, 10:

*prāñyác cakrám avṛhaḥ sûryasya*
*Kútsâyânyád várivo yātave 'kaḥ*

»Das eine Rad der Sonne entrissest du (den Dämonen), das andere (gabst du) dem Kutsa (und) schafftest ihm (dadurch) Raum zu gehen.« Dies ist ein vollkommener Commentar zu 6, 20, 5: »Indra machte bei der Erbeutung der Sonne Raum dem Kutsa, dem Wagenlenker, der mit ihm auf gleichem Wagen war.« Und zu 6, 20, 4 giebt den Commentar 4, 16, 9:

*ácchâ kavíṃ nṛmaṇo gâ abhíšṭau*
*svàršâtâ maghavan nādhamānam* |
*ûtíbhis tám išaṇo dyumnáhûtau*
*ni māyāvân ábrahmâ dásyur arta* |

»Hin zu dem kavi gingst du, o mannhafter, zu Hilfe, als er, o Maghavan, bei der Erbeutung der Sonne in Not war. Du halfst ihm mit deiner Hilfe, als er (dich) laut rief; nieder stürzte der zauberische gottlose Dämon.« Der hier erwähnte *kavi* ist kein anderer als der kavi Daçoṇi in 6, 20, 4 und *arkásâtau*, dort ist also = *svàršâtâ* hier, also *arká* = *sûrya* = *svàr*. Man beachte ferner 1, 100, 18:

*sánat kšétraṃ sákhibhiḥ çvitnyébhiḥ*
*sánat sűryaṃ sánad apáḥ suvájraḥ* |

3, 34, 8: *sasavấṃsaṃ svàr apáç ca devîḥ*

3, 34, 9: *sasấnấtyâñ utá sűryaṃ sasâna*
*Índraḥ sasâna purubhójasaṃ gấm* |

In allen diesen Stellen ist von Indra die Rede und die Zusammenstellung von *sűryam* mit *kšétram, apás, gấm* zeigt deutlich, dass es sich bei *sűrya* um etwas ganz Concretes handelt und dass die für Indra überhaupt unsinnige Bedeutung »Glück« u. dgl. hinfällig ist. Man vergleiche noch 1, 100, 6; ferner 2, 19, 4. 7, 30, 2 mit 1, 112, 22; ferner 9, 90, 4, wo es vom Soma heisst:

*apáḥ siśâsann ušásaḥ svàr gấḥ* |

und 5, 14, 4, wo von Agni gesagt wird:

*ávindad gấ apáḥ svàḥ* |

Die weitere Bedeutung von »Strahl«, »Licht«, »Glanz« (wie bei *svàr)* ist für *arká* an andern Stellen ganz unabweisbar. So 6, 4, 6:

*ấ sűryo ná bhânumádbhir arkaír*
*Ágne tatántha ródasî ví bhâsấ* |

»O Agni, du hast dich mit deinem Glanze über Himmel und Erde verbreitet, wie die Sonne mit ihren leuchtenden Strahlen.« 6, 3, 8:

*dhấyobhir vâ yó yújyebhir arkaír*
*vidyún ná davidyot svébhiḥ çúšmaiḥ* |

»Der mit seinen stärkenden, hilfreichen (Feuer)kräften leuchtete wie der Blitz mit seinen Strahlen.« Endlich seien nur noch die folgenden Parallelstellen angeführt, die besonders beweisend sind. 2, 11, 4. 10, 148, 2:

... *Indra* ... *dấsir víçaḥ sűryeṇa sahyâḥ* |

»mögest du, o Indra, die Stämme der Dâsas bewältigen durch die Sonne.« 5, 14, 4:

*Agnír jâtó arocata*
*ghnán dásyûñ jyótišâ támaḥ* |

»Agni, geboren, erglänzte tötend die Dämonen (und) das Dunkel durch das Licht.« 10, 88, 12:

*ápo ûrṇoti támo arcíšâ yán*

»Er vertreibt kommend das Dunkel durch das Licht.« 10, 87, 14:

*párârcíšâ mṹradevâñ chṛṇîhi*

»Vernichte die Mûradevas mit deinem Lichte.«

Soll man nun wirklich 10, 68, 9:

*só (scil. Bṛhaspati) arkéṇa ví babâdhe támâṃsi*

und 6, 73, 3:

*Bṛ́haspátir hánty amítram arkaíḥ*

übersetzen: »er hat das Dunkel durch die Hymne vernichtet« und »Bṛhaspati tötet den Feind durch Hymnen«? Gewiss nicht. Sondern *arkaíḥ* ist = *arkaçokaíḥ* 6, 4, 7 (cfr. 10, 68, 6), *arkéṇa* aber = *sûryeṇa, jyótišâ, arcíšâ* der Parallelstellen. *arká* bedeutet also im RV. auch »Glanz«, »Licht« und im Singular »Sonne« und es kann nicht auffallen, dass zuweilen, wie 10, 67, 5, *arká* neben *sûrya* steht; findet sich doch 6, 72, 1 *sûrya* neben *svàr*. Nichts anderes als »Sonne« bedeutet *arká* auch AV. 13, 3, 23:

*tvám Agne krátubhiḥ ketúbhir hitó*
*'rkáḥ sámiddha úd arocathâ divi* |

»Du, o Agni, leuchtetest mit Kräften und Strahlen versehen, entflammt, als Sonne am Himmel.«

RV. 1, 92, 3 wird von den Morgenröten gesagt:

*árcanti nârîr apáso ná viṣṭíbhiḥ* |

Das heisst nicht: »die Morgenröten singen wie thätige Frauen bei ihrer Arbeit«, sondern die Morgenröten strahlen und die Frauen singen und der Vergleich liegt also in der doppelten Bedeutung der Wurzel *arc*. Und genau so ist es mit *arká*. Wenn 6, 65, 5 von den Angiras gesagt wird, sie hätten die Kuhställe der Ušas

*vy àrkéṇa bibhidur bráhmaṇâ ca*

so ist es gewiss klar, dass *arká* hier »Hymne« bedeutet. Aber daraus folgt gar nicht, dass es überall »Hymne« bedeutet. Wird es von Göttern wie Indra und Agni gebraucht, so bedeutet es zunächst »Licht«, »Sonne«, wenn von Menschen, »Hymne« und dass man es in letzterer Bedeutung auch Göttern und Halbgöttern durch Übertragung zuteilt, wird niemanden wundern, der weiss, welche

Vorliebe die Inder von frühester Zeit an für etymologische Spielereien haben. Durchaus begreiflich ist auch, dass *svàrśâti, svàrmiḷha, sûryasya sâti*, öfter einfach = »Kampf« ist und von den Kämpfen der Inder gebraucht wird (Grassmann s. v. s. v.). Der Kampf, den Indra mit den Dämonen um die Sonne kämpft, ist für den vedischen Inder der Kampf κατ' ἐξοχήν, dessen Abbild die eigenen Kämpfe mit den Dâsâs und feindlichen Ariern sind.

Ist somit für *arká* die Bedeutung »Sonne« gesichert, so steht nichts im Wege, den zweiten Vers von 6, 49, 8 in der von mir angegebenen Weise zu übersetzen: »Von Liebe getrieben ging er zu Arka.« Damit man nicht daran Anstoss nehme, dass Sûryâ, obwohl schon einmal verheiratet, doch noch eine Selbstwahl veranstaltet, erinnere ich daran, dass das Gleiche Damayantî thut. Sie lässt dem Ṛtuparṇa melden, dass sie sich einen zweiten Gatten wählen werde, da man nicht wisse, ob Nala noch lebe oder nicht:

*sûryodaye dvitîyaṃ sâ bhartâraṃ varayišyati |*
*na hi sa jñâyate vîro Nalo jîvati vâ na vâ |*

(MBh. 3, 70, 26.) Der Tod des Nala ist also gar nicht Bedingung und Ṛtuparṇa nimmt durchaus keinen Anstand, sondern eilt zum svayaṃvara. Das ist ohne Zweifel ein sehr alter Zug, den wir unbedenklich auch für die vedische Zeit annehmen dürfen. Der erste Gemahl der Sûryâ, also der Vater des Pûšan, wird im ṚV. nicht genannt. Dass es Soma war, könnte man aus 10, 85, 9 schliessen:

*Sómo vadhûyúr abhavad*
*Açvínâstâm ubhâ varâ |*
*Sûryâṃ yát pátye çáṃsantîṃ*
*mánasâ Savitâdadât |*

»Soma war der Bräutigam, die Açvins die Brautführer, als Savitar dem Gatten die Sûryâ gab, die ihn von Herzen billigte (gern nahm).« Die Bedeutung »Bräutigam« für *vadhûyú* ist aber nicht erwiesen. Vergleicht man 3, 52, 3. 62, 8. 4, 32, 16 *vadhûyúr iva yóšaṇâm* mit 9, 101, 14 *jârò ná yóšaṇâm*, 9, 38, 4 *jârò ná yošítam* und 9, 96, 23 *priyâṃ ná jârò* (cfr. 9, 32, 5 *yóšâ jârâm iva priyám*), so wird es wahrscheinlich, dass *vadhûyú* = *jârá* ist, also »Buhle«, »Liebhaber« bedeutet. Dies bestätigt vielleicht auch die freilich dunkle Stelle 1, 34, 2: *Sómasya venâm ánu viçva id viduḥ*. 1, 66, 4. 10, 162, 5 werden *jârá*, das Synonymum von *vadhûyú*, und *páti* ein-

ander entgegengesetzt.[1] Mir scheint es wenig glaublich, dass jemand sagen würde: »Soma war der Bräutigam, als Savitar die Sûryâ dem Gatten gab«, wenn Soma selbst der Gatte gewesen wäre. Später galt allerdings Soma als Gatte der Sûryâ, wie die Legende im Ait. Br. 4, 7 zeigt, die keine alte ist. Ganz dunkel ist auch 10, 109, 5. Es ist aber von Wichtigkeit hervorzuheben, dass in dem Sammelliede 10, 85 zwei ganz verschiedene Legenden von der Sûryâ zusammengeworfen sind. Die Strophe 9, nach der Sûryâ einen Gatten erhält, den sie gern nimmt, kann nicht zu derselben Legende gehören wie z. B. 4, 43, 6, wonach die Açvins die Gatten der Sûryâ sind. Was zu der letzteren im RV. gehört, habe ich hier versucht zusammenzustellen und zu erläutern. Es wird noch dazu gehören 1, 181, 9:

*yuvâṃ Pûšévâçvinâ púraṃdhir*
*Agníṃ Ušáṃ ná jarate haviṣmân* |

Grassmann und in noch höherem Grade Ludwig sind von der richtigen Übersetzung weit entfernt. Ich übersetze: »Zu euch, o Açvins, kommt die Opfergabe wie Pûšan, (zu euch) der Opferer wie Agni zur Ušas.« Agni ist der Buhle der Ušas, wie ich gleich zeigen werde. Der Sinn des zweiten Verses ist also: der Opferer kommt den Açvins so erwünscht, wie Agni seiner Geliebten Ušas, und der des ersten folglich: die Opfergabe kommt den Açvins so erwünscht wie ihnen Pûšan kommt oder kam, nämlich damals, als er einwilligte, dass sie die Gatten der Sûryâ würden. Wenigstens giebt der Vers in diesen Zusammenhang gebracht einen Sinn. *Agníṃ* aber steht für *Agníḥ* mit Attraction an den Accusativ *Ušáṃ*. Darüber handelt unten § 4. Ferner 6, 63, 6:

*yuvám çrîbhir darçatâbhir âbhiḥ*
*çubhé puštím ûhathuḥ Sûryâyâḥ* |

Dies möchte ich übersetzen: »Mit so herrlicher Pracht (d. h. auf so prächtigem Wagen) fuhrt ihr zum Glück (d. h. »um Glück zu erlangen«) den Wohlstand der Sûryâ« (d. h. wohl »reiche Geschenke für die Sûryâ«). Bei dem Mangel an Parallelstellen ist der Sinn der Verse nicht sicher zu ermitteln.

Wir können nun die alte Legende folgendermassen reconstruieren. Sûrya veranstaltete für seine Tochter Sûryâ die Selbst-

[1] Entspricht etwa *vadhúyú* hier dem *jyéšthavará* des AV. 11, 8, 1?

wahl (*deštrá* 10, 85, 15) Zu ihr wollten alle Götter als Freier gehen und sie schickten den Pûšan, den Herrn der Pfade, als Boten zu Sûrya. Pûšan war aber selbst in Sûryâ, seine Mutter, (*yáṃ devâso ádaduḥ Sûryâyai* 6, 58, 4) verliebt und ging von Liebe getrieben als Bote zu Sûrya (*kâmena kṛtó abhy ânaḷ Arkám* 6, 49, 8; *yâsi dûtyâṃ Sûryasya kâmena kṛtáḥ* 6, 58, 3), den Preis erstrebend (d: h. hoffend, dass Sûryâ ihn wählen werde; *çráva icchámânaḥ* 6, 58, 3), um seine Mutter freiend (*mâtúr didhišúm* 6, 55, 5). Als Hauptconcurrenten kamen mit ihm die Açvins, alle drei begierig die Sûryâ zu erlangen, wie Schützen den Preis (1, 184, 3), die Açvins als Freier auf einem dreirädrigen Wagen (*yád Açvinâ pṛcchámânâv áyâtaṃ tricakréṇa* 10, 85, 14), von dem sie unterwegs bei der Eile ein Rad verloren (10, 85, 15). Sûryâ aber wählte die Açvins (*yóšâvṛṇîta jényâ yuvâm pátî* 1, 119, 5), indem sie auf ihren Wagen stieg (*â vâṃ ráthaṃ yuvatis tišṭhad átra jušṭvî* 1, 118, 5).[1] Alle Götter billigten ihre Wahl von Herzen (*víçve devâ ánv amanyanta hṛdbhíḥ* 1, 116, 17) und auch Pûšan fügte sich und liess sie sich als Väter gefallen (*putráḥ pitárâv avṛṇîta Pûšâ* 10, 85, 14).

Es ist möglich, dass in der alten Legende auch noch, wie im Ait. Br., von einem Wettrennen die Rede war, das die Freier veranstalten mussten und in dem die Açvins siegten. Darauf könnten Stellen hinweisen wie 4, 43, 6:

*tád û šú vâm ajiráṃ ceti yâmaṃ*
*yéna pátî bhávathaḥ Sûryâyâḥ* |

»Dieser euer schneller Wagen wurde sichtbar, durch den ihr Gatten der Sûryâ wurdet.« Und 4, 44, 2:

*yuvâṃ çríyam Açvinâ devátâ tâṃ*
*Dívo napâtâ vanathaḥ çácîbhiḥ* |

»Ihr, o Açvins, ihr Söhne des Dyaus, gewinnt unter den Göttern den Preis durch eure Tüchtigkeit.« Mit Sicherheit ist aber auch hier die Frage nicht zu entscheiden.

---

[1] Später standen oder sassen die Freier bei der Selbstwahl auf einer Bühne (*raṅga*; z. B. MBh. 1, 112, 4 ff. 185, 30 ff. 187, 4.5. 188, 28. 2, 69, 4. 3, 57, 3.8.27 u. s. w.). Die Jungfrau trat zu dem, den sie erwählte, auf diese Bühne und hängte ihm einen Kranz um die Schultern (Verf., ZDMG. 40, 114. Uttaranaišadhacarita 14, 26 ff.).

Hopkins hat die Behauptung aufgestellt, dass die Sitte des *svayaṃvara* keine sehr alte sei. Er glaubt, dass sie der Zeit des späteren Epos angehöre und eine von den Kšatriyas oder speziell den Königen vorgenommene Entwickelung einer einfacheren Eheweise war, vielleicht der in den Gesetzbüchern *prâjâpatya* genannten Form der Eheschliessung (Proceedings of the American Oriental Society, October 1886 p. XVI). Ich kann ihm darin nicht beistimmen. Für ein hohes Alter der Sitte sprechen nicht nur die obigen Ausführungen, sondern vor allem auch, dass der *svayaṃvara* in den unzweifelhaft sehr alten Legenden von Pâṇḍu und Kuntî, Arjuna und Draupadî, Nala und Damayantî als etwas durchaus Gewöhnliches und Übliches vorausgesetzt wird. Dass er den Kšatriyas eigentümlich war, sagt das Epos ausdrücklich: *svayaṃvaraḥ kšatriyâṇâm itîyaṃ prathitâ çrutiḥ* (MBh. 1, 189, 7, cfr. 102, 16. 219, 21). Aber gerade deswegen wird er alt sein, und er kann nicht auf die *prâjâpatya*-Ehe zurückgehen, da diese ausdrücklich auch als Eheform für den Brâhmaṇa genannt wird, während als Eheformen für den Kšatriya der *gâṇdharvo* und der *râkšaso vivâhaḥ*, der erstere als der beste bezeichnet werden (Manu 3, 20 ff. MBh. 1, 73, 8 ff. 27. Nârâyaṇa zu Âçvalâyana Gṛhyasûtra 1, 6, 8). Als nur für den Kšatriya gesetzlich, nennt Manu 3, 24 die *râkšasa*-Ehe. Ich glaube, dass der *svayâṃvara* die Ausbildung einer noch älteren Eheform der Kšatriyas ist, bei der das Mädchen, wie in den Legenden von Arjuna und Draupadî, Râma und Sîtâ, dem Tüchtigsten zugesprochen wurde, *vîryaçulkâ* war. Das MBh. bezeichnet auch dies als *svayaṃvara*. Cfr. auch Rohde, Der griechische Roman p. 48 ff.

Dass Sûryâ nicht, wie Bergaigne (2, 428) meint, auch die Schwester des Pûšan ist, mit der er buhlt, scheint mir durch die Nebeneinanderstellung von *mâtúr didhišúm* und *svásur jârâh* in 6, 55, 5 genügend erwiesen. Dies deutet auf zwei Persönlichkeiten hin. Die einzige Göttin, der im ṚV. ein Liebhaber *(jârá)* zugeteilt wird, ist Ušas. In 10, 3, 3 heisst es vom Agni: *svásâraṃ jâró abhy èti paçcât* »als Buhle geht er hinter der Schwester her« und 7, 9, 1: *ábodhi jârá Ušásâm upásthât* »es erwachte der Buhle aus dem Schosse der Ušas« (Plur.). Sieh auch oben p. 27. An anderen Stellen aber wird Agni nur mit dem Buhlen der Ušas verglichen. So 1, 69, 1:

*çukráḥ çuçukvā̃n Ušó ná jâráḥ*
*paprā̃ samîcī̃ divó ná jyótiḥ* |

»Leuchtend und strahlend wie der Buhle der Ušas hat er Himmel und Erde (mit Licht) angefüllt, wie das Himmelslicht.« 1, 69, 5:

*Ušó ná jâró vibhā̃vosráḥ*
*sáṃjñâtarûpaç cíketad asmai* |

»Wie der Buhle der Ušas strahlend, rötlich, von sichtbarer Gestalt; auf ihn soll man achten.« 7, 10, 1:

*Ušó ná jâráḥ pṛthú pā̃jo açret*

»Wie der Buhle der Ušas hat er weithin Licht verbreitet.« Wer der Buhle der Ušas ist, lehrt uns 1, 92, 11:

*praminatī̃ manušyā̂ yugā̃ni*
*yóšâ jârásya cákšasâ vi bhâti* |

»Verringernd die Menschengeschlechter strahlt das Weib mit dem Glanze des Buhlen«, verglichen mit Strophe 12:

*áminatî daívyâni vratā̃ni*
*sū̃ryasya ceti raçmibhir dṛçânā̃* |

»Nicht verletzend die göttlichen Satzungen, glänzt sie sichtbar mit den Strahlen der Sonne (des Sûrya).« Es ist klar, dass die Worte *jârásya cákšasâ vi bhâti* in Strophe 11 parallel sind den Worten *sū̃ryasya ceti raçmibhiḥ* in Strophe 12, und vergleicht man die von Agni 7, 9, 1 gebrauchten Worte *ábodhi jârá Ušásâm upásthât* mit den von der Sonne (Savitar, vorher und nachher Sûrya) gebrauchten 7, 63, 3: *vibhrā̃jamâna Ušásâm upásthâd..úd eti,* so ist es unzweifelhaft, dass die Sonne als der Buhle der Ušas galt, hinter der sie kommt, wie es mehrfach heisst (Muir 5, 191. Brandes, Ushas og Ushashymnerne i Rigveda. Kopenhagen 1879 p. 62 ff.). Wenn also Agni als Buhle genannt wird, so ist darunter Agni in seiner Eigenschaft als Sonne zu verstehen, wie dies ja auch die oben angeführten Stellen 1, 69, 1. 5. 7, 10, 1 deutlich zeigen. Und erwägt man, dass Pûšan der Buhle seiner Schwester genannt wird, von Agni aber 10, 3, 3 gesagt wird, er gehe als Buhle hinter seiner Schwester her, ferner dass es von Agni 2, 1, 6 heisst: *tváṃ Pûšā̃ vidhatáḥ pâsi nú tmánâ* »du schützest als Pûšan von selbst deine Verehrer«, so ist es sehr wohl möglich, dass der Buhle der Ušas die Gestalt des Sûrya ist, die man als Pûšan abgesondert hat, wie es 5, 81, 5 von Savitar heisst: *Pûšā̃ bhavasi deva yā̃ma-*

*bhiḥ* »du bist, o Gott, Pûšan, wenn du wanderst«, oder mit andern Worten, dass Ušas die Schwester des Pûšan ist, mit der er buhlt. Wenn 7, 75, 5 Ušas genannt wird *Sûryasya yóšâ*, so braucht dies nicht zu heissen, wie Muir 5, 191 annimmt, »die Frau des Sûrya«, sondern kann, wie die oben (p. 27) angeführten Stellen zeigen, besagen, »die Geliebte des Sûrya« d. h. die er liebt. In 4, 5, 13 aber gehören zusammen *amṛtasya pátnîḥ* und *sûro várṇena*. 1, 123, 5 wird Ušas die Schwester des Bhaga genannt. Ich kann zur Erklärung nichts weiter beibringen als die Thatsache, dass Pûšan und Bhaga (ebenso wie Pûšan und Vâyu) nicht selten zusammen genannt werden, also doch wohl in engerer Verbindung gestanden haben müssen. Man vergleiche: 1, 14, 3. 90, 4. 2, 31, 4. 4, 30, 24. 5, 41, 4. 46, 2. (3.) 49, 3. (51, 11.) 6, 51, 11. 7, 36, 8. 41, 1. (44, 1.) 8, 31, 11. 9, 61, 9. 109, 1. 10, 35, 11. (93, 4?) 125, 2.

Ein schwieriges Wort in unserer Strophe ist *çurúdh*. Roth giebt ihm die Bedeutung: »stärkende Tränke«, »Heiltränke«, im kürzeren Wörterbuch statt des letzteren »Heilkräuter«, cfr. s. v. *héšasvant* »Balsam«. Grassmann sondert ein Masculinum in der Bedeutung: »der Starke«, »der Held«, und ein Femininum in der Bedeutung: »stärkender Trank«. Ludwig übersetzt es mit »Speise«, an zwei Stellen 1, 72, 7 und 7, 62, 3 mit »Nahrung« und bemerkt 5, 216: »dass *çurudh* Speise bedeutet (vielleicht als die gekochte oder mit lit. *šerti* verwandt) ist gewiss«. Sâyaṇa erklärt es nach den Commentatoren der beiden Nirukta (Devarâja I, 442. Yâska III, 203. Durga III, 206) mit *çugrudh* = *âpaḥ, išaḥ, annâni*. Aufschluss über die Bedeutung des Wortes können nur Parallelstellen geben. 1, 169, 8 erhalten die *çurúdhaḥ* (das Wort ist überall Nom. oder Acc. plur. fem.) das Beiwort *góagrâḥ*:

*tvám Mãnebhya Indra viçvájanyâ*
*rádâ Marúdbhiḥ çurúdho góagrâḥ* |

Dasselbe Beiwort erhalten im RV.: *dhî, prámati, suštuti*, deren Bedeutung sich nirgends mit *çurúdh* vereinigen lässt, ferner *râti, vãjâḥ, išaḥ*. So 1, 92, 7:

*Úšo góagrâñ úpa mâsi vãjân*

2, 1, 16 = 2, 2, 13:

*yé stotṛbhyo góagrâm áçvapeçasam*
*Ágne râtím upasṛjánti sûráyaḥ* |

6, 39, 1: *íšo yuvasva gṛṇaté góagrâḥ*

Ein Vergleich dieser Stellen untereinander macht es sehr wahrscheinlich, dass *çurúdhaḥ* ein Synonymum von *íšaḥ, vãjâḥ* ist und das bestätigen alle übrigen Stellen durchweg. Das zweite Beiwort, an unserer Stelle *viçvájanya,* erscheint als Beiwort von *íšaḥ* 10, 2, 6. — 10, 122, 1: *sá râsate çurúdho viçvádhâyasaḥ* verglichen mit Strophe 6: *íšaṃ duhánt .. viçvádhâyasam* und mit 8, 5, 15. 7, 13, wo *viçvádhâyas* Beiwort zu *rayí* ist. Sodann 7, 62, 3:

*ví naḥ sahásraṃ çurúdho radantu*

verglichen mit 1, 167, 1, wo *sahásram* Beiwort ist zu *ûtáyas, íšas, rãyas, vãjâḥ* und 9, 97, 25:

*sá naḥ sahásrâ bṛhatîr íšo dâḥ*

*sahasrín* ferner ist stehendes Beiwort zu *rayí, vãja, íš.* Zu 1, 72, 7: *vy ânušák çurúdho jīváse dhâḥ* stellen sich 4, 12, 3:

*dádhâti rátnaṃ vidhaté yávišṭho*
*vy ânušáṅ mártyâya svadhãvân |*

6, 5, 3: *áta inoši vidhaté cikitvo*
*vy ânušág jãtavedo vásûni |*

1, 58, 3: *vy ânušág vãryâ devá ṛṇvati*

und andrerseits 1, 79, 9: *ã no Agne .... rayíṃ .. dhehi jīváse.* Es entsprechen also dem *çurúdhaḥ* hier: *rátnam, vásûni, vãryâ, rayím.* 9, 70, 5:

*vṛšâ çúšmeṇa bâdhate ví durmatîr*
*âdédiçânaḥ çaryahéva çurúdhaḥ |*

wird aufgehellt durch 9, 3, 4:

*ešá víçvâni vãryâ*
*çũro yánn iva sátvabhiḥ |*
*pávamânaḥ sišâsati ||*

Es entsprechen sich hier *vãryâ* und *çurúdhaḥ, çũraḥ* und *çaryahã* (cfr. 6, 16, 39), *âdédiçânaḥ* und *sišâsati; çurúdhas* ist also = *vãryâ* wie oben in 1, 72, 7 verglichen mit 1, 58, 3. Wie das Medium *âdédiçâna* zeigt, sucht Soma sich hier die Güter selbst zu verschaffen, nicht den Menschen. Und was für den Menschen Reichtum ist, sind für die Götter die Spenden und Opfertränke. *çurúdhaḥ* steht also zunächst im Sinne von *íšaḥ.* Ich übersetze: »Mit Kraft treibt der Starke die Übelwollenden fort, indem er es absieht auf Spen-

den, wie ein Pfeilschütz (beim Wettschiessen auf den Preis).« *çurúdhaḥ* steht also zugleich im Sinne von *rayím, vāryâ* u. s. w. Auch hier liegt demnach ein unausgeführter Vergleich vor, dessen Lösung hier dieselbe ist wie oben p. 18 bei *išukṛ́teva*. Die noch übrigen vier Stellen bieten sehr grosse Schwierigkeiten. Zunächst 7, 23, 2:

*áyâmi ghóša Indra devájâmir*
*irajyánta yác churúdho vívâci* |

Die Entscheidung hängt wesentlich ab von der Bedeutung von *vívâc*. Grassmann giebt ihm hier die Bedeutung »Schlacht« und übersetzt: »als in der Schlacht Befehl die Helden *(çurúdhaḥ)* gaben.« Gegen diese Auffassung von *çurúdhaḥ* erklärt sich mit Recht Ludwig 5, 124 f., der dort seine Übersetzung: »empor gesandt ward der götterbefreundete Schall beim Chorliede *(vívâci)*, wenn die Speisen *(çurúdhaḥ)* bereitet wurden«, dahin berichtigt: »man betet eben zu den Göttern und bereitet sich sein Mahl, wenn es zur Schlacht geht, wie lange man aber in der Folge lebt, das weiss man nicht. Dabei macht wieder *vívâci* Schwierigkeit.« Er erklärt noch ausdrücklich, dass *irajyanta-vívâci* unklar bleibe. Roth stellt die Bedeutungen »widerstreitender Ruf«, »Streit« auf; ausserdem nimmt er für vier Stellen *vívâc* als Adjectivum in den Bedeutungen: »gegen einander rufend«, »streitend«; Grassmann, ihm folgend, setzt noch ausserdem ein Masculinum »Streiter«, »Kämpfer« an. Auszugehen ist von 6, 31, 1:

*ábhûr éko rayipate rayîṇām*
*ā́ hástayor adhithâ Indra kṛ́ṣṭīḥ* |
*ví toké apsú tánaye ca sū́re*
*(á)vocanta caršaṇáyo vívâcaḥ* |

Hier ist deutlich *ví ávocanta* identisch mit *vívâcaḥ* und *ví ávocanta* ist = »sie riefen laut« oder »nach allen Seiten«. Beide Bedeutungen hat *ví* auch noch im klassischen Sanskrit durchweg, wie die einheimischen Lexikographen (B.-R. s. v. 2 *ví*) ganz richtig hervorheben. Ich übersetze: »Allein warst du, o Herr aller Güter, (und doch) brachtest du die (uns feindlichen) Völker in deine Gewalt, (als) um Kinder, Wasser, Nachkommen und Sonne laut rufend (dich) die (5) Stämme anriefen.« Ebenso 6, 33, 2:

*tvā́ṃ hí ndrāvase vívâco*
*hávante caršaṇáyaḥ çūrasâtau* |

»Denn dich, o Indra, rufen laut (*vivâco*) um Hilfe in der Schlacht die (5) Stämme.« Hier ist *hávante* parallel dem *ví ávocanta*. Ebenso 7, 30, 2:

*hávanta u tvâ hávyaṃ vívâci*
*tanûšu çûrâḥ sûryasya sâtaú* |

»Dich den Anzurufenden rufen die Helden an in dem tosenden Kampfe ums Leben.« Der Locativ *tanûšu* gehört zu *sûryasya sâtaú*, das, wie ich oben p. 27 bemerkt habe, = »Kampf« im allgemeinen ist. Hier ist *vívâc* übertragen auf die Schlacht selbst, in der es laut hergeht, und gleiches ist der Fall in 1, 178, 4:

*samaryá išáḥ stavate vívâci*
*satrâkaró yájamânasya çáṃsaḥ* |

»Um Stärkung (*išáḥ*) in der tosenden Schlacht fleht ihn an das stets wirksame Loblied des Opferers« d. h. der Opferer fleht ihn an, dass er ihm, oder dem für den er das Opfer bringt, in der Schlacht Kraft und Stärke verleihe. Und dieser Stelle parallel ist 7, 23, 2, von der wir ausgingen:

*áyâmi ghóša Indra devájâmir*
*irajyánta yác churúdho vívâci* |

Es entsprechen sich *ghóšaḥ-devájâmiḥ* und *satrâkaráḥ-çáṃsaḥ*, *išáḥ* und *çurúdhaḥ*, *vívâci* und *samaryé-vívâci* d. h. *vívâc* ist hier substantivisch verwendet und *çurúdhaḥ* erscheint also wieder in der Bedeutung, die wir bereits vorher überall als die wahrscheinlichste fanden. Die Worte *áyâmi ghóšo devájâmiḥ* besagen nichts anderes als 7, 83, 3:

*Índrâvaruṇâ divi ghóša âruhat*

*jâmi* »verwandt« bedeutet nichts weiter als »gehörig«, wie der umgekehrte Weg vorliegt bei *saṃbandhin* »gehörig zu«, dann »verwandt«. *ghóšo devájâmiḥ* ist also = *ghošo devasaṃbandhî*, eine im späteren Sanskrit häufige Ausdrucksweise für *ghošo devânâm*, wobei der Genetiv als objectivus anzusehen wäre, wie in den oben (p. 22 f.) angeführten Stellen. So sind auch 7, 72, 3 die *jâmí bráhmâṇi* nichts anderes als die den Açvins zukommenden, an sie gerichteten Gebete und die *jâmáyo giraḥ* in 8, 102, 13 die an Agni gerichteten, für ihn bestimmten Lieder. Das schwierige *irajyánta* (cfr. oben p. 17) des zweiten Verses aber erkläre ich durch die

Gleichung *irajyánta çurúdhaḥ* = *çravasyâni tũrvan* 1, 100, 5 = *yád .. çravãyyam išaṃ dadhišé* 5, 38, 2 und übersetze nun die ganze Strophe: »O Indra, es drang der Ruf zu den Göttern, damit sie (die Götter) in der Schlacht (uns) Kraft verliehen. Wie lange sie leben, wissen die Menschen ja nicht; führe uns doch über diese Anfechtungen hinüber.«

Die für *vívâc* festgestellten Bedeutungen bewähren sich, um dies gleich hier zu erledigen, auch an den noch übrigen Stellen. 10, 23, 5:

*yó vâcã vívâco mṛdhrávâcaḥ*
*purũ sahásrãçivâ jaghãna* |

muss verbunden werden mit 3, 34, 10:

*bibhéda Valáṃ nunudé vívâco*
*(á)thâbhavad damitãbhikratûnâm* |

Das Beiwort *mṛdhrávâc* wird an drei von den übrigen fünf Stellen sicher von Dämonen gebraucht: 1, 174, 2, wo die Erwähnung der *púraḥ çãradîḥ* beweist, dass die *víçaḥ .. mṛdhrávâcaḥ* nur Dämonen sein können; 5, 29, 10 und 32, 8 erläutern sich gegenseitig und da in 5, 32, 8 *ní duryoṇá âvṛṇaṅ mṛdhrávâcam* das Adjectivum sich auf den Dämon Atra bezieht, so werden auch in 5, 29, 10: *ní duryoṇá âvṛṇaṅ mṛdhrávâcaḥ* die *anãso dásyavaḥ* Dämonen sein. Auch in 7, 6, 3 sind die Paṇis doch wohl Dämonen, wie 6, 39, 2 zu beweisen scheint, so dass das Wort nur 7, 18, 13 von Menschen gebraucht ist. Also wird auch *vívâc* eine für die Dämonen passende Bedeutung haben müssen und das ist die vorher nachgewiesene »tosend«, »lärmend«. Ich übersetze 10, 23, 5: »Der viele Tausende unheilvoller schmähender Lärmer durch seine Stimme (cfr. z. B. 6, 39, 2. 10, 67, 6 und Bergaigne, Religion Védique 1, 279 Anm.) tötete«, und 3, 34, 10: »Er zerschmetterte den Vala, vertrieb die Lärmer und wurde so Herr über die Übermütigen.« Sehr schwierig ist die letzte noch übrige Stelle 6, 45, 29:

*purûtámaṃ purûṇãṃ stotṛ̂ṇãṃ vívâci* |
*vãjebhir vâjayatãm* |

Was Grassmann und Ludwig übersetzen, ist nicht haltbar, Ludwigs Übersetzung überhaupt unverständlich. Mir scheint es am besten, zu übersetzen: »(Zu dir kommen die Lieder [Strophe 28]), der du am meisten (angerufen) wirst *(purûtámaṃ)* im Wettstreit

vieler Lobsänger, die mit Kraft (d. h. ungestüm) (dich) um Gut angehen.« Es hat dann also *vívâc* auch hier keine abweichende Bedeutung. Danach würde ich für *vívâc* die Bedeutungsentwickelung ansetzen: 1. Adject. laut rufend, lärmend, schreiend, tosend, a) von Menschen: 6, 31, 1. 33, 2; b) von Dämonen: 3, 34, 10. 10, 23, 5; übertragen c) von der Schlacht: 1, 178, 4. 7, 30, 2. 2. Subst. a) Wettstreit: 6, 45, 29; b) Schlacht: 7, 23, 2. Über *vãjebhiḥ* sehe man oben p. 11 Anm. Die nächste Stelle, in der *çurúdh* vorkommt, ist 6, 3, 3:

*sûro ná yásya dṛçatír arepã*
*bhimã yád éti çucatás ta ã dhïḥ |*
*héšasvataḥ çurúdho nãyám aktóḥ*
*kútrâ cid raṇvó vasatír vanejãḥ ||*

Die Hauptschwierigkeit liegt in *nãyám*. Grassmann und Ludwig folgen dem Padapâṭha, der das Wort in *ná + ayám* auflöst. Roth s. v. *hešasvant* und Grassmann nehmen *ná* im Sinne von wie, Ludwig von nicht. Letzteres wäre allein möglich, wie die Stellung und das Metrum zeigen (Benfey, Behandlung des auslautenden *a* in *ná* 'wie' und *ná* 'nicht' im Rigveda. Göttingen 1881 p. 4 ff.), dass es aber falsch ist, zeigt die Übersetzung: »Speise hat der prasselnde, nicht gehört er der Nacht an.« Im Commentar (4, 346) erklärt er: »er gehört der Nacht nicht an, weil er isst, was man in der Nacht nicht that Çatapathabr. 2, 4, 2, 6.« (!) Roth übersetzt: »wie Balsam für den Wunden.« *nãyám* kommt im RV. noch viermal vor und nur eine Vergleichung aller Stellen kann uns hoffen lassen, eine Erklärung zu finden. Die Stellen sind:

1, 130, 1: *índra yâhy úpa naḥ paràváto*
*nãyám ácchâ vidáthânîva sátpatir*
*ástaṃ rãjeva sátpatiḥ |*

8, 2, 28: *svâdávaḥ sómâ ã yàhi*
*çritãḥ sómâ ã yàhi |*
*çíprinn ṛšivaḥ çácivo*
*nãyám ácchâ sadhamãdam ||*

8, 33, 13: *índra yâhi pitáye*
*mádhu çavišṭha somyám |*
*nãyám ácchâ maghávâ çṛṇávad giro*
*bráhmokthã ca sukrátuḥ ||*

1, 121, 13: *tvám sũro haríto râmayo nṝn*
*bhárac cakrám Étaço nãyám Indra* |
*prãsya pârám navatim nâvyânâm*
*ápi kartám avartayó 'yajyûn* ||

Der Padapâṭha zerlegt auch an diesen vier Stellen das Wort in *ná ayám*. Indem ich die vierte Stelle zunächst beiseite lasse, wende ich mich zu den drei ersten, denen gemeinsam ist, dass hinter *nãyám* steht *ácchâ*. Grassmann corrigiert der Reihe nach: *nâyám, návyam, sâyám*, indem er *nãyám* für »sinnlos« erklärt. Ludwig erklärt *nãyám* für eine »absolute Form auf *-am*, die das Particip vertritt; nur dass die Beziehung auf das Subjekt preisgegeben, dagegen die Modalität der Handlung ausschliesslich festgehalten erscheint« (5, 38). Das ist mir in dieser Fassung unverständlich. Ludwig ändert vermutlich *nãyám* in *nâyám* (zu √*nî*); wie weit er darin das Richtige getroffen, wird sich unten ergeben. Auf seine Übersetzung der drei Stellen einzugehen, halte ich nicht für nötig; ich schliesse mich ganz dem Urteile Benfeys an, der l. c. p. 15 ff. dieselben behandelt hat, ohne 6, 3, 3 heranzuziehen. Benfey nimmt an, dass *nãyám ácchâ* gewissermassen parenthetisch stehe. Wörtlich heisse es: »nicht dieser heran« und dazu sei etwa *gatáḥ* zu ergänzen. Unmöglich sei es auch nicht, dass *nãyám ácchâ* ein altüberlieferter Ausruf sei mit *ácchâ* oder vielmehr *akšâ* in der ursprünglichen Bedeutung »vor Augen« und bedeute: »er ist (noch) nicht sichtbar« = lässt (sich) noch nicht sehen. Danach übersetzt dann auch Benfey (p. 17) 1, 130, 1: »Indra komm — (dieser, d. h.) du bist (noch) nicht da (oder: sichtbar) — aus der Ferne wie ein gütiger Herr zu unsern Opferfesten«; 8, 2, 28: »... komm — du bist (noch) nicht hier — du schöner ... heran zum Opfermahl«; 8, 33, 13: »komm heran, Indra, du stärkster! den aus Soma bestehenden süssen Trank zu trinken — noch ist der spendereiche nicht da! — hören soll der mächtige die Lieder, Gebete und Sprüche.« Ich kann diese Auffassung nicht für richtig halten. Sie erscheint mir sehr hart und scheitert doch wohl an der von Benfey übersehenen Stelle 6, 3, 3, die er p. 14 ohne weitere Bemerkung aufführt. An der zweiten Stelle ferner verbietet das Metrum und der Parallelismus von Vers 1 und 2, *sadhamãdam* von *ã yâhi* abhängen zu lassen, an der zweiten *iva*, mit Benfey zu construieren: *ã yâhy úpa no vidáthâni*.

Aufklärung bringen drei Stellen, die freilich zunächst auch Schwierigkeiten bieten; 6, 24, 10:

*sácasva nâyám ávase abhĭka*
*itó vâ tám Indra pâhi rišáḥ* |

6, 46, 11: *ádhâ smâ no vṛdhé bhava*
*Índra nâyám avâ yudhí* |

9, 91, 4: *vṛçcópárišṭât tujatã vadhéna*
*yé ánti dûrãd upanâyám ešâm* |

In der zweiten und dritten hat Ludwig *nâyám* und *upanâyám* früher für Infinitive erklärt (Infinitiv im Veda p. 53); in seiner Übersetzung giebt er *nâyám* in beiden Stellen durch »führend«, *upanâyám* durch »bringend« wieder. Er fasst sie also offenbar auch hier als Absolutiva, ohne zu bemerken, dass dann der Accent geändert werden muss. Dass Ludwig der Wahrheit auf der Spur war, glaube ich nun erweisen zu können. In allen drei Stellen steht die fragliche Form bei einem Imperativ: *sácasva, avâ, vṛçcá;* ebenso unser *nãyám* an den beiden ersten Stellen hinter *ã yâhi,* an der dritten Stelle steht es zwischen *ã yâhi* und *çṛṇávat;* 1, 121, 13 und 6, 3, 3 aber steht es selbständig. Alle Schwierigkeiten verschwinden, sobald man an allen acht Stellen liest *nãyam* und darin ein Absolutivum sieht zu demselben Stamme, von dem die als 3. Sing. Aor. Pass. gebrauchte Form *ánâyi* stammt. Die Bildung der beiden Formen ist durchaus dieselbe, *kãram* und *ákâri, bódham* und *ábodhi, cãyam* und *ácâyi, pratáṅkam* und *ásañji* u. s. w. (Benfey, Vollst. Grammatik § 909. 912. 916). Im RV. und AV. sind solche Absolutiva *abhyâkrãmam, pratáṅkam, praṇódam, nilãyam, abhiskándam* (Whitney § 995) und *samóham* RV. 4, 17, 13; cfr. *saṃvárgam* RV. 8, 75, 12. 10, 43, 5. Aus andern Texten verzeichnet zahlreiche Formen Ludwig, Rgveda 4, 6, der aber den Accent nicht beachtet und daher sehr viel Falsches aufgenommen hat. Alle diese Absolutiva erscheinen in Verbindung mit Praefixen. Genau unserem *nãyam* entsprechend ist *dógham* RV. 5, 15, 5:

*vãjo nú te çávasas pâtv ántam*
*urúṃ dógham dharúṇam deva râyáḥ*

Als Infinitiv müsste die Form *dúham* sein (Delbrück, Altindisches Verbum § 218). *çávasaḥ .. ántaḥ* wird stets von Indra gebraucht:

1, 54, 1. 100, 15. 167, 9. 6, 29, 5. *dharúṇaḥ râyáḥ* oder *rayíṇām* oder *vásvas* heisst überall (1, 73, 4. 5, 15, 1. 10, 5, 1. 45, 5. 47, 2) »der Reichtum fliessen lässt« = »schenkt« und substantivisch (auch Neutrum) 5, 15, 5. 7, 34, 24 = »der Strom des Reichtums«, »der Güter« wie 10, 83, 7 *dharúṇam mádhvaḥ* »der Strom des Meths«. *dharúṇam râyáḥ* ist deutlich dasselbe wie *râyó dhârâ* 6, 55, 3, *dharúṇam mádhvaḥ* dasselbe wie *dhârâ mádhvaḥ* 9, 7, 2. Vergleicht man damit 9, 35, 1: *â naḥ pavasva dhârayâ pávamâna rayím pṛthúm* und damit wiederum 9, 63, 1:

*â pavasva sahasríṇam*
*rayím soma suvîryam* |
*asmé çrávâṃsi dhâraya* ||

so erkennt man unschwer, dass *dhâray* in allen Stellen wie 9, 63, 30: *asmé vásûni dhâraya* oder 9, 12, 9: *â pavamâna dhâraya rayím*.. *asmé* und zahlreichen anderen ein Denominativum von *dhârâ* oder *dhâra* (cfr. *dhârapûta, dhâravâká*) ist. Davon *dhârayú* »strömend«. Ausgeführt ist das Bild z. B. 9, 62, 28:

*prá te divó ná vṛṣṭáyo*
*dhârâ yanty asaçcátaḥ*

Zu *urúm dharúṇam* unseres Verses vergleiche man auch *urúdhârâ* (Grassmann s. v.). *dharúṇa* »eilend«, »fliessend« und causativ »fliessen machend« braucht nicht zu einer besonderen Wurzel *dhar* »fliessen« gezogen zu werden. √*dhar* »tragen« kann im Medio-Passivum ebenso den Sinn von »eilen« haben wie φέρεσθαι und *ferri* und so bedeutet *dadhriré* in der vielbesprochenen Stelle 1, 48, 3: *(ráthâḥ) yé asyâ âcáraṇešu dadhriré* nichts anderes als »sie eilen«, ist also gleichbedeutend mit *prerate* in der Parallelstelle AV. 4, 25, 3: *jánâsas tváyy údite prerate citrabhâno.* Es ist also RV. 5, 15, 5 zu übersetzen: »Die Opferspeise schütze das Ende deiner Kraft, indem sie, o Gott, einen breiten Strom des Reichtums hervorruft« d. h. die Opferspeise bewahre deine Kraft davor, zu Ende zu gehen, so dass du uns reichliche Güter schenken kannst.

*duh* wird in der hier vorliegenden Bedeutung gewöhnlich im Medium verwendet, so dass *dógham* = sonstigem *dúhânaḥ* ist. *abhyâkrâmam, pratáṅkam, abhiskándam* gehören zu intransitiven Verben, *nilâyam* zu *niliyate.* Die ältere Sprache hat das Praesens *niláyate* und das Imperfectum lautet in der TS. *nilâyata.* Wie

*nilâyam* zu *nilâyata*, so gehört *nâyam* zu einem **nâyate* **ánâyata*, zu dem *ánâyi* erhalten ist und wie dies passiven Sinn hat, so auch *nâyam*. Man vergleiche auch *çrâyantaḥ* 8, 99, 3. »Herbeigebracht werdend« ist dem Sinne nach vollkommen = »herbeikommend«. Jetzt sind sofort klar 1, 130, 1 und 8, 2, 28. In 6, 46, 11 ist *naḥ* zu ergänzen und zu übersetzen: »Sei uns hilfreich, o Indra, und schütze uns herbeikommend in der Schlacht.« Gerade bei *ava* ist eine solche Ergänzung aus dem Zusammenhange im RV. nicht selten, z. B. 6, 61, 6. Die Stellen sind verzeichnet bei Grassmann s. v. *av*. 6, 24, 10 übersetze ich: »Komme her, zu Hilfe eilend; schütze ihn, o Indra, vor Schaden (wenn er) hier (ist), schütze ihn vor Schaden daheim und in der Ferne. Mögen wir reich an Helden hundert Jahre lang glücklich sein.« *sácasva abhîke* ist = *abhi naḥ sacasva* 3, 53, 17. 5, 31, 2 und *nâyam ávase* ist = *ávase yâsat* 4, 20, 1 oder noch besser Strophe 2: *â no Índro háribhir yâtv ácchâ .... ávase*, denn so ist wohl *nâyam* ursprünglich zu verstehen (= *háribhir nîyámânaḥ*), wenn es von Indra gebraucht wird, was an sechs von den sieben Stellen der Fall ist. Man vergleiche ferner 4, 21, 1. 3. 8, 9, 1. 54, 3. 7. 63, 4. 10, 31, 1. *tám-enam* sind verwendet wie die 3. Sing. z. B. 1, 1, 3. 10, 145, 1. Ferner 9, 91, 4: »Vernichte, von oben her herankommend (*upanâyam*), mit fliegendem Donnerkeil die unter ihnen, die nah und die fern sind.« In 8, 33, 13 zeigt der Accent von *çṛṇávat*, dass *nâyam ácchâ maghávâ* einen Satz für sich bildet. Das ist leicht verständlich, da diese Absolutiva, wie schon in der Übersetzung bisher ausgedrückt, meist ganz im Sinne eines Participii Praesentis stehen. So auch AV. 10, 7, 42: *abhyâkrâmaṃ vayataḥ*; RV. 4, 17, 13 *íyarti samóham*; 5, 15, 5 *pâtu dógham*; 10, 165, 5 *nudata praṇódam*; AV. 5, 14, 11: *abhiskándam ṛcchatu*, und wie hier ein Verbum der Bewegung noch besonders zugesetzt ist, so auch AV. 4, 16, 2 *yó nilâyaṃ carati yáḥ pratáṅkam* und Taittir. Âr. 2, 7 *té nilâyam acaran*. Nach Böhtlingk s. v. *nilâyam* hat der Padapâṭha des AV. das Partic. *nilâyan*; cfr. auch Ludwig l. c. 4, 6. Man muss also auch zu *nâyam* in 8, 33, 13 ergänzen: *ṛcchatu* oder *â yâtu* oder nur *astu*, was bei der Nachbarschaft des Imperativs und Conj. nicht schwer ist. So steht *nâyam* ja wesentlich auch 1, 130, 1. 8, 2, 28 und nicht anders ist es aufzufassen in 6, 3, 3. Wie an den übrigen Stellen, wo es im Sinne eines Imperativs steht, so wird es auch hier den

Satz beginnen und ich halte es nicht für unmöglich, dass der doppelte Accent in diesem Falle durchaus richtig ist. Er soll das Wort als mit besonderem Nachdruck gesprochen hervorheben. Das könnte an manchen Stellen auch der Grund für die doppelte Accentuierung der Infinitive auf *-tavaí* wie *yótavaí, dātavaí, sártavaí* u. s. w. (Delbrück, Altind. Verbum § 204. Brunnhofer B.B. 10, 248. cfr. Whitney § 982. e) sein. Wahrscheinlicher ist es aber doch *nāyam* zu verbessern wie *dógham.*

Endlich 1, 121, 13 übersetze ich: »Du hast für die Menschen die Rosse des Svar zur Ruhe gebracht, (als) Etaça herbeikommend das Rad brachte, o Indra. Indem du sie über die neunzig Ströme hinüber schleudertest, warfst du die Ungläubigen in den Abgrund.« In der Sage von Etaça (Bergaigne 2, 330 ff.) war, wie es scheint, davon die Rede, dass Indra die Rosse des Sonnengottes, die vor ihm hereilten (5, 29, 5), dadurch einholte, dass Etaça dem Indra ein von diesem verlorenes Rad brachte und so den Wagen wiederherstellte *(sáṃ riṇâti* 5, 31, 11). Aus 4, 17, 14 gehören zu unserer Sage nur die Worte: *ny Étaçaṃ rîramat sasṛmâṇám* »er hielt den eilenden Etaça an«; die Worte: *ayáṃ cakrám išaṇat Sûryasya* dagegen gehören zur Sage von Kutsa. Mit Sicherheit lässt sich die Sage aus den wenigen Bruchstücken nicht mehr herstellen. Ich vermute, dass Sûrya sein Licht den Menschen entziehen wollte und Indra seinen fliehenden Rossen nacheilte und sie mit Hilfe von Etaça einholte. Das rätselhafte *nf̃n*, mit dem Lanman p. 430 nichts anzufangen weiss und von dem Bergaigne 1, 136 Anm. 1 meinte, dass es oft missbräuchlich in den Text gewisser Lieder eingeführt worden sei, findet jetzt durch die Beobachtung Roths (Über gewisse Kürzungen des Wortendes im Veda. Wien 1887), dem Ludwig (Infinitiv p. 5 ff.) vorausgegangen ist (cfr. z. B. Ludwig p. 13 § 15 mit Roth p. 2—4 des S.A.) seine volle Erklärung. Es ist eine metri caussa verkürzte Form, die alle Casus vertreten kann. Es steht als Dat. plur. an unserer Stelle 1, 121, 13, ferner 1, 146, 4 *àvir ebhyo abhavat sûryo nf̃n;* 5, 80, 6 *eš̃ā . . . nf̃n . . . ní riṇīte ápsaḥ;* 6, 2, 11 *vihí svastiṃ sukšitiṃ . . nf̃n;* 6, 3, 6 *náktaṃ yá ím arušó yó dívā nf̃n.* Genetiv. plur. ist es: 4, 2, 15 *jā̃yemahi prathamā̃ vedháso nf̃n,* wo es von *vedhásaḥ* abhängig ist; 5, 7, 10, wo auch *dásyūn* Genetiv ist (Ludwig 4, 332); 7, 26, 5 *ûtáye nf̃n kršṭīnā̃m.* Dativ. dual. ist es: 1, 181, 8 *syā̃ gīḥ pinvate*

*vâṃ nf̊n*. Dativ sing. ist es: 5, 33, 1 *mahé taváse didhye nf̊n Índrâya;* 6, 39, 5:

*apá óšadhîr avišã vánâni*
*gã árvato nf̊n ṛcáse rirîhi* ||

Die Erklärung der Stelle hängt von *ṛcáse* ab. Man nimmt es allgemein als Infinitiv zu √*arc*. Um sich von der Irrigkeit dieser Annahme zu überzeugen, braucht man nur die Übersetzungen von Grassmann und Ludwig anzusehen. Es ist Dativ sing. zu *ṛcás* »lobpreisend«, einem Adjectivum wie *apás, yaçás, mahás, tavás* u. a. und entspricht dem vorhergehenden *gṛṇaté*. Zu übersetzen ist: »Gieb Wasser, giftlose Kräuter, Bäume, Kühe, Rosse dem Menschen, der dich preist.« 7, 61, 6:

*prá vâṃ mánmâny ṛcáse návâni*
*kṛtãni bráhma jujušann imãni* ||

»Möchten euch diese neuen gedichteten Lieder und Gebete gefallen für den Sänger« i. e. zum Heile des Sängers. Der Dativ steht ganz wie *nas* 5, 30, 3 *prá . . yã te kṛtãni . . brávâma yãni no jújošaḥ*. Für den Genet. sing. steht *nf̊n* 4, 21, 2

*tásyéd ihá stavatha vṛšṇyâni*
*tuvidyumnásya tuvirãdhaso nf̊n*

*nṛ* wird von Indra häufig gebraucht (Grassmann s. v.). Der Anklang an 5, 58, 2 *vándasva vipra tuvirãdhaso nf̊n* ist ein zufälliger. Es wäre auch möglich, *nf̊n* als Accus. plur. zu fassen, abhängig von *tuvirãdhasaḥ*, wie 10, 50, 4 von *cyautnáḥ*. Der sonstige Gebrauch von *nf̊n* macht aber die erste Erklärung viel wahrscheinlicher.

An allen übrigen Stellen ist *nf̊n* Accus. plur. Zur Vertretung für Dat. sing. dual. plur. Genet. sing. plur. kam *nf̊n* nur durch seine Einsilbigkeit und weil es auch sonst öfter am Ende des Stollens erscheint. Tiefe grammatische Weisheit oder mit Ludwig hohe Altertümlichkeit dahinter zu suchen, wäre sehr verkehrt. Faktisch wurde es, vermutlich aber erst von den Redactoren des Saṃhitâtextes, als Accus. plur. angesehen, auch wo es einen andern Casus vertritt. Das zeigt 1, 121, 1: *kád itthã nf̊ṇḥ pãtraṃ devayatãm*. Mag man übersetzen wie man will, zweifellos gehört *nf̊n* zu *devayatãm* d. h. es vertritt den Genet. plur., ist aber lautgesetzlich als Accus. plur. behandelt worden. Ludwig (Infinitiv p. 5 f.) führt ausser *nf̊n* (das er überall ausser vielleicht 6, 3, 6 als

Gen. plur. ansieht) mit Recht auch *devãn, mártân, mănušân, jánân, (íbhyân?), sûrîn* im Sinne eines Genetivs oder Dativs gebraucht auf, meist am Ende des Stollens. Ganz besonders charakteristisch ist 2, 19, 5 *stavãn:*

*sá sunvatá Índraḥ sûryam ã*
*devó riṇaṅ mártyâya stavãn*

*stavãn* steht für *stavânãya* im Sinne von *stuvaté*, wie Ludwig 5, 61 richtig bemerkt. Im Texte stand ursprünglich *ariṇaṅ.*[1]

Eine andere Erklärung von 1, 121, 13 giebt Benfey, Behandlung u. s. w. p. 13.

Dem hier nachgewiesenen *nãyam* liessen sich auch vergleichen die avestischen Formen *zevîm* und *srevîm*, wenn Geldner recht hätte, darin Infinitive in passivischer Bedeutung zu sehen (B.B. 12, 160 f.). Die Frage scheint mir aber noch nicht ausgemacht zu sein. Yasna 28, 7 *yâ vê maṇthrâ srevîm ârâdâ* möchte ich übersetzen: »dass ich eurem (i. e. deinem) Worte Gehör verschaffe«, indem ich in *maṇthrâ* einen Dativ. sing. sehe, wie dies sicher der Fall ist Yasna 29, 8. 32, 6. 9. 34, 3 in *mazdâ* neben *ašâi* und in *mašâ* 29, 11, wofür es nicht nötig ist mit Geldner (Drei Yasht aus dem Zendavesta. Stuttgart 1884 p. 129) *mašâi* zu schreiben. Dativ ist ferner sicher *ašâ* Yasna 30, 1, wo J2 *ašâi* hat und auch Yasna 51, 2 wird mit der Mehrzahl der Handschriften *ašâ* für *ašâi* zu lesen sein. *yê câ* darf nicht mit Geldner (B.B. 12, 95) geändert werden, sondern ist = *yâ câ.*[2] Yasna 31, 4 *yadâ ašem zevîm aṅhen Mazdâscâ Ahurâṅhô* übersetze ich: »wenn dem Frommen Ahura Mazda (Plur. majestatis) helfen sollte.« *zevîm aṅhen* entspricht einem Skt. **jávayâm âsan.*

Dass die seltene Form *nãyam* in *nâyám* geändert wurde, mag in 6, 24, 10 *tám*, in 9, 91, 4 *ešâm* bewirkt haben, in 6, 46, 11, dass man zu *avâ* ein Objekt haben wollte. Ist in *nãyám* der doppelte Accent nicht richtig, so können ihn Stellen wie 5, 3, 12 *nâhâyám Agnír abhiçastaye naḥ* hervorgerufen haben. Ein *-nâyam* führt Whitney, Roots p. 91 aus dem Jaiminîyabr. an, leider ohne jede nähere Angabe.

Der Vers *bhîmã yád éti çucatás ta ã dhîḥ* in 6, 3, 3 wird erläutert durch 8, 92, 15:

[1] Sieh Excurs 3.

[2] Sieh Excurs 4.

*sá no vṛšant sánišṭhayâ*
*sám ghoráyâ dravitnvâ |*
*dhiyâviḍḍhi púraṃdhyâ ||*

und Stellen wie 8, 87, 6:

*tâ valgû dasrâ purudáṃsasâ dhiyâ*
*Áçvinâ çrušty â gatam ||*

cfr. 7, 1, 5. 8, 61, 1. 66, 8. 14. 103, 11. 10, 172, 2 *(â yâhi vásvyâ dhiyâ). ghorâ dhîḥ* ist = *bhîmâ dhîḥ* »gewaltiger Wille«, »die ernste, feste Absicht zu geben«, und wenn in den übrigen Stellen gesagt ist, die Götter möchten mit gutem Willen herbeikommen oder schützen oder geben, so ist dieser Gedanke hier nur etwas anders gewendet. Statt: »wenn du mit ernster Absicht kommst«, ist gesagt: »wenn deine ernste Absicht kommt.« Ähnlich ist 5, 41, 5: *râyá éšé 'vase dadhîta dhîḥ.*

Zweifelhaft ist in 6, 3, 3 noch die Bedeutung von *héšasvant.* Zusammenfassend hat darüber v. Bradke gehandelt KZ. 28, 296 f., der die bisherigen Deutungsversuche zusammengestellt hat. v. Bradke entscheidet sich für die Bedeutung »glühend«, indem er namentlich sich beruft auf 10, 89, 12:

*áçmeva vidhya divá â sṛjânás*
*tápišṭhena héšasâ dróghamitrân ||*

Er lässt es unentschieden, ob an unserer Stelle *héšasvant* bedeute »glühend« oder »fieberkrank«. Dass die letztere Bedeutung ausgeschlossen ist, wird die Erörterung von *çurúdh* gezeigt haben; es fragt sich, wie es mit der ersten steht. Eine Wurzel *heš* kommt im RV. nur einmal vor: 5, 84, 2 und alle Erklärer sind, soweit ich sehe, einig, darin die √*heš* »wiehern« zu sehen. Nun wird Agni bekanntlich mehrfach mit einem Rosse verglichen (Bergaigne 1, 143), so gleich in der Strophe, die der zur Besprechung stehenden folgt, 6, 3, 4: *bhásad áçvo ná* und es wird von ihm gesagt, dass er wie ein Ross wiehert. So 3, 26, 3: *áçvo ná krándañ jánibhiḥ sám idhyate;* cfr. 1, 140, 5. 8: *éti nánadat* und 10, 45, 4 *ákrandad Agníḥ.* Somit könnte man geneigt sein, unser *héšasvant* mit »wiehernd«, das ist, im unausgeführten Vergleiche, »lärmend«, »prasselnd« (Ludwig) zu übersetzen. Aber der Schein trügt. In 5, 84, 2 kann *heš* gar nicht »wiehern« bedeuten, weil *vája* nie »Ross« bedeutet. Es ist schon von vornherein ganz unwahrscheinlich, dass

*vãja* dieselbe Bedeutung haben sollte als *vâjín* und dass ein Wort, das 8, 2, 24. 10, 47, 5 das Beiwort *áçvâvant* erhält, ohne jede Veränderung des Accentes oder Geschlechtes zugleich »Ross« bedeuten sollte. Auch Stellen wie 6, 35, 4. 45, 21. 7, 32, 23. 9, 2, 10 sprechen dagegen. Bereits Bergaigne hat (l. c. 2, 405 Anm. 1) für eine Anzahl Stellen, in denen Roth und Grassmann die Bedeutung »Ross« annehmen, nachgewiesen, dass man dort mit anderen Bedeutungen sehr gut auskommen kann und schon vor ihm hat Ludwig in seiner Übersetzung mit Ausnahme von 1, 52, 1. 5, 54, 14. 84, 2 nirgends die Bedeutung »Ross« zugelassen. Von Roths Belegen betrachte ich mit Grassmann, Ludwig, Bergaigne als erledigt 4, 3, 15. 6, 1, 11. 37, 5. 7, 93, 2; von Roths und Grassmanns ferner mit Bergaigne und Ludwig 2, 1, 12. 3, 30, 11. 4, 29, 1. 7, 37, 4. 8, 2, 19. Für 3, 26, 4 hat Bergaigne die wahrscheinlichste Erklärung gegeben und 10, 106, 5 kommt als völlig dunkel nicht in Betracht. Unentschieden lässt Bergaigne 6, 48, 4. 8, 3, 11. 19, 18. 10, 12, 5. In 6, 48, 4 kann *vãjotá* nur mit dem Padapâṭha in *vãjâ utá* zerlegt werden. Ludwig will (4, 361) *vãjâ* als Accus. plur. für *vãjân* gesagt sein lassen. Wie bei *háva* werden wir auch für *vãja* das neutrale Geschlecht neben dem masculinen annehmen, also *vãjà* = *vãjâni* setzen müssen. Die Bedeutung ist dann die gewöhnliche: »Güter«, »Wohlstand«. So auch Grassmann in der Übersetzung. In 8, 3, 11 beweist *rayí*, dass auch *vãja* in seiner üblichen Bedeutung steht; die Bedeutung »Ross« ist gerade hier ganz undenklich, von Grassmann in der Übersetzung auch aufgegeben. 8, 19, 18 heisst *vãjebhiḥ* »mit Kraft«; oben p. 11 Anm. 10, 12, 5 hat Grassmann im Wörterbuch nur zweifelnd unter die Bedeutung »Ross« gestellt; in der Übersetzung giebt er *vãja* mit »der starke« wieder. An der ganz dunklen Stelle ist so viel klar, dass *vãja* nicht »Ross« bedeuten kann; vergleicht man 6, 68, 6: *yáṃ ... devâ rayíṃ dhatthó ... asmé sá Indrâvaruṇâv ápi šyât*, so steht auch hier *vãja* wieder parallel dem *rayí*, wird also auch dasselbe bedeuten. Die Stellen, die, ausser 5, 84, 2, allein ernstlich in Betracht kommen, sind 1, 52, 1. 3, 22, 1. 5, 54, 14. Die beiden ersten werden unten näher besprochen werden; *átyaṃ ná* steht an beiden Stellen für *átyo ná* und *vãja* heisst »Wettpreis«. In 5, 54, 14 könnte man geneigt sein mit Bergaigne Apposition anzunehmen = »Rosse (und) Reichtum«. Indes es entsprechen sich

deutlich *árvantaṃ vājam* und *rājânaṃ çruṣṭimántam*, so dass *árvant* mit Grassmann als Adjectivum gefasst werden muss. Die Grundbedeutung von *árvant* und *árvan* ist »eilend«, »schnell« und was man unter einem »schnellen Reichtum« oder einem »eilenden Besitz« zu verstehen hat, lehren uns andere Stellen deutlich. Genau entsprechend dem *árvân vājaḥ* ist *taráṇir bhojáḥ* 4, 45, 7 und erläuternd treten ein *anarvā vājaḥ* 2, 6, 5 und *duṣṭáro rayíḥ* 1, 79, 8. 7, 8, 3. 9, 63, 11. Was »durchdringt« oder »unaufhaltsam« oder »unüberwindlich« ist, wird »stark« sein und so finden wir *rayír vājeṣv ávṛtaḥ* »an Kraft (cfr. oben *vājebhiḥ*) ungehemmter Reichtum« 6, 14, 5; *cávišṭho vājaḥ* 5, 44, 10; *váršišṭhaḥ çušmī rayíḥ* 3, 16, 3; *çušmíntamo rayíḥ* 2, 11, 13 und nebeneinander *vājaḥ pratáraṇo bṛhán* 2, 1, 12, wozu das gleich folgende *rayír bahuláḥ* zu vergleichen ist. »Eilender Reichtum« ist also = »ungehemmter« = »starker« = »grosser« Reichtum = *rayír mahān* 9, 40, 3. Dieselbe Bedeutungsentwickelung können wir unter den Beiwörtern von Indra verfolgen. *árvân Índraḥ* 6, 36, 2 = *Índro vâjy ávṛtaḥ* 1, 133, 7 = *taráṇir Índraḥ* 1, 121, 6 (cfr. 7, 26, 4: *éko vibhaktā taráṇir maghānâm*) = *Índro .. anarvā* 4, 17, 20 = *duṣṭáro ... vājeṣu tarutā* 8, 46, 9 = *cávišṭha Índraḥ* 8, 61, 1 = *Índraḥ çušmī* 4, 22, 1 oder *çušmíntamaḥ* 1, 133, 6 = *bṛhān Índraḥ* 3, 32, 7 = *mahān Índraḥ* 1, 8, 5. Die Gleichung ist also so vollständig als man sie nur wünschen kann. Man vergleiche auch *âçúr Índraḥ* 1, 4, 7. Da mithin *vāja* nie »Ross« bedeutet (auch Benfey hat diese Bedeutung weder aufgestellt noch gebilligt), so wird auch 5, 84, 2 keine Ausnahme machen und *héšant* wird nicht »wiehernd« bedeuten, also auch nicht *héšasvant* in 6, 3, 3.

Den einzigen Anhalt zur Erklärung bieten die Formen *prá ahešata* 9, 22, 1; *sám ahešata* 9, 71, 5; *ahešata* 9, 73, 2; 86, 25; *prá hiše* 7, 7, 1. In 9, 22, 1. 73, 2. 86, 25 ist die Bedeutung zweifellos »eilen«, in 7, 7, 1 = »in Bewegung setzen« und so scheint auch *ahešata* in 9, 71, 5 aufgefasst werden zu müssen. In 5, 84, 2 ist demnach *vājo héšan* dasselbe wie *árvân vājaḥ* »eilender« d. h. »starker, grosser Reichtum«. Ein dunkles Wort ist *perú*. Ich werde unten in § 3 zu zeigen versuchen, dass es »Keim« bedeutet, und dort die ganze Strophe übersetzen. v. Bradke macht auf Avestisch *zôišenû vâzâ* Yasna 51, 12 aufmerksam. Das kann = **hešṇû vâjâ* (als Instrumental) sein. Die Stelle ist aber zu dunkel, um Aufklärung zu bieten. Wie von *anešata, nešati* u. s. w., also vom

Aoriststamm *néša-*, abgeleitet ist *néšatama* »am besten führend«, *néšṭar* »Führer«, so vom Aoriststamm *heša-* das Adjectivum *hešá*, cfr. *ješá* von *ješa-* Aoriststamm zu √*ji* (Whitney § 1148. 3, b). Dieses *hešá* liegt vor in *hešákratu* RV. 3, 26, 5, wo die Maruts genannt werden *siṃhā́ ná hešákratavaḥ*. v. Bradkes Erklärung dieser Stelle ist besonders seiner Auffassung von *hešá, héšas* ungünstig. Dass die Maruts »wie Löwen mächtig glühen (indem ihre Blitze mit dem funkelnden Auge des Raubtieres verglichen werden)« ist im höchsten Grade gesucht und unwahrscheinlich, und *siṃhā́ ná* an *svâninaḥ* anzuknüpfen, ist durchaus gegen den vedischen Sprachgebrauch. Die Bedeutung »gewaltige Kraft habend«, mit der gleichen Sinnesentwickelung wie bisher, ist durchaus angemessen. Sie stimmt zu dem Beiworte des Löwen *bhimá* 4, 16, 14. 9, 97, 28 und zu Beiwörtern der Maruts wie *ámavant* 1, 38, 7; *anantáçuṣma* 1, 64, 10; *çušmín* 1, 37, 4; *tvešá* 1, 38, 15 und andern. Ein Substantivum *héšas* wird also zunächst »Eile« bedeuten. Dies liegt vor in *âçuhéšas* 8, 10, 2, einem Beiworte der Açvins. Es ist = *açuhéman*, das überall nur »schnell dahineilend« bedeutet und 1, 116, 2 ebenfalls im Zusammenhange mit den Açvins gebraucht wird, die 1, 116, 18 genannt werden *háyantâ* »eilend«. *héšas* verhält sich zu *ahešata*, wie *héman* zu *háyantâ*. Die Açvins führen unter anderen die Beiworte *syandrā́* 1, 180, 9; *nṛtū́*, *valgū́*, *bhuraṇâ*, *bhuraṇyū́*, *mánojavasâ*; ihr Wagen ist *mánaso jáviyân*, *mánojavaḥ*, *vātaraṅhâḥ* 1, 118, 1; *raghušyát sádâ* 5, 73, 5 u. s. w. Zur Bedeutung von *hišé* vergleiche man *açvahayá*.

Mit dem Begriffe der Schnelligkeit ist, wie gezeigt, einerseits der der »Stärke«, »Gewalt«, andererseits aber auch der des »Leuchtens«, »Glänzens«, »Glühens« eng verwandt. Bechtel hat eine Reihe interessanter Beispiele für den letzteren Bedeutungsübergang aus den indogermanischen Sprachen zusammengestellt und bereits darauf hingewiesen, dass im Veda die Flammen des Agni oft Rosse genannt werden (Über die Bezeichnungen der sinnlichen Wahrnehmungen in den indogermanischen Sprachen. Weimar 1879 p. 96 ff.). Er beschränkt p. 104 die Wurzel **ghis* auf die europäischen Sprachen; es ist aber keine andere als die »Wurzel« *heš* (cfr. *hišé*), die uns beschäftigt und die von √*ghᵛi* (Bechtel l. c. p. 108) nicht getrennt werden kann. Danach kann *héšas* »Eile« übergehen in den Begriff »Stärke«, »Kraft« und »Glanz«, »Glut« und eine

dieser Bedeutungen hat das Wort 10, 89, 12, wo es von Indra heisst:

*áçmeva vidhya divá ā́ sṛjânás*
*tápiṣṭhena héšasâ dróghamitrân* |

Das tertium comparationis liegt ursprünglich gewiss nur im Begriffe der »Eile«, »Schnelligkeit«. Indra soll die falschen Freunde so schnell und unvermutet vernichten wie der vom Himmel geschleuderte Donnerkeil. Man könnte also sehr wohl übersetzen: »Wie der vom Himmel geschleuderte Donnerkeil, vernichte die falschen Freunde mit flammendster Eile.« Auch wir sprechen von »flammender« oder »brennender« Eile, Hast u. dgl., der Engländer sagt »in hot haste«. Wenn es 2, 30, 4 heisst: *tápušāçneva vidhya ... vîrân* und 3, 30, 16: *jahî ny èšv açánim tápiṣṭhâm*, so ist der »glühende« oder »glühendste« Donnerkeil zugleich der »gewaltige«, »stärkste« (*ójiṣṭho vájraḥ* 4, 41, 4, der ebendort *didyú* »leuchtend« heisst) und der »fliegende«, »eilende« (*vájrasya pátane* 6, 20, 5; *páryo vájraḥ* 1, 121, 12). So sind z. B. auch *ójiṣṭhena hánmanâ* 1, 33, 11 und *tápiṣṭhena hánmanâ* 7, 59, 8 (cfr. 7, 104, 5 *agnitaptébhir áçmahanmabhiḥ*) durchaus identisch. Man denke auch an Verbindungen wie *çubhráḥ çúšmaḥ*. Und wie sich hier dem Inder mit dem Begriffe der »Eile« zugleich der der »Kraft« und der »Glut« verband, so auch in *héšasvant* in 6, 3, 3. Es bedeutet ursprünglich nichts anderes als »eilig« und ist also ein Synonymum zu Beiwörtern des Agni wie *ajirá, jîrá, taráṇi, tûrṇi, patará, syandrá*; dem Sinne nach ist es nicht viel verschieden von den zahlreichen Beiwörtern, die Agni als den »strahlenden«, »leuchtenden« bezeichnen (*pâvaká, çúci, çocíšmant, bhânumánt* u. s. w.) und die ihn den »starken« nennen (*çušmín, taviší, vâjín* u. a.). Es ist also anzusetzen *hešá* 1. eilend, 2. kräftig, stark in *hešákratu; héšas* 1. Eile in *âçuhéšas*, 2. Eile = »Kraft«, »Glut« 10, 89, 12; *héšasvant* eilig, schnell = »kräftig«, »glühend«.

Endlich bleibt in 6, 3, 3 noch *vasatíḥ* zu erläutern. Als Nominativ sing. zu *vasatí* »Wohnung« ist es ohne jeden Sinn. Es ist ein Adjectiv *vasatí* »wohnend«, »weilend« anzusetzen, gebildet wie *aratí, khalatí* (Whitney § 1157, 3. Benfey p. 144. XVIII). Dazu gehört *kútrâ cid*. Ich übersetze nunmehr 6, 3, 3: »Wenn du leuchtender, dessen Aussehen fleckenlos ist wie das der Sonne, es ernstlich willst, so hast du, schneller, Güter (für uns). Komme

froh am Abend (zu uns), wo du auch weilen magst, holzentsprossener.«

In der Reihe der Stellen, in denen *çurúdh* begegnet, folgt 3, 38, 5:

*ásûta pũrvo vṛšabhó jyãyân*
*imã asya çurúdhaḥ santi pûrvĩḥ |*

Aus 10, 5, 7:

*Agnír ha naḥ prathamajã ṛtásya*
*pũrva ãyuni vṛšabháç ca dhenúḥ |*

ergiebt sich, dass Agni der Gott ist, von dem die Rede ist. Das beweist auch Strophe 7 durch ihr *vṛšabhásya dhenóḥ. pũrva ãyuni* bedeutet, wie 9, 100, 1 zeigt, »im frühesten Alter«. Es wird also von Agni ausgesagt, dass er bei seiner Geburt, in seinem frühesten Alter, Stier und Kuh zugleich war, d. h. so stark wie ein Stier und so freigebig spendend wie eine Kuh. In 3, 38, 5 ist demnach *pũrvaḥ* = *pũrva ãyuni jâtáḥ* (9, 100, 1), also was sonst mit *yávišṭhaḥ* bezeichnet wird und *jyãyân* ist dem Sinne nach = *jyéšṭhaḥ*, wie Agni genannt wird 1, 127, 2. 8, 74, 4. 102, 11. Agni ist wie der jüngste, so auch der älteste. Und was sonst *vṛšabhó dhenúḥ* aussagt, besagt hier *ásûta vṛšabháḥ*. Der Stier gebiert, weil Agni eben zugleich Stier und Kuh ist. Was er gebiert, sind die Güter (*çurúdhaḥ*), die dem Menschen zu teil werden. Das sagt noch deutlicher 10, 5, 4:

*ṛtásya hí vartanáyaḥ sújâtam*
*išo vãjâya pradívaḥ sácante |*

»Der Ordnung Wege und Güter folgen ihm, wenn er schön geboren ist, allezeit (uns) zum Wohlergehen« d. h. mit Agnis Geburt ist Ordnung und Wohlstand für die Menschen verbunden. Dieser Vers erläutert zugleich die letzte Stelle, in der *çurúdh* noch vorkommt: 4, 23, 8:

*ṛtásya hí çurúdhaḥ sánti pûrvĩḥ*

*ṛtásya çurúdhaḥ* ist = *ṛtásya išaḥ* in 10, 5, 4, also alles Gute, was den Menschen aus der Ordnung (Bergaigne 3, 210 ff. Ludwig, Die philosophischen und religiösen Anschauungen des Veda in ihrer Entwickelung. Prag 1875 p. 15 ff.) zukommt.

*çurúdhaḥ* ist also an allen Stellen durchaus nur = *išaḥ*, bezeichnet daher im weitesten Sinne alles Gute, was den Menschen

von den Göttern oder den Göttern von den Menschen gewährt wird. Je nach dem Zusammenhange kann man es mit »Güter« oder »Labung«, »Spende«, »Kraft« u. dgl. übersetzen. Alle andern Bedeutungen sind abzuweisen.

Geldner hat das Wort auch im Avesta herzustellen gesucht, indem er Yasht 19, 67 für *sûra urvadhaca* verbessert hat *sûrudhaca* (Drei Yasht p. 132). Er übersetzt es mit »Erquickung« und bezieht es auf die Überschwemmungen der dort beschriebenen Flüsse. Der vedische Gebrauch des Wortes spricht gegen Geldners Vermutung. Mit Bartholomae (Arische Forschungen 1, 132) *urvadhaca* zu streichen, ist bequem, aber unwahrscheinlich. Ich glaube, dass Geldner (l. c. p. 43) auf der richtigen Fährte war, als er in den Worten den Eigennamen eines Flusses suchte. *paoirish âpô* in § 66 macht es von vornherein glaublich, dass mehr als zwei Flüsse genannt werden und *yâ* vor *srîra* weist darauf hin, dass mit diesem Verse die Aufzählung beginnt. Ich möchte lesen:

*yâ srira Ushtavaitica*
*Sûraurvadha pouruvâstra*
*Erezica Zarenumaitica* |

Im Sanskrit würde der Fluss *Çûravradâ oder *Çûravrâdhâ lauten.

In 6, 49, 8 bleibt noch *candrãgrâḥ*, das Beiwort zu *çurúdhaḥ* zu erklären. Es kommt ausser hier noch 5, 41, 14 vor. Den *çurúdhaç candrãgrâḥ* entsprechen deutlich die *çurúdho góagrâḥ* in 1, 169, 8, die *vãjâ góagrâḥ* in 1, 92, 7 und die *išo góagrâḥ* in 6, 39, 1. Das sind »Güter, an deren Spitze Kühe stehen« d. h. »Güter bestehend in Kühen u. s. w.« Ebenso sind *çurúdhaç candrãgrâḥ* »Güter, an deren Spitze sich *candra* befindet«. *candra* muss also etwas sein, was dem Inder nächst Kühen das Wünschenswerteste war, und das war »Gold«. Rinder, Gold, Rosse sind das, worum der Inder der vedischen Zeit vor allem bittet: 4, 17, 11. 32, 17—19. 7, 90, 6. 9, 97, 50. 10, 107, 7. *gómat-hiraṇyavat-áçvâvat* ist stehende Verbindung: 1, 30, 17 (*áçvâvatyešã .. gómat .. hiraṇyavat*). 7, 94, 9. 8, 22, 17. 9, 41, 4 u. s. w. Beiwort des Goldes ist *candrá* 9, 97, 50. 10, 107, 7 und *çcandrá* 8, 65, 11; *candrávad rãdhas* ist »Besitz an Gold«, wie die daneben stehenden Worte deutlich beweisen; 3, 30, 20: *kãmaṃ mandayâ góbhir áçvaiç candrávatâ rãdhasâ* und 5, 57, 7: *gómad áçvâvad ráthavat suvîraṃ candrá-*

*vad rādhaḥ* und daher ist auch *candrá* 2, 2, 4 nicht »Mond«, wie Ludwig meint, sondern »Gold«, wie Grassmann nach Roth annimmt. Später ist es in dieser Bedeutung öfter belegt (B.-R. s. v.). *ágra* steht vedisch für klassisches *ādi*, das dem Veda fremd ist; *candrāgra* heisst also »Gold u. s. w.« d. h. Gold, Kühe, Rosse, wie *góagra* heisst »Kühe u. s. w.« d. h. Kühe, Gold, Rosse. Nichts anderes bedeutet *candrāgra* auch 5, 41, 14:

*várdhantâṃ dyāvo giraç candrāgrâ*
*udā vardhantâm abhíšâtâ árṇâḥ* |

Roth im kürzeren Wörterbuche setzt *gír* = *girí* »Berg« und fasst *candrāgra* im Sinne von »einen schimmernden Gipfel habend«; Grassmann erklärt *gir* adjectivisch = »erhaben«, »hoch«; Ludwig zieht *candrāgrâḥ* zu *dyāvaḥ* und liest »Tage mit glänzendem Antlitz« heraus. Roth ist wohl durch Strophe 11 *giráyo vṛkšákeçâḥ* zu seiner Ansicht veranlasst worden; da sich sonst nirgends diese Bedeutung nachweisen lässt, so ist sie auch hier abzuweisen. Es ist zu übersetzen: »Mögen (uns) gedeihen der Himmel, (unsere) Lieder durch Gold u. s. w., an Wasser mögen gedeihen die erbeuteten Ströme.« Diese Dreiteilung entspricht vollkommen dem ersten Teile der Strophe:

*ā daívyâni pārthivâni jánma*
*apáç cāccha súmakhāya vocam* |

Dem *daívyâni jánma* entspricht *dyāvaḥ*; die Götter sollen dafür Sorge tragen, dass dem Sänger der Himmel gnädig sei, d. h. dass ihn kein Schaden irgendwelcher Art durch die Elemente treffe; dem *pārthivâni jánma* entsprechen die *giraç candrāgrâḥ*; der Sänger wünscht für seine Lieder den klingenden Erfolg bei den Fürsten und Reichen; den *ápaḥ* endlich entsprechen die *árṇâḥ*. Der Gegensatz von *dyāvaḥ-árṇâḥ* wie *dyāvaḥ-síndhavaḥ* 1, 151, 9. Für *candrāgrâḥ* würde man im klassischen Sanskrit hier sagen: *suvarṇâdinā*.

Somit übersetze ich nun 6, 49, 8: »Den Hüter aller Pfade (will ich) mit Beredsamkeit (preisen); von Liebe getrieben ging er zu Arka. Er möge uns Güter an Gold u. s. w. schenken; alle unsere Wünsche möge Pûšan befriedigen.«

## Excurse.

### 1. *çrî.*

*çrî* gehört zu den Wörtern, deren Bedeutung im Veda bisher nicht ganz zur Geltung gekommen ist. Grassmann s. v. leitet es ab von √*çrî* »kochen«, der er ganz ungerechtfertigt die Grundbedeutung »glühen« zuteilt, was gegen den vedischen Sprachgebrauch und die verwandten Sprachen ist. Wegen des zweimal vorkommenden *çriyáse* giebt er ihr auch die Bedeutung »glänzen«, »geschmückt sein«. Durchaus mit Unrecht. *çrî* gehört zu √*çri* »etwas woran lehnen« und *çriyáse* ebendazu, oder, wie Roth annimmt, zu der Nebenform *çri,* die in *véšaçrî* neben *véšaçri* vorliegt und auf welche auch die verwandten Sprachen hinweisen; äolisches κλίννω ist = *κλῑ-νῡω (cfr. Solmsen, KZ. 29, 77 f.). *çriyáse* stellt sich zu Prâkṛt *alliaï,* das, wie ich B.B. 13, 10 f. gezeigt habe, = Skt. **âçliyáti* ist. *çrî* wird also zuerst bedeuten »das Lehnen an etwas« und medial »das sich an etwas Lehnen«, »das sich wohin Neigen«, »wohin Wenden«. In dieser Bedeutung ist es noch erhalten in *adhvaraçrî* und *abhiçrî. arvãñcâ vâṃ sáptayo 'dhvaraçríyo váhantu sávanéd úpa* 1, 47, 8 ist = »die zum Opfer kommenden Rosse sollen euch zu den Spenden fahren«. Ebenso 8, 4, 14. *ušásâṃ ketávo 'dhvaraçríyaḥ* 10, 78, 7 sind = »die Strahlen der Morgenröte, die zum Opfer kommen« d. h. die erscheinen beim Beginn des Opfers. Für *abhiçrî* ist die beweisende Stelle 10, 130, 5: *virãṇ Mitrãváruṇayor abhiçrîḥ* = »die Virâṭ kam zu Mitra und Varuṇa«. *abhiçrîḥ* entspricht hier dem *abhavat sayúgvâ* und *sáṃ babhûva* von Strophe 4, dem *ã viveça* von Strophe 5. Ferner 1, 144, 6 ist *abhiçriyâ* »herbeieilend« entsprechend dem folgenden *vákvarî.* So kann auch *abhiçriyaḥ* 9, 79, 5 gefasst werden. In übertragenem Sinne ist das = »die Neigung zu etwas«, »Wunsch«, »Wille«. Und diese Bedeutung hat das Wort im Veda noch öfter. Vor allem in den oben p. 14, 20 angeführten Stellen. Wenn es 1, 116, 17 heisst *sám u çriyã Nâsatyâ sacethe* und 8, 8, 10 *víçvâny Açvinâ yuvâṃ prá dhîtãny agacchatam,* so besagt das ohne Zweifel dasselbe, zumal der Vordersatz an beiden Stellen der gleiche ist, in 1, 116, 17: *ã vâṃ ráthaṃ duhitã Sûryasya atišṭhat* und 8, 8, 10: *ã yád vâṃ yóšaṇâ rátham átišṭhat. sáṃ çriyã sac* heisst also »seinen Wunsch erreichen«. *sahá çriyã* 1, 117, 13 heisst »gern«, 7, 69, 4 *yuvóḥ çriyam avṛṇîta* ist = »euren Wunsch erfüllte sie«. An manchen

Stellen, wie 1, 184, 3. 10, 95, 3, steht es ganz im passiven Sinne = »das was man sich wünscht« und ist dann wesentlich identisch mit *çrávas*. Sieh oben p. 17. *yuvór ánu çríyam* 1, 46, 14 ist = »euch zu Liebe«; *táva çriyé* 2, 23, 18. 5, 3, 3 ist = »für dich« und *táva çriyā* 5, 3, 4 = »durch dich«. In 5, 61, 12 ist *yéšâṃ çriyā* = »denen zu Liebe«. Die ganze Strophe ist zu übersetzen: »Sie glänzen auf ihren Wagen, auf die (*ádhi*) ihnen zu Liebe Rodasî (gestiegen ist), wie die Sonne oben am Himmel«; cfr. 5, 56, 8. Auch in 8, 26, 4. 9, 102, 4 wird *çriyé* heissen »gern« oder »auf seinen Wunsch«, in 10, 1, 5 *çriyā* »aus Neigung«, »aus freiem Willen«. Die gewöhnlichen Bedeutungen des Wortes »Glück« und »Schönheit« werden aus der passiven Grundbedeutung »das was gewünscht, begehrt wird« hergeleitet sein. *çréyas* und *çréšṭha* weisen deutlich auf eine allgemeinere Grundbedeutung hin als »Glück« oder »Schönheit«. Wenn es 6, 48, 19 von Pûšan heisst:

*paró hí mártyair ási*
*samó devair utá çriyā* |

so kann *çriyā* hier nicht »an Schönheit« oder »Pracht« (Grassmann) heissen. Der zahnlose Pûšan, der mit Ziegen fährt und Brei isst, gewährt keinen so herrlichen Anblick. Zu seinen Beiwörtern *tavás, tuvijâtá, vâjin, sárvavîra* passt am besten die Bedeutung »Macht«, »Kraft« und nur diese Bedeutung giebt einen Sinn in 1, 43, 7, wo der Dichter sich nicht die Schönheit oder das Glück von hundert Männern wünschen kann, wohl aber die Kraft. 2, 33, 3 stehen *créšṭho çriyā* und *tavástamas tavásâm* vollkommen parallel. Diese Bedeutung tritt auch an einigen Stellen deutlich hervor bei den schon erwähnten Wörtern *adhvaraçrī* und *abhiçrī*. 8, 44, 7 *Agním adhvarāṇâm abhiçríyam* ist = 1, 44, 3 *Agním yajñānâm adhvaraçríyam* und dies = 1, 1, 8 (*Agním*) *rājantam adhvarāṇâm*, wie 6, 70, 1 *bhúvanânâm abhiçríyorvî* ist = *rājantî asyá bhúvanasya rodasî* in Strophe 2; cfr. 8, 72, 13. In 10, 66, 8 ist *adhvarāṇâm abhiçríyaḥ* wesentlich gleich dem vorausgehenden *yajñaniškṛtaḥ*. Bewiesen wird dies durch 10, 36, 8 *adhvaraçríyam sómam* = 1, 4, 7 *âçúṃ yajñaçríyam* verglichen mit 9, 72, 4 *yajñasādhanaḥ sómaḥ*. Agni und Soma gehören notwendig zum Opfer; ohne sie ist das Opfer nicht darzubringen und nicht vollständig. In diesem Sinne haben sie Macht über das Opfer, sind seine Herren

und Zurüster. So ist 1, 98, 1 *rājâ bhúvanânâm abhiçrîḥ* »ein über die Welten herrschender König« (cfr. oben); 7, 91, 3 *niyútâm abhiçrîḥ* ist = »Herr der Gespanne«. So ist auch *janaçrî* 6, 55, 6 wohl = »über die Menschen herrschend«, wenn man erwägt, dass es 1, 89, 5 von Pûšan heisst: *îçânaṃ jágatas tasthúšas pátim. kšatraçrî,* ein Beiwort des Indra und Varuṇa, ist = *kšatríya.* Wenn man erwägt, dass √*çri* (Med.) vorwiegend bedeutet »sich an jemanden wenden«, um Beistand oder Hilfe, so kann für *çrî* die Bedeutung »Kraft«, »Macht« als das, was Hilfe gewährt, oder an das man sich um Hilfe wendet, sehr wohl erschlossen werden; cfr. 7, 39, 1 *Agníḥ sumatíṃ vásvo açret.*

### 2. *rudrávartani.*

Im Petersburger Wörterbuch, auch dem kürzeren, wird für dieses Wort keine Bedeutung angegeben und s. v. *Rudrá* nur bemerkt, dass in dem Worte einiger Anhalt liege, um die Grundbedeutung von *Rudrá* zu bestimmen. Grassmann setzt eine √*rud* »glänzen«, »prächtig sein« an und deutet *rudrávartani* als »prächtige, glänzende Pfade beschreitend«. Ludwig übersetzt »die ihr des Rudra Weg geht«, »die ihr auf Rudras Pfaden geht«, Bergaigne (2, 436 Anm. 1) zweifelnd »suivant le chemin de Rudra«, Muir (5, 240) »einen furchtbaren Pfad habend«. Myriantheus (l. c. p. 139) will es von *rudrá* »heulend« = »Wind« und *vartana,* dem Adjectiv von *vart* »sich drehen«, »sich bewegen« ableiten, weil sich die Açvins gleich dem Winde drehen und in Bewegung setzen. Von √*rud* »heulen« leiten auch die Inder *Rudrá* her, wofür es genügen mag, auf Yâska, Niruktam 10, 5 und Sâyaṇa zu RV. 1, 3, 3 zu verweisen.

*rudrávartani* findet sich RV. 1, 3, 3. 8, 22, 1. 14. 10, 39, 11. VS. 19, 82 = TBr. 2, 6, 4, 1 = MS. 3, 11, 9. Überall ist es Beiwort der Açvins. Diese erhalten an andern Stellen das Beiwort *hiraṇyavartani* RV. 1, 92, 18. 5, 75, 2. 3. 8, 5, 11. 8, 1. 87, 5. VS. 20, 74 = TBr. 2, 6, 13, 3 = MS. 3, 11, 4. Sie heissen ferner RV. 8, 26, 19 *çubhrayâvânâ* und *çúbhaṃ gámišṭhau* TS. 4, 7, 15, 3 = TBr. 3, 1, 2, 10 = MS. 3, 16, 5. Der Wagen der Açvins ist nach 7, 69, 1 *ghṛtávartaniḥ;* das *ghṛtám* aber heisst 2, 35, 11 *hiraṇyavarṇam;* nach 5, 77, 3 ist der Wagen *mádhuvarṇo ghṛtásnuḥ; mádhuvarṇam* heisst auch das *ghṛtám* 1, 87, 2 und die Açvins selbst 8, 26, 6. Es ist

daher von vornherein wahrscheinlich, dass in *rudrá* ein ähnlicher Begriff liegen wird wie in *hiraṇya, çubhrá, çúbha, mádhuvarṇa.* Die Açvins selbst werden *rudrā* genannt 1, 158, 1. 2, 41, 7. 5, 73, 8. 75, 3. 8, 26, 5. 10, 93, 7 und *raúdrā* 10, 61, 15. *rúdrā hiraṇyavartanī* steht 5, 75, 3 neben einander. Ausser den Açvins erhalten das Beiwort *rudrá* noch Agni, Indra, Mitra, Varuṇa, die Maruts und 9, 73, 7 die *spáçaḥ.* Dass dieses Adjectiv verschieden ist von dem Namen des Gottes Rudra, ist durchaus unwahrscheinlich; seine Bedeutung muss eine solche sein, dass sie mit dem Wesen aller der Gottheiten vereinbar ist, denen die Bezeichnung *rudrá* gegeben wird. Daraus folgt sofort, dass jede Herleitung von der √*rud* (heulen) falsch ist. Weder Indra, noch Mitra und Varuṇa erhalten je ein Beiwort, das sie als »Heuler« oder »Lärmer« bezeichnet und ebensowenig passt diese Bedeutung auf die *spáçaḥ,* mag man darunter verstehen was man will. Auch das offenbar zu *Rudrá* gehörige *Rodasī,* wohl auch *ródasī,* widerspricht durchaus dieser Herleitung. Die Zahl der Beiwörter der Açvins im RV. ist eine überaus grosse. Ich habe die folgenden gesammelt, die ich nirgends zusammengestellt finde: *ajarayū, ajárau, atûrtadakṣā, adhapriyā, ádhrigū, ánapacyutā, anindyā, ámartyā, amṛtā, áriprā, arepásā, arcimántā, avadyagohanā, ávitārā janānām, áçvāmaghā, ásmṛtadhrū, aharvidā; âçuheṣasā; índratamā, išáyantā, iširā; ukthyā, ugrā, usrā; ṛtāvṛdhā; kavī; gámiṣṭhā, gambhîracetasā, gṛbhé kṛtā, gómaghā; citrárāti, cyavānā; chardiṣpā; jagatpā, jušāṇā, jenyāvasū; tanūpā, tuviṣṭamā; dasrā, dānunas patī, divá ājātā, divó asyá prasántā, divó nápātā, divyā suparṇā, dîdyagnī, drávatpāṇī; dhiyaṃjinvā, dhiṣṇyā, dhîjavanā, dhvasrā; nárā, navedasā, nāsatyā, nṛtū, nṛpátī; paraspā, purājā, purutámā, púrutrā, purudáṃsā, purudáṃsasā, purupriyā, purubhujā, purubhū, purubhūtamā, purubhojasā, purumántū, purumandrā, puruçākatamā, puruçcandrā, puruspṛhā, purūvásū, púškarasrajā, paúra, (yajñásyādhvarásya) prácetasā, pratnā, prātaryāvānā; bodhínmanasā; bhadrahastā, bhišájā, bhujī, bhuraṇā, bhuraṇyū; máṃhiṣṭhā, makšū, maghávānā, matavacasā, madacyutā, madhupātamā narā, madhupau, mádhuvarṇā, madhūyuvā, manāvasū, manojavasā, manotárā rayīṇām, mayobhúvā, maruttamā, mādhvi, màyāvinā, màyinā, mṛḷayáttamā; yajatrā, yajñavāhasā, yaçásā, yāmahūtamā, yuyujānásapti, yúvānā, yéṣṭhā; rakšohāṇā, rathirā, rathītamā, rathyā,*

*rājantāv adhvarāṇām, rājānau, riçādasā, rudrávartanī, rudrā, raúdrā; vatsapracetasā, valgū, vasudhitī, vasuvídā, vásū, váhnī, vājaratnā, vājasātamā, vājinā, vājinīvantau, vājinīvasū, vāvṛdhānā, vicetasā, vipanyū, viçpálāvasū, viçvavārā, viçvavedasā, vīḷúpāṇī, vṛtrahantamā, vṛdhántā, vṛšaṇau, vṛšaṇvasū; çakrā, çácinām çáciṣṭhā, çacīpatī, çacīvasū, çatakratū, çámbhaviṣṭhā, çaṃbhúvā, çaṃbhū, çúcivratā, çubhás páti, çubhrayāvānā, çubhrā; sáṃbhṛtā, sarāthā, síndhumātarā, síndhuvāhasā, sudáṃsasā, sudakšā, sudānū, supāṇī, surādhasā, suvīrau, sušumnā, suhávā, sūryāvasū, stómasya vardhanā, syandrā, svarvídā, sváçvā; havanaçrútā, hiraṇyapeçasā, hiraṇyavartanī.* Die Beiwörter, die nur im Vocativ von den Açvins gebraucht werden, sind mit dem Accente des Vocativs oder ohne Accent aufgeführt; das dunkle Lied 10, 106 ist nur zum Teil ausgebeutet worden.

Unter dieser grossen Zahl ist, wie man sieht, auch nicht ein einziges von einer Wurzel abgeleitet, die »schreien«, »heulen«, »lärmen« oder dgl. bedeutet. Also kann auch *rudrā*, als Beiwort der Açvins; nicht von √*rud* (heulen) kommen. Ausgeschlossen ist ferner eine Anlehnung von *rudrá* an die Beiwörter, die den Açvins allein eigentümlich sind, an die, die sich auf ihre Schnelligkeit beziehen (wegen Mitra und Varuṇa), die von ihrer Klugheit sprechen (wegen der Maruts), überhaupt an alle, soweit ich sehe, ausser denen, die auf ihre Macht oder Kraft und ihre glänzende Erscheinung sich beziehen. Allen andern widersprechen teils die übrigen Götter, die *rudrāḥ* genannt werden, teils die *spáçaḥ*, teils *rodasī*.

Als den »starken« oder »den Gedeihen gebenden« Gott hat den Rudra gedeutet v. Bradke (ZDMG. 40, 361), indem er *rudrá* herleitet von der √*vard, vṛd* in Wurzel, *radix* u. s. w., die mit √*vardh* »ziemlich gleichbedeutend zu sein scheine«. Der Bedeutung »Gedeihen gebend« widerspricht der Grundcharakter des Gottes durchaus (ZDMG. 40, 120); beide Bedeutungen sind unpassend als Beiwörter der *spáçaḥ*. Auch ist die Wurzel selbst sehr zweifelhaft. So bleibt nur die Herleitung von *√*rud* »rot sein« und diese erfüllt alle Bedingungen. Dass Rudra der rote Gott κατ' ἐξοχήν und rot die ihm zugeteilte Farbe ist, habe ich ZDMG. 40, 120 bereits bemerkt. Man vergleiche auch noch Bhāratīyanāṭyaçāstram 6, 42, 44. Es heisst von ihm 1, 43, 5: *yáḥ çukrá iva sūryo hiraṇyam iva rócate* und 2, 33, 9 *babhrúḥ çukrébhiḥ pipiçe hiraṇyaiḥ*. Es ist

also auch hier die oben schon hervorgehobene Beziehung von *rudrá* und *hiraṇya* vorhanden. Ebenso ist Agni nach 4, 3, 1. 10, 20, 9 *hiraṇyarûpa*; an der ersten Stelle steht das Beiwort neben *rudrá*, an der zweiten neben verschiedenen Farbennamen, unter andern auch *aruśá, bradhná, çóṇa*. Agnis Rosse sind *hárayaḥ, haritaḥ* und sie werden wie Rudra auch als *aruśá* und *babhrú* bezeichnet. Indra ferner wird direkt *hiraṇyáya* genannt; er heisst *hárivarpas, hiriçipra, hárikeça, hiriçmaçâru, hiraṇyabâhu*, sein Wagen, seine Peitsche sind golden, seine Rosse sind *hárî, hiraṇyakeçyà* u. s. w. (Muir 5, 84 f.). Varuṇa trägt *drâpiṃ hiraṇyáyam* 1, 25, 13 und wohnt in einem goldenen Hause AV. 7, 83, 1; Varuṇa und Mitra besteigen einen goldfarbigen Wagen. Die Maruts sind goldfarben, fahren auf goldenem Wagen, haben goldene Waffen u. s. w. (Muir 5, 148 ff.). Die Açvins fahren ebenfalls in goldenem Wagen (Muir 5, 240), ihre Rosse sind *hiraṇyapâṇi*, ihre Schwäne *hiraṇyaparṇa* u. a. Die *spáçaḥ* erhalten zwar nirgends eine gleiche Bezeichnung, dass sie aber als glänzend gedacht wurden, zeigt ihre Verbindung mit Varuṇa. Gerade in 9, 73, 7 ist leider ihre Deutung ganz unsicher; es wird aber wohl hier von den Âdityâs die Rede sein. Varuṇa wird in dem dunklen Liede Strophe 3. 9 direkt genannt; in Strophe 1 ist er wohl unter dem *ásura* zu verstehen (v. Bradke, Dyaus Asura, Halle 1885 p. 71) und in Strophe 4 sind die *spáçaḥ* wohl auch auf ihn zu beziehen (Hillebrandt, Varuṇa und Mitra, Breslau 1877 p. 80); cfr. Bergaigne 3, 166 f.

Die Deutung von *rudrá* als »rot«, »rötlich« und weiterhin als »schimmernd«, »hellglänzend« ist also überall zutreffend. Dass die Açvins auf rötlichem Pfade wandeln, erklärt sich daraus, dass sie nach Aufgang der Morgenröte erscheinen (Muir 5, 238 f.). Da ihr Wagen und ihre Rosse aufbrechen *uśáso vyùṣṭiṣu* (4, 45, 2), so erscheinen dieselben rot und goldig, wie der Wagen des Mitra und Varuṇa goldfarbig *(hiraṇyarûpa)* ist *uśáso vyùṣṭau* (5, 62, 8).

Schwierig ist *vírudra* in 1, 180, 8:

*yuvâṃ cid dhí śmâçvinâv ánu dyûn*
*vírudrasya prasrávaṇasya sâtaú |*
*Agástyo narâṃ nṛ́ṣu práçastaḥ*
*kárâdhunîva citayat sahásraiḥ*

Im RV. treten in der Sage von Agastya vornehmlich drei Punkte scharf hervor, seine Entstehung zugleich mit Vasiṣṭha aus dem

Samen des Mitra und Varuṇa, sein Verhältnis zu Lopâmudrâ und die Stellung, die er gegenüber Indra und den Maruts einnimmt (Bergaigne 2, 393 ff.). Aus Furcht vor dem eifersüchtigen Indra hat Agastya das für die Maruts bereitete Opfer diesen nicht dargebracht (1, 171, 4), worüber sie sich 1, 170, 3 beklagen. Das Opfer findet statt ohne die Maruts und das sagt *vírudra* »wobei die Maruts nicht waren«, »ohne die Maruts«. Die Maruts werden oft *rúdrâsaḥ* oder *rúdrâḥ* »die roten« genannt (Grassmann s. v.). Im Gegensatz zu den Maruts hat Agastya die Açvins beim Opfer ausgezeichnet. Es heisst 1, 117, 11, dass die Açvins die Viçpalâ hergestellt haben, nachdem sie durch das Gebet des Agastya gekräftigt worden waren; 1, 184, 5 wird gesagt, dass dieses Lied von den Mânâs für die Açvins gedichtet worden sei und die Açvins werden aufgefordert, sich bei Agastya zu erfreuen, dem sie nach 8, 5, 26 geholfen haben. Unsere Strophe gehört in denselben Gedankenkreis. Sie besagt, dass Agastya bei seinen täglichen Opfern die Maruts überging, die Açvins dagegen ganz besonders auszeichnete. Aus 7, 60, 6 *acetásaṃ cic citayanti dákšaiḥ* ergiebt sich, dass der Instrumental *sahásraiḥ* zu *citayat* gehört. Was damit gemeint ist, ergeben folgende Stellen.

1, 131, 2: *Índraṃ na yajñaíç citáyanta âyávaḥ*
*stómebhir Índram âyávaḥ* |

2, 34, 7: *âpânáṃ bráhma citáyad divé dive*

5, 41, 7: *úpa va éše vándyebhiḥ çûšaiḥ*
*prá yahvî diváç citáyadbhir arkaiḥ* |

Ferner 7, 25, 3. 8, 57, 3 *sahásraṃ çáṃsâḥ;* 6, 34, 3 *yádi stotâraḥ çatáṃ yát sahásraṃ gṛṇánti girvaṇasam.* Sâyaṇa wird also recht haben, wenn er *stotraiḥ* ergänzt. Dadurch wird nun auch das dunkle Wort *kârâdhuni* aufgehellt. Es kann nicht »Schlachtruf« bedeuten (Roth), da Agastya mit der Schlacht nichts zu thun hat und dass er mit einer »Kriegstrompete« (Grassmann) oder einer »Posaune Kârâdhunî« (Ludwig) verglichen wird, hat er nicht verdient. Es kann dem Zusammenhang nach nur »Barde«, »Lobsänger« bedeuten; *kârâdhunîva* ist also aufzulösen in *kârâdhunir iva,* also *kârâdhuni* m. anzusetzen. Zur Auflösung vergleiche man Roth, KZ. 26, 49 ff. Verf., ZDMG. 35, 721. Das Wort zerlegt sich in **kârâ* »Lobgesang«, »Loblied« = *kârá* und *dhúni;* cfr. *giro*

*dhúnayaḥ* 7, 5, 5. Dass es in der vedischen Zeit einen besonderen Stand der Barden gab, erfahren wir aus RV. 9, 112, 3 *kârúr ahám.* Mit einem solchen professionellen Sänger wird Agastya hier verglichen, weil er die Açvins in Tausenden von Liedern rühmte. Der dritte Vers: *Agástyo narâṃ nṛ́ṣu práçastaḥ* »Agastya unter den Menschen der berühmte der Menschen« besagt »Agastya der berühmteste Mensch«. *nṛ́ṣu* steht pleonastisch wie im klassischen Sanskrit sehr oft *bhuvi;* man vergleiche zu unserer Stelle z. B. Nala 1, 15 *Nalaḥ ... lokeṣv apratimo bhuvi.* Die ganze Strophe ist also zu übersetzen: »Euch, o Açvins, verherrlichte täglich, wenn er die Spende darbrachte, von der die Maruts nichts erhielten, Agastya der hochberühmte Mann mit Tausenden von Lobliedern, wie ein Barde.« *vírudra* trägt also zur Aufklärung von *rudrá* nichts bei, widerspricht aber auch nicht der aufgestellten Etymologie. Gleiches gilt von *ródasî.* Nichts berechtigt uns, mit Grassmann als Grundbedeutung des Wortes anzusetzen »Welt«; sie kann ebenso gut »Himmel« sein. Dafür spricht sogar, dass *Rodasī,* des Rudra Gattin, 6, 66, 6 *sváçociḥ* genannt und mit dem Lichte *(róka)* verglichen wird. 6, 50, 5 heisst es von ihr: *mimyákša yéṣu Rodasī nú devī.* Dass aber *Rodasī* und *ródasî* zusammen gehören, ist doch kaum zu bezweifeln. Ob 5, 46, 8. 7, 34, 22. 40, 2 ein Fehler in der Überlieferung des Accentes vorliegt, ist nicht zu entscheiden.

Schliesslich will ich noch auf die von B.-R. s. v. *róhita* aus dem Kâṭhakam 24, 2 angeführte Stelle aufmerksam machen: *rohitarûpaṃ paçavo bhûyiṣṭhâḥ.* Zu dieser indischen Auffassung stimmt es vortrefflich, dass der rote Gott Rudra zugleich *paçupátiḥ* oder *paçûnâm ádhipatiḥ* ist und die Tiere als ihm zugehörig genannt werden: *raúdrâ vai paçávaḥ.*

### 3. Zu *nṛ́n.*

Wie *nṛ́n* ist auch zu beurteilen *véḥ.* Whitney, Grammar § 343e bemerkt: »*ví* 'bird' has in RV. the nom. *vés* (beside *vís*).« Ebenso Lanman p. 375 und Grassmann s. v. *ví.* Als Genetiv kommt *véḥ* im RV. vierzehnmal vor; darunter elfmal (1, 72, 9. 96, 6. 164, 7. 3, 5, 5. 6. 7, 7. 4, 5, 8. 27, 4. 6, 48, 17. 10, 5, 1. 105, 2) am Ende eines Stollens oder Verses. 1, 130, 3 hat es nach Ausweis des Metrums eine ältere zweisilbige Form verdrängt und steht am Anfange des Stollens; nur an zwei Stellen 1, 116, 15 und 4, 40, 3

steht es im Inneren des Verses. Damit ist sein Erscheinen als Nominativ erklärt; der Casus ist formelhaft geworden. Als Nominativ erscheint *véḥ* fünfmal, darunter zweimal 1, 173, 1 und 3, 54, 6 am Ende und dreimal 6, 3, 5. 9, 72, 5. 10, 33, 2 am Anfange eines Verses oder Stollens. Gleiches gilt von *âpéḥ* 10, 83, 6 *utá bodhy âpéḥ,* das auch jeder andere als »whoever loves anomalies« (Lanman p. 375) nur übersetzen kann »und sei (mir) ein Freund«; cfr. 3, 51, 6 *bodhy âpíḥ;* 8, 3, 1 *âpír no bodhi;* 45, 18 *bhávet âpír no ántamaḥ.* Unter den dreizehn Stellen, an denen der Nomin. *âpíḥ* erscheint, ist nur eine 4, 17, 17, in der er am Ende eines Stollens begegnet; der Genetiv *âpéḥ* dagegen steht an beiden Stellen, wo er vorkommt, 2, 27, 17. 4, 3, 13 am Ende des Stollens. Zu beachten ist, dass, wo *véḥ* und *âpéḥ* am Ende erscheinen, das Metrum fast ausschliesslich Triṣṭubh ist.

### 4. Dative auf *-â*.

Kluge hat KZ. 25, 309 f. im Anschluss an Mahîdhara die Form *maryâ* RV. 1, 6, 3 für einen Dativ erklärt, indem er *máryâ* schreibt und dies = altem **máryai* setzt. Gegen diese Erklärung hat sich Roth KZ. 25, 602 gewendet. Roth hebt hervor, dass sonst eine derartige Casusform nicht vorhanden sei und dass durch Kluges Erklärung der Sinn verdorben werde; nicht der Mann solle Gestalt bekommen, sondern die ganze, vorher im Dunkel liegende Welt. Der letztere Einwand wiegt nicht sehr schwer. Man könnte **máryai* collectiv fassen, wie oft *mánu, mánus, jána, nṛ,* also = »den Menschen« und das wäre dem Sinne nach genau dasselbe, was Roth fordert. Umgekehrt steht später so *lokâḥ* für *lokaḥ.* Was mich an Kluges Erklärung zweifeln lässt, ist einmal, dass *márya* im Veda nie in dem allgemeinen Sinne von »Mensch« steht, sodann die offenbare Parallelstelle 8, 45, 37, an der ein Dativ. sing. unmöglich ist. Das Wort kann auch nicht »Menschen« bedeuten, wie Ludwig 5, 161 ganz richtig bemerkt unter Berufung auf TMBr. 7, 4, 3. 5, 15. 6, 4. 5. 8, 1. Roths Verbesserung *ajâyata* für *ajâyathâḥ* scheitert schon daran; man sieht aber auch gar nicht ein, wie je ein *ajâyata* hätte zu *ajâyathâḥ* verderbt werden können, eine Lesart, die nur Schwierigkeiten hervorruft. Die Erklärung von *maryâ* als Voc. sing. masc., die Grassmann 2, 504 vorgetragen und Lanman p. 339 gebilligt hat, scheitert daran, dass *maryâ*

RV. 1, 6, 3. 8, 45, 37. TMBr. 7, 5, 15. 6, 5. 8, 1. Gopathabr. 1, 1, 31 (Ludwig 4, 199) vor Vocalen erscheint. Auch reiner Voc. plur. masc. (Bergaigne 2, 380) kann die Form nicht sein; dem widersprechen direkt RV. 1, 6, 3 und Gopathabr. 1, 1, 31, wo nur von einem Schüler des Maudgalya die Rede ist. B.-R. verweisen noch auf VS. 10, 9. TMBr. 4, 10, 1 und Çatapathabr. 14, 9, 4, 4, Stellen, die kein neues Moment für die Erklärung beibringen. Wesentlich das Richtige hat längst Max Müller gesehen, indem er unter Berufung auf Vâj. Prâtiç. 2, 16 in *maryâḥ* »some kind of asseveration or oath« sah (Translation p. 18). Das Vâj. Prâtiç. bezeichnet *maryâḥ* ausdrücklich als Partikel (*nipâta*) und führt es zusammen auf mit *vâ, ca, kam, u, cid, samasmâd, gha, ha, sma, tva, îm, are, svid.* Weber kann sich nicht erklären, weshalb der Verfasser des Prâtiç. *maryâḥ* nicht als Vocativ gerechnet hat (Ind. Stud. 4, 155). Der Grund ist einfach der, dass auch nicht an einer Stelle die Bedeutung »o Männer« oder »o Menschen« passt. Kluge will zwar RV. 8, 45, 37 diese Bedeutung annehmen, aber ganz mit Unrecht, da dort niemand angeredet wird, wie sich unten zeigen wird. *maryâḥ* steht auf gleicher Stufe mit *bhoḥ*. Auch dieses ist ja ursprünglich Voc. sing. zu *bhavant* für **bhavas* und dann ganz zur Partikel geworden. Vermutlich steckt ein alter Vocativ auch in *bhala* 10, 86, 23 *bhadrâṃ bhala tyásyâ abhût* »es wurde ihr wohl«; AV. 7, 56, 7 *sárve bhala bravâtha* »ihr sollt alle sprechen«. *bhala* hebt also das vorhergehende Wort hervor, wie *eva* und genau dies ist der Gebrauch von *maryâḥ* im TMBr., wo es durchweg bei etymologischen Erklärungen steht. 4, 10, 1 *mahan maryâ vrataṃ yad imaṃ adhinvîd iti tan mahâvratasya mahâvratatvam* »es heisst *mahâvrata,* weil es eine grosse Milchspeise war, die ihn sättigte«. 7, 4, 3 *bṛhatî maryâ yayemân lokân vyâpâmeti tad bṛhatyâ bṛhattvam* »sie heisst *bṛhatî,* weil es die *bṛhatî* war, durch die wir diese Welten erlangten«. 7, 5, 15 *yudhâ maryâ ajaišmeti tasmâd yaudhâjayam* »es heisst *yaudhâjayam,* weil wir durch Kampf (die Asura) besiegten«. 7, 6, 4 *ratham maryâḥ kšepṇâtârid iti tad rathantarasya rathantaratvam* »es heisst *rathantaram,* weil es schnell den Wagen (= die *vâc*) bestieg«. 7, 6, 5 *bṛhan maryâ idañ sa jyog antar abhûd iti tad bṛhato bṛhattvam* »es heisst *bṛhat,* weil es das *bṛhat* war, das lange verborgen war«. 7, 8, 1 *vâmaṃ maryâ idaṃ devešv âjanîti tasmâd vâmadevyam* »es heisst *vâma-*

*devyam,* weil es als den Göttern lieb (anders Sâyaṇa) entstand«. Sâyaṇa erklärt *maryâḥ* überall mit *he martyâḥ* und lässt bald die Götter, bald Indra allein sprechen. Auch Yâska und Devarâja erklären es mit *martyâḥ* oder *maryâdâ*. Es ist ganz klar, dass es an allen diesen Stellen lediglich im Sinne einer hervorhebenden Partikel steht. Ebenso an allen übrigen. Gopathabr. 1, 1, 31: *kiṃ svin maryâ ayaṃ tan Maudgalyo 'dhyeti yad asmin brahmacarye vasati,* »begreift es denn auch dieser Maudgalya wirklich, weil er sich so des Studiums befleissigt?« Çatapathabr. 14, 9, 4, 4: *bahávo máryâ brâhmaṇâyanâ nirindriyâ visukṛ́to 'smāl lokāt práyanti* »viele Abkömmlinge von Brahmanen scheiden aus dieser Welt kraftlos, ohne Gutes zu thun«. Der Accent auf *máryâḥ* ist natürlich falsch. VS. 10, 9 ist wertlos. Es wird also *maryâḥ* auch im ṚV. nichts anderes bedeuten als sonst. ṚV. 1, 6, 3 übersetze ich: »Licht machend dem Lichtlosen, Schmuck dem Schmucklosen, entstandest du zugleich mit den Morgenröten.« *péçaḥ* wird also durch *maryâḥ* hervorgehoben. Schwieriger ist 8, 45, 37:

*kó nú maryâ ámithitaḥ*
*sákhâ sákhâyam abravît* |
*jahā́ kó asmád îšate* ||

Die Schwierigkeit liegt lediglich in dem letzten Verse. *kó nú maryâḥ* entspricht dem *kiṃ svin maryâḥ* des Gopathabrâhmaṇa. Statt *jahā́ kó* will Grassmann 1, 588 *jáhâko* lesen, das als v. l. TA. 1, 3, 1 erscheint und vom Scholiasten mit *hânaçîla* erklärt wird. Ludwig 5, 161 f. scheint gleichfalls *jáhâko* lesen zu wollen, das er richtiger erklärt als Grassmann. Roth im kürzeren Wörterbuch will *jahā́* als Interjection fassen im Sinne von »bah!«. Ludwig hat durch Nachweis der Parallelstellen bereits den richtigen Weg gewiesen. Vor allem kommt in Betracht 8, 96, 7 *Vṛtrásya tvâ çvasáthâd îšamâṇâ víçve devā́ ajahur yé sákhâyaḥ,* sodann 8, 7, 31 *kád dha nūnáṃ kadhapriyo yád Índram ájahâtana* | *kó vaḥ sakhitvá ohate* ||. Ich füge hinzu 10, 89, 3: *yáḥ ... Índraç cikāya ná sákhâyam îšé.* Danach scheint auch mir mit dem TA. *jáhâko* zu lesen zu sein. Ich fasse es als durch das Metrum veranlasste Form für *jáhako,* das zu Uṇâdisûtra 2, 34 von Ujjvaladatta mit *tyâgin* »im Stich lassend« erklärt wird und übersetze: »Welcher Freund hat wohl, wenn nicht gekränkt, zu einem Freunde gesagt: »er lässt uns schmählich im Stich« (wörtlich: »er weicht von uns

zurück, uns im Stiche lassend«). Angeredet wird Indra, dem in der folgenden Strophe ins Gedächtnis gerufen wird, dass er immer Soma im Überfluss bei dem Dichter gehabt habe; er habe also keinen Grund, dem Dichter zu grollen, vielmehr Anlass, ihm als Freund gnädig zu sein (*âvṛ́tvad bhûtu te mánaḥ* Strophe 36).

Es ist jetzt nicht mehr schwer zu sehen, wie *maryâḥ* zur Partikel geworden ist. Ursprünglich war es ein Anruf der Maruts, die häufig *máryâḥ* genannt werden (Bergaigne 2, 380. 388). Diese Bezeichnung ist für die Maruts so charakteristisch, dass der Inder bei *maryâḥ* im Anruf an andere Götter als die Maruts gar nicht denken konnte. Dass die Maruts aber mit Vorliebe angerufen wurden, das zeigt der ebenfalls zur Partikel herabgesunkene Anruf *evayā̃-marut* 5, 87, 1—9 = evoe Marutes![1] *maryâḥ* entspricht also, wie bereits Max Müller hervorgehoben hat, dem lateinischen *mehercle;* es lässt sich ferner vergleichen *edepol, pol, me dius fidius* u. a. *maryâḥ* ist aber mehr als alle diese Worte zur blossen hervorhebenden Partikel geworden.

Ein alter indogermanischer Dativ **máryai* ist also abzuweisen. Indes giebt es doch, wie ich glaube, im ṚV. eine Anzahl kurzer Dative auf *-â* statt *-âya*. Die Möglichkeit einer solchen Form wird bewiesen durch ihr Vorkommen im Pâli. Es findet sich dort *lâbhâ* für *lâbhâya* in der Redensart *lâbhâ vata me* oder *lâbhâ vata no* (Childers s. v. *lâbho*), auch freier wie Parinibbânas. p. 48, 6 *tassa te âvuso lâbhâ, tassa te suladdhaṃ* und Milindapañho p. 17, 19 *lâbhâ no tâta, suladdhaṃ no tâta* und in Verbindung mit einem Adjectivum in gleicher Form Suttanipâta v. 31: *lâbhâ vata no anappakâ*. Ausser *lâbhâ* führt E. Kuhn (Beiträge zur Pâli-Grammatik p. 71) noch an *esanâ* für *esanâya*.[2] Ursprünglich kam diese Form wohl nur in Versen vor, von wo sie erst später in die Prosa eindrang. Ihre Erklärung ergiebt sich aus dem vedischen Gebrauche.

Vedische Dative auf *â* sind die folgenden. *sakhyā̃* 10, 10, 1: *ó cit sákhâyaṃ sakhyā̃ vavṛtyâm*. Dass *sakhyā̃* hier Dativ ist, zeigt die stets wiederkehrende Construction von *vart* mit Dativ, wie *Índram ávase, vas suvitā̃ya, enaṃ sumnā̃ya, Mitrā̃váruṇâ*

[1] 5, 41, 16 ist *evayā̃ marúto ácchoktau* Glosse, ebenso wie in Strophe 17 *dévâso vánate mártyo vaḥ*.

[2] *athâ* Girnâr-Inschrift 12, 9 ist fehlerhaft (Senart, Inscriptions 1, 258).

*hotrâya* u. s. w. (Grassmann s. v. *vṛt*). Statt des Dativs kommen zuweilen vor *áccha* und *úpa,* der blosse Accusativ nirgends, denn 1, 152, 7 ist *vâm* Genetiv zu *námasâ* und *ávasâ*. Sâyaṇa erklärt *sakhyâ* an unserer Stelle mit *sakhyâya strîpurušasaṃparkajanitamitratvâya,* zu SV. 1, 4, 1, 5, 9 (I, 689 ed. Satyavrata Sámaśramí) aber mit *sakhyena stutibhir ity arthaḥ.* Grassmann und Delbrück (Vedische Chrestomathie Halle 1874 p. 35 Anm. 1) fassen *sakhyâ* als Acc. plur., Delbrück bemerkt aber, der Acc. plur. habe den Sinn des Dativs. Lanman p. 336 entscheidet sich für den Instrumental sing., ebenso Ludwig, der 5, 511 bemerkt: »*sakhyâ:* alter Instr., der hier mit dem alten Local. Dat. hart zusammenstösst; denn es liesse sich auch 'zur Freundschaft' übersetzen.« Lanmans Einwand, es sei überflüssig, einen Freund zur Freundschaft zu bewegen, ist nicht stichhaltig. Yamî wünscht erst, dass Yama ihr Freund werde; sie nennt ihn Freund nur, weil sie ihn liebt. Das zeigt das ganze Lied, deutlich schon die zweite Strophe, in der Yama antwortet: *ná te sákhâ sakhyáṃ vašty etát; te sákhâ* d. h. den du als Freund ansiehst. Diese Strophe zeigt auch, dass wir in *sakhyâ* den Singular zu suchen haben und der Sinn, wie die stehende Verbindung von *vart* mit dem Dativ, weisen allein auf den Dativ. Zu vergleichen sind auch 1, 101, 1 *sakhyâya havâmahe;* 138, 2 *huvé yát tvâ ... sakhyâya;* 6, 57, 1 *Índrâ nú Pûšáṇâ vayáṃ sakhyâya svastáye huvéma vâjasâtaye;* 6, 60, 14: *sákhâyau devaú sakhyâya ... havâmahe,* ein Beispiel, das besonders gegen Lanman und für die Auffassung als Dativ spricht (cfr. 7, 18, 12); 10, 36, 7 *úpa hvaye ... sakhyâya;* 10, 73, 4 *â Nâsatyâ sakhyâya vakši.* Genau entsprechend ist 4, 17, 16 (cfr. 10, 131, 3) *Índraṃ sakhyâya ... â cyâvayâmaḥ;* cfr. auch 5, 29, 11. 10, 64, 7. Dativ ist ferner *ráṇâ* 9, 7, 7:

*sá Vâyúṃ Índraṃ Açvínâ*
*sâkáṃ mádena gacchati |*
*ráṇâ yó asya dhármabhiḥ ||*

Der Padapâṭha hat *raṇa,* das Sâyaṇa mit *ramate* erklärt. Bollensen (ZDMG. 22, 574) meint, *ráṇâ* stände für *ráṇo* = *ráṇas* und ihm hat Benfey beigestimmt (Quantitätsverschiedenheiten 3, 34). Benfey übersetzt: »Dieser (Soma) geht zu Vâyu, Indra und dem Açvin-Paar mit Rausch (d. h. wird von ihnen getrunken und be-

rauscht sie), welcher (Rausch) Kampflust ist durch dessen (des Somas) Eigenschaften.« Als Sinn giebt Benfey an: »der Rausch, den der Soma gewährt, verleiht Kampflust.« Abgesehen von dem, trotz Benfeys Ausführungen (Quantitätsverschiedenheiten 1, 35 ff.), mir doch noch sehr zweifelhaften Übergang von *as* in *â*, spricht gegen diese Auffassung, dass sie viel zu gesucht und künstlich ist. Unter dem *sá* kann dem Zusammenhange nach nur der Soma verstanden werden; *yáḥ* auf *sá* zu beziehen, was das nächstliegende ist, geht nicht wegen *asya;* man muss *yáḥ* also mit *mádena* verbinden. Fasst man *ráṇâ = ráṇâya,* so ist *mádo yó ráṇâya =* »ein Rausch, der zur Freude gereicht« d. h. keine üblen Folgen hat, wie sonst der Somarausch oft (Zimmer, Altind. Leben p. 274 ff.). Beweisend sind 1, 91, 13: *sóma râraṇdhi no hṛdi;* 3, 42, 8 *eśá* (*scil. sómaḥ*) *râraṇtu te hṛdí.* Das heisst: »er bekomme deinem Magen gut« und wir haben hier die Wurzel zu *raṇa.* Ebenso ist 10, 29, 3 *mádo ráṇtyaḥ* »ein Rausch, der gut bekommen ist« (wörtlich: »erfreulich«) und 3, 47, 1: *Indra ráṇâya píbâ sómaṃ mádâya* enthält ein ἓν διὰ δυοῖν, indem *ráṇâya mádâya = mádâya ráṇtyâya* zu fassen ist, was an unserer Stelle mit Hilfe des Relativums *mádo yó ráṇâ(ya)* ausgedrückt ist; cfr. 9, 96, 9 *sómo ráṇyo mádâya.* Ich übersetze also: »Er fliesst, wie es seine Art ist, zu Vâyu, Indra, den Açvins mit einem Rausche, der ihnen (nur) Freude macht.« Durch diese Auffassung erledigt sich die Ansicht von Grassmann, der s. v. *ran* corrigieren will *ráṇe* im Sinne des *ramate* von Sâyaṇa, was schon die gleiche Lesart SV. 2, 4, 2, 2, 7 unwahrscheinlich macht, und die von Ludwig, der (5, 339) *ráṇa* als 3. Sing. Praes. fasst.[1] Die v. l. *ráṇâ* SV. 1, 5, 1, 4, 4 für *ráṇan* RV. 10, 25, 1 ist wohl nur aus einer Reminiscenz an unsere Stelle entstanden.

Als Dativ ist ferner anzusehen *mádâ* 8, 49, 3: *ấ tvâ sutâsa índavo mádâ yá Indra . . . pṛṇánti.* Ich construiere: *ấ pṛṇánti tvâ, índavo yé sutâso mádâ* unter Vergleichung von zahlreichen Stellen wie 4, 35, 4 *áthâ sunudhvaṃ sávanaṃ mádâya;* 6: *yó vaḥ sunóti . . . sávanaṃ mádâya;* 6, 40, 1: *túbhyaṃ sutó mádâya;* 9, 51, 4: *tváṃ*

[1] Die Worte *sá víśvaṅ vy ârchat* TS. 2, 3, 2, 6. 6, 5, 11, 3 fasse ich nicht mit Zimmer (Altind. Leben p. 275) im Sinne von »er ging nach allen Seiten auseinander (schwoll auf)«, sondern mit Rücksicht auf die *víśûcikâ* = »er ging nach beiden Seiten auseinander« d. h. »er bekam Erbrechen und Durchfall«. Man vergleiche Xenophon Anabasis 4, 8, 20: ἤμουν καὶ κάτω διεχώρει αὐτοῖς.

*hí soma sutó mádâya;* 10, 112, 5: *sá te mádâya sutá Indra sómaḥ* u. s. w., cfr. auch 8, 33, 15.

Ferner 4, 34, 1:

*Ṛbhúr Vibhvâ Vâja Índro no áccha*
*imáṃ yajñáṃ ratnadhéyópa yâta |*

Dass *ratnadhéyâ* nicht Accus. plur. sein kann, wie Grassmann annimmt, haben Lanman p. 336 und Ludwig 4, 167 bereits genügend bewiesen. Beide fassen es als Instrumental. sing.; der vedische Sprachgebrauch erfordert durchaus, es als Dativ zu fassen. Die beste Parallele bildet Strophe 11 desselben Liedes: *Ṛbhavo yajñé asmín sám Índreṇa mádatha sáṃ Marúdbhiḥ sáṃ rãjabhî ratnadhéyâya devâḥ;* ferner 7, 9, 5 *yákši devãn ratnadhéyâya viçvân.* Dativ ist sodann *dânã* 5, 52, 14. 15. 87, 2. 8, 20, 14. 33, 8. Darüber werde ich unten ausführlicher handeln.

Ein Dativ auf *-â* steckt sodann in dem vielbesprochenen *krâṇã.* Bollensen hat auch diese Form, wie *ráṇâ,* als für *krâṇó* = *krâṇáḥ* stehend erklärt (ZDMG. 22, 574 f.), ohne auf die grossen Schwierigkeiten einzugehen, die sich bei dieser Annahme für die Erklärung ergeben. Ich bin ganz ausser Stande, mit der von ihm vorgeschlagenen Bedeutung »Mischer«, womit der den Somatrank bereitende Priester bezeichnet worden sein soll, auch nur eine Stelle in Einklang zu bringen. Roth im PW. Nachtrag 1 setzt ein Substantiv *krâṇá* in der Bedeutung (»etwa«) »Sehnsucht«, »Verlangen« an und fasst *krâṇã* als Instrumental dazu. Im kürzeren Wörterbuch setzt er *krâṇã* als Adverbium an in den Bedeutungen: »gern, willig; sofort«. Wohin er die Formen *krâṇãya, krâṇásya, krâṇãḥ, krâṇãsaḥ* jetzt stellt, kann ich nicht ersehen. Lanman (Noun-Inflection p. 334, cfr. p. 329) sieht mit Roth in *krâṇã* einen Instrumental und übersetzt »with longing«, »eagerly«. v. Bradke weicht nur insofern ab, als ihm die Bedeutung: »in der That, wirklich, gerade, geradezu« besser zu passen scheint (Dyaus Asura p. 35 ff.). Grassmann will *krâṇã* als Nominativ zu *krâṇán* fassen, das im Nomin. an die Stelle von *krâṇáḥ,* dem Part. praes. âtmanep. zu √*1. kar* (thun) getreten sei; Ludwig meint, *krâṇã* sei ein Genet. pluralis (4, 334).

Die einzige Stelle, die über Form und Bedeutung von *krâṇá* Aufschluss geben kann, ist 1, 134, 2: *mándantu tvâ . . . índavo 'smát*

*krâṇâsaḥ súkṛtâḥ . . . góbhiḥ krâṇâḥ.* Vergleicht man Stellen wie 8, 82, 5 *góbhiḥ çrîtáḥ sómaḥ;* 9, 96, 22 *aktó góbhiḥ kaláçâñ ā viveça;* 9, 109, 15 *góbhiḥ çrîtásya nṛ́bhiḥ sutásya,* so drängt sich die Vermutung auf, dass *krâṇá* etwas Ähnliches bedeuten muss wie *aktá, çrîtá.* Fasst man es als p. p. p., so zerlegt es sich in *krâ-ṇá* und kann zusammengestellt werden mit p. p. p. wie *glâná, ghrâṇa trâṇa, nirvâṇa, prâṇa, çyâna, çrâṇa, hâná* (Benfey, Vollst. Sktgr. § 897). Dafür spricht das in 1, 134, 2 daneben stehende *súkṛtâḥ.* Die Wurzel *krâ* »mischen« liegt vor in κρα-τήρ. Eine andere Möglichkeit ist die, bisher allein zugelassene, dass *krâṇá* p. pr. âtmanep. zu √*kar* ist. Dann stände es in passivem Sinne und es liessen sich Stellen vergleichen wie 9, 50, 5 *góbhir añjânáḥ;* 9, 109, 17 *góbhiḥ çrîṇânáḥ* u. a. Der Gebrauch des Wortes spricht jedoch allein für die erste Erklärung. In derselben Strophe 1, 134, 2 begegnet *krâṇâḥ* noch einmal: *yád dha krâṇā irádhyai dákṣaṃ sácanta ûtáyaḥ | sadhrîcînā niyúto dâváne dhíya úpa bruvata îṃ dhíyaḥ ||* Dies übersetze ich: »Wenn die gemischten (Somatränke, *índavaḥ* vorher) helfend *(ûtáyaḥ)* ihm zuströmen *(sacante),* um seine Kraft zu heben (vermehren), dann veranlassen *(úpa bruvate)* sie seine Gespanne und seinen Sinn gemeinsam zum Geben« d. h. wenn Vâyus Kraft durch Somaspenden gestärkt wird, so lenkt er sein Gespann wie *(sadhrîcînâḥ)* seinen Sinn dem Opferer zu, um ihn zu beschenken. Als Grundbedeutung darf man also wohl mit Sicherheit »gemischt« ansehen. Diese wird auch 1, 132, 2 vorliegen: *svarjéṣé bhára âprásya vákmany ušarbúdhaḥ svásminn áñjasi krâṇásya svásminn áñjasi | áhann Índraḥ . . .* Indra tötete die Feinde in der Schlacht *(svarjéṣé bháre)* mit Hilfe von drei Dingen: dem Gebete des Opferers *(âprásya vákmani),* dem Opfer selbst, das Agni *(ušarbúdh)* überbringt und dem Rausche des Soma *(krâṇásya).* Das ist ja die gewöhnliche vedische Anschauung, für die ich auf Muir 5, 88 ff. verweise. Vor dem ersten *svásmin* ist ein dreisilbiges Wort ausgefallen, sicher weder *Agnéḥ* (Grassmann) noch *krâṇásya* (Bollensen), eher ein Participium, das an *ušarbúdhaḥ* oder *svásmin* anklang. *áñjasi* steht deutlich in Parallele mit *vákmani,* wodurch die Auffassung von *svásmin* bestimmt wird. Ich übersetze: »Indra tötete (die Feinde) siegreich in der Schlacht beim Gebete des Opferers, im vollen Glanze des [entflammten] Agni, im vollen Glanze des gemischten (Soma).« Etwas weiter führt uns 10, 92, 6:

*krâṇā rudrā Marúto viçvákṛṣṭayo*
*dívaḥ çyenāso ásurasya nîḷáyaḥ* ||

Aus Strophe 5 ist zu ergänzen *prá Rudréṇa yayinà yanti* und *krâṇāḥ* heisst also »zusammen mit«. Diese Bedeutung ergiebt sich ungezwungen aus der Grundbedeutung »gemischt«, »vermischt«. Ebenso heisst *miçra* »gemischt« und dann »zusammen mit«, »begleitet von«. Mit v. Bradke (l. c. p. 36) gegen den Padapâṭha in *krâṇā* hier ein Adverbium zu sehen, ist nicht nötig. Gleiche Bedeutung hat das Wort 1, 139, 1:

*yád dha krâṇā Vivásvati nābhâ saṃdāyi návyasi* |
*ádha prá sū na úpa yantu dhîtáyo*
*devā́ṁ ácchā ná dhîtáyaḥ* ||

Zunächst ist klar, dass der Accent auf dem *ná* vor *dhîtáyaḥ* zu streichen und *na* als metri caussa für *no* = *nas* stehend zu denken ist. Das erfordert der Parallelismus und der Sinn. Sodann kommen in Betracht drei Stellen, die *nābhâ* erklären.

4, 44, 5: *mā́ vâṃ anyé ní yaman devayántaḥ*
*sáṃ yád dadé nābhiḥ pûrvyā́ vâm* ||

9, 10, 8: *nābhâ nābhiṃ na ā́ dade*
*cákṣuç cit sū́rye sácâ* ||

9, 79, 4: *diví te nābhâ paramó yá âdadé* |

Die zweite Stelle hellt alles auf. Oft genug wird vom Soma gesagt, dass er die Menschen zu den Göttern bringt, sie unsterblich macht. Und so sagt 9, 10, 8: »er verbindet unsern Nabel mit dem Nabel der Götter, unser Auge mit der Sonne« d. h. er bringt uns zur Einheit mit den Göttern im Himmel, stellt unsere alte Verbindung mit den Göttern wieder her. So ist dann 4, 44, 5 aus *nābhiḥ pûrvyā́* zu *vâm* zu ergänzen *nābhâ*, 9, 79, 4 aus *nābhâ* zu *te* ein *nābhiḥ* und in unserer Strophe 1, 139, 1 zu *návyasi* ebenfalls ein *nābhiḥ*, und wie 9, 79, 4 steht *diví nābhâ*, so in 1, 139, 1 *Vivásvati nābhâ*, was genau dasselbe bedeutet. 4, 44, 5 besagt also: »nicht mögen euch andere Fromme abhalten, wenn die alte Verbindung (= Freundschaft) mit euch wieder angeknüpft wird« wörtlich: »wenn, wie früher (*pûrvyā́*), unser Nabel (vor *nābhiḥ* ist wohl ein *na* = *naḥ* ausgefallen) verbunden wird mit eurem.« Ferner 9, 79, 4: »Der Nabel von dir, dem vorzüglichsten, wird angeknüpft an den Nabel im Himmel« d. h. du steigst von der Erde zum

Himmel hinauf, ein Gedanke, den der folgende Vers glossiert: *pṛthivyās te ruruhuḥ sānavi kṣípaḥ.* Wie *ruruhuḥ, bapsati, duduhuḥ* zeigen, ist der Accent auf *âdadé* zu tilgen, als irrtümlich durch *yáḥ* veranlasst; die Construction ist: *[nâbhis] te, yaḥ paramo [asi], âdade nâbhâ divi.* So also auch 1, 139, 1: »Voran stelle ich in meinem Gebete den Agni, wir suchen uns aus die göttliche Schar (der Maruts), Indra und Vâyu suchen wir uns aus; wenn aufs neue *(návyasî)* unser Nabel verknüpft wurde mit dem Nabel beim Vivasvant [d. h. wenn auf diese Weise unsere Verbindung mit den Göttern hergestellt wurde], dann möge unsere Andacht sich erheben, zu den Göttern unsere Andacht sich erheben.« Ich habe *krâṇā* nicht übersetzt; es ist klar, dass es kein neues Moment für die Erklärung der nun völlig deutlichen Strophe beibringt. Wenn man vergleicht 1, 166, 11 *sáṃmiçlâ Índre Marútaḥ* und 6, 23, 1 *sutá ít tváṃ nímiçla Indra sóme,* so wird man nicht Bedenken tragen, auch *krâṇā* mit dem Locativ *nábhâ* zu verbinden und es als Nom. sing. fem. zu fassen, gehörig zu *návyasî nábhiḥ. krâṇā* ist neben *sam* in *saṃdāyi* pleonastisch, wie *samam* neben *miçra* in *miçrâḥ svagosahasreṇa samaṃ gâvaḥ* Ind. Spr. [2] 6187 (B.-R. s. v. *miçra*). Auch hier könnte man *krâṇā* als Adverbium fassen; nötig ist dies aber auch hier nicht, wie sonst an allen noch übrigen Stellen. 1, 58, 3 *krâṇā Rudrébhir Vásubhiḥ ... vy ânušág vāryâ devá ṛṇvati* »zusammen mit den Rudras und Vasus verteilt der Gott beständig Güter«. 9, 86, 19 *krâṇā síndhûnāṃ kaláçâñ avîvaçat* »zusammen mit den Wassern liess er die Becher ertönen«, d. h. wenn er mit Wasser, Milch u. s. w. gemischt worden ist. Ebenso 9, 102, 1:

*krâṇā çíçur mahínāṃ hinvánn ṛtásya dídhitim*

Der Soma wird öfter *çíçu* allein genannt und man verbindet daher am besten *krâṇā* mit *mahínām.* »Wenn das Kind zusammen mit den Wassern (d. h. wenn er gemischt ist) das Opferwerk befördert, dann übertrifft er alles Gute.« An diesen beiden Stellen schimmert die ursprüngliche Bedeutung noch durch. 10, 132, 2 *yuvóḥ krâṇāya sakhyair abhí šyâma rakšásaḥ* »durch die Freundschaft mit euch mögen wir die Feinde überwinden«. Diese Stelle ist es, die für die Auffassung der Form *krâṇā* entscheidend ist. An und für sich könnte *krâṇā* Instrumental sing. sein; der ganz gleiche Gebrauch

von *krâṇâya* zeigt, dass es Dativ ist, adverbial verwendet wie *cirâya, ahnâya, arthâya.* Etwas anders gewendet ist 5, 10, 2: *tvé asuryàm ăruhat krâṇâ Mitró ná yajñíyaḥ.* Hier sind zwei ursprünglich getrennte Constructionen verschmolzen worden. Man konnte sagen *krâṇâ Mitréṇa yajñíyaḥ* »du bist mit Mitra zusammen zu verehren« und *Mitró ná yajñíyaḥ* »du bist wie Mitra zu verehren«. Die Verschmelzung ergiebt *krâṇâ Mitró ná yajñíyaḥ* und *krâṇâ-ná* kommt so hier scheinbar zu der Bedeutung »gerade so«, auf die v. Bradke geraten hatte: »du wurdest ein Asura und bist (dadurch) ebenso verehrungswürdig wie Mitra.« Eine ganz ähnliche Verschmelzung zweier Constructionen liegt vor in 5, 7, 8:

*sušŭr asûta matâ krâṇâ yád ânaçé bhágam*

Hier sind die beiden Constructionen: *sušŭr asûta mâtâ krâṇâ bhágena* und *sušŭr asûta mâtâ yád ânaçé bhágam* zusammengefallen = »leicht gebärend gebar ihn die Mutter, sobald sie den Liebesgenuss erlangt hatte« i. e. unmittelbar nach dem Liebesgenuss. Es bleibt jetzt nur noch die schwierige Stelle 10, 61, 1 übrig, über deren Sinn nur Vermutungen aufgestellt werden können, da das Lied »zu den schwierigsten, fast möchte man sagen hoffnungslosesten Partien des RV.« (Ludwig 5, 523) gehört. Ich bin überzeugt, dass der Anfang des Liedes auf eine alte Sage anspielt. Der *gûrtávacâḥ* in Strophe 1 kann kaum ein anderer sein als der *gûrtávacastamaḥ* in Strophe 2, also Tûrvayâṇa, der nach 1, 53, 10 ein gewaltiger junger König *(mahé rấjñe yűne)* und Schützling des Indra (1, 53, 10. 174, 3. 6, 18, 13) war. *gûrtávacas* heisst »gepriesenes Wort habend« d. h. »einer, dessen Worte man gern hört«. Den Gegensatz dazu bildet deutlich *dânâya dábhyâya* in Strophe 2, von der wir bei der Erklärung ausgehen müssen. Dem Tûrvayâṇa wird hier Cyavâna gegenübergestellt. Cyavâna aber war ein Günstling der Açvins und der RV. berichtet uns, dass sie ihn wieder jung gemacht haben (Myriantheus p. 93). Das Çatapathabr. 4, 1, 5, 1 ff. erzählt uns, wie dies zugegangen ist und dass die Açvins es dem Cyavâna verdanken, dass sie einen Anteil am Somaopfer erhielten. Eine andere Fassung der Sage bietet uns das Epos, MBh. 3, 122—124. Unzweifelhaft ist hier mancher Zug jung; aber daneben hat sich auch Altes erhalten. Für uns kommt hier nur in Betracht, dass auch im Epos Cyavana, wie er jetzt heisst, die Partei der Açvins

nimmt und zwar in geradem Widerspruch zu Indra. Er verspricht 3, 123, 23 ff. den Açvins, dass er ihnen, weil sie ihn jung gemacht und ihm eine Gattin verschafft haben, zum Somatrunk verhelfen werde vor den Augen des Indra *(yuvâṃ karišyâmi somapîthinau mišato devarâjasya)* und 124, 4 erklärt er dem Çaryâti, seinem Schwiegervater, dass er für ihn ein Opfer darbringen werde und fordert ihn auf, alles dazu Nötige herzurichten *(yâjayišyâmi râjaṃs tvâṃ saṃbhârân avakalpaya)*. Çaryâti lässt dann einen vorzüglichen Opferplatz *(yajñâyatanam uttamam)* machen (v. 6), auf dem Cyavana den Açvins das Somaopfer darbringt. Diese Erzählung, die kürzer auch MBh. 13, 157, 15 ff. 14, 9, 31 ff. steht, giebt uns den Schlüssel zur Erklärung der zweiten Strophe. Es gilt zunächst die Bedeutung von *sûda* festzustellen. Die von Roth nach Sâyaṇa angenommene Bedeutung »Schlamm eines vertrockneten Sumpfes« passt nirgends; Grassmanns »Süssigkeit«, »süsser Trank« und Ludwigs »Kufen« widersprechen ebenso den Angaben des TBr., von denen wir ohne Grund nicht abzuweichen haben. TBr. 1, 1, 3, 5 wird erzählt: »Prajâpati schuf die Geschöpfe. Ihnen ging die Nahrung aus. *tâbhyaḥ sûdam úpapräbhinat | táto vaí tâsâm ánnaṃ nâkšîyata.*« Wie hier so wird auch 1, 2, 1, 3 *úpa prábhinna* von *sûda* gebraucht. Roth nimmt, Sâyaṇa folgend, die Bedeutung »zerbröckeln«, »in Brocken hinstreuen« an. Ich glaube, dass die Bedeutung vielmehr ist »etwas für jemand zum Vorschein bringen«, »entstehen lassen«. Diese passt auch an der zweiten Stelle des TBr. 1, 2, 1, 3:

*úpa prábhinnam íšam ûrjaṃ prajâbhyaḥ·*
*sûdaṃ gṛhébhyo rásam â bharâmi |*
*yásya rûpáṃ bíbhrad imâm ávindat*
*gúhâ právišṭâñ sarirásya mádhye ||*

Aus dieser Stelle scheint mir ganz klar hervorzugehen, dass *sûda* nicht »Schlamm eines vertrockneten Sumpfes« bedeuten kann; den könnte man doch nicht *rása* nennen. Es muss irgend eine Flüssigkeit bedeuten, wie dies auch aus ṚV. 8, 69, 3 *tâ asya sûdadohasaḥ sómaṃ çrîṇanti pṛçnayaḥ* unzweifelhaft hervorgeht. Die Kühe machen für Indra den Soma gar, indem sie ihm den *sûda* liefern. Das was den Soma gar macht, ist aber bekanntlich frischgemolkene, warme Milch und *sûdam-rásam* ist dasselbe was *rásavat páyaḥ*

RV. 5, 44, 13, ausserdem ein Zusatz von *yava*. *sûda* ist also der Zusatz zum Soma, »Sud«, »Absud«, »Decoct«; so wird auch die warme Milch bezeichnet, denn sie ist das *pakvâṃ páyaḥ . . âmâsu* 1, 62, 9. 180, 3 u. s. w. So werden denn auch RV. 1, 93, 12. 4, 50, 5 die Kühe genannt *usríyâ havyasûdaḥ* und 1, 187, 11 heisst es vom Soma *tâṃ tvâ vayáṃ pito vácobhir gãvo ná havyã sušûdima* und der Artikel *sûd* im PW. ist daher verfehlt. Grassmann war hier einmal ausnahmsweise der Wahrheit näher gekommen als Roth. *sûda* bedeutet also im Veda wesentlich dasselbe, was es im klassischen Sanskrit bedeutet: »Brühe« = *sûpa, vyañjana*. In RV. 9, 97, 44 *mádhvaḥ sûdaṃ pavasva* ist *mádhvaḥ sûdaḥ* dasselbe wie 5, 43, 4. 8, 53, 3. 9, 62, 6 *mádhvo rásaḥ;* denn die Zusätze zum Soma sind es, die ihn erst geniessbar und schmackhaft machen, wie ja eben der *sûda* im TBr. als *rása* bezeichnet war. 7, 36, 3 *ã vâtasya dhrájato ranta ityã ápîpayanta dhenávo ná sûdâḥ* heisst: »die Zusätze liefen den Gang (*ranta ityâḥ; ityâḥ* ist Accus. plur.) des eilenden Windes (d. h. so schnell wie der Wind), sie strotzten wie (das Euter der) Kühe« und da brüllte der Stier *(ácikradad vṛšabháḥ)* d. h. der Soma.[1] Erst wenn er die Zusätze erhalten hat (oben *krâṇã síndhûnâṃ*), gährt der Soma. Als den Geschöpfen die Nahrung ausging, da liess also Prajâpati Milch, Gerste u. s. w. hervorkommen, wodurch der Soma geniessbar und als Opfertrank für die Götter brauchbar wurde. Davon aber hängt nach vedischer Anschauung, die ich unten in dem Artikel über *apãṃ gandharváḥ* besprechen werde, der Regen und damit alles Leben und Gedeihen auf der Erde ab. Wer also diese Zusätze beim Opfer verwendet, in dessen Hause geht die Nahrung nicht aus. TBr. 1, 2, 1, 3 ist zu übersetzen: »Ich bringe den Absud, den schmackhaften *(rásam)*, zu den Häusern, der für die Geschöpfe als Kraft und Stärke hervorgebracht worden ist, dessen Gestalt tragend er (i. e. Prajâpati) diese (Erde) fand, die im Verborgenen in der Mitte des Wassers versteckt war.«

Auch in 10, 61, 2 wird also *sûdâḥ* nichts anderes bedeuten. Es entspricht den *saṃbhârâḥ* des MBh. und bezeichnet also die Zusätze, die zum Somatrank und damit zum Somaopfer nötig sind

[1] Ausser Milch und Gerste gab es noch andere Zusätze, wie wir ja 5, 27, 5 *sómâs tryâçiraḥ* kennen lernen. Der Plural *sûdâḥ* ist also vollkommen berechtigt. Er könnte nach vedischem Sprachgebrauch auch besagen »Soma samt seinen Zusätzen«.

(cfr. TBr. 1, 1, 3, 5 *yásya sûdaḥ saṃbhâró bhavati*). *aminita védim* entspricht dem *kârayâm âsa yajñâyatanam uttamam* des MBh. Cyavâna bringt das Opfer den Açvins dar gegen den Willen des Indra, den er hintergehen will. Er sieht es also ab auf ein betrügerisches Opfer, er ist *dânâya dábhyâya vanván*. Den Gegensatz zu ihm bildet Tûrvayâṇa. Er bringt dem Indra reichliche Trankopfer dar, wie ein Fluss seine befruchtenden Wässer über das Land ergiesst. Auch hier liegt ein unausgeführter Vergleich vor. *siñcat* bedeutet von Tûrvayâṇa gesagt, dass er Trankopfer darbringt, wie z. B. 8, 24, 13 *éndum Índrâya siñcata* oder 9, 39, 5 *Índrâya sicyate mádhu;* vom Flusse gesagt, dass er das Land bewässert. *rétaḥ* bedeutet die befruchtende Kraft des Wassers wie *apâṃ rétâṃsi* 8, 44, 16; von Indra gesagt, das was ihn kräftigt und stärkt, wie wohl auch 4, 3, 7 von Višṇu und Agni. Ich übersetze nun die Strophe: »Cyavâna richtete die Vedi samt den Zusätzen (zum Soma) zu, indem er es auf ein betrügerisches Opfer absah; Tûrvayâṇa (dagegen) brachte reichliche Trankopfer, (dem Indra) sehr willkommen, wie ein Fluss reichliche *(itáûti)* befruchtende Kraft ergiesst.«[1] Die Strophe enthält also ein Lob des Tûrvayâṇa. Die Açvins und Indra werden auch in Strophe 3 zusammen erwähnt und diese Strophe bestätigt, richtig erklärt, die Deutung der zweiten. *vanuthó drávantâ* ist auf die Açvins zu beziehen, der *tuvinṛmṇáḥ* ist hier, wie sonst (Grassmann s. v.), Indra; die Relativa *yéšu* und *yáḥ* verknüpfen Strophe 3 mit 2. Das MBh. 3, 124, 8 ff. erzählt, dass als Cyavana den Soma ergriff, um ihn den Açvins zu opfern, Indra ihm dies wehrte, und dass, als er nicht gehorchte, Indra den Donnerkeil auf ihn schleuderte. Das besagt unsere Strophe. »Schnell wie der Geist zu den Opfertränken (des Cyavâna) laufend, nahmet ihr (Açvins, Praes. histor.) begierig *(çácyâ)* die Gebete[2] an. Mit den Pfeilen in der Hand erzwang sich der Starke (i. e. Indra) bei ihm (*asya* i. e. dem Cyavâna) Gehorsam«

[1] Grassmann übersetzt: »Dieser Tschjavâna, dem leicht zu täuschenden (?), zu Gaben verhelfend, versah den Altar mit süssen Tränken; siegreich vordringend ergoss der sehr lieblich redende wie eine Flut den das Jetzt überdauernden Samen (?).« Ludwig: »Wirkend für die gefährdete Gabe hat er eilend mit den Kufen gegründet die vedi [den Altar]; Tûrvayâṇa, hochgepriesener Rede, goss wie einen Schwall schnell wirkendes, samenreiches Wasser [dazu] aus.«

[2] Über *vip* sieh Bergaigne 1, IV, Anm. 3.

(wörtlich: »er machte seinen Befehl, Willen gar«).[1] Gemäss der späteren Anschauung von der Macht eines Brahmanen ist im MBh. Indra der Unterliegende; Cyavana lähmt ihm den Arm, als er den Donnerkeil schleudern will. Dieser Zug war der alten Sage notwendig fremd; nur mit dem Willen des Indra erlangten die Açvins ihren Anteil am Somaopfer und Cyavana musste Indras Macht anerkennen. Im Ait. Br. 8, 21 weiht er den Çâryâta *aindreṇa mahâbhišekena*. Strophe 4 bildet den Abschluss des Liedes. Der Dichter hat den Indra verherrlicht, er will nun auch die Açvins sich günstig stimmen. Grassmann und Ludwig sehen in den Worten *kṛšṇā yád góšv aruṇīšu sīdat* eine Hindeutung auf die Tageszeit; Grassmann: »Wenn die schwarze [Nacht] sich bei den roten Kühen [den Strahlen der Morgenröte] niederlässt«; Ludwig 5, 524 erläutert seine wörtliche Übersetzung: »wenn es zwar noch finster ist, aber doch schon der Tag graut.« Dem widerspricht *sîdat*. Der Dichter ist sehr viel prosaischer. Es ist zu übersetzen: »Damit eine schwarze unter (meinen) roten Kühen sich befinde, rufe ich euch, o Açvins, ihr Söhne des Dyaus; geniesset mein Opfer, kommt zu meiner Opferspeise und meinem Trank *(išam)*, indem ihr mein Verlangen nicht täuscht, wie solche, die befriedigt sind.« Die Açvins sollen dem Dichter also schwarze Kühe zu seinen roten schenken.

Mit diesem einheitlichen Liede muss nun auch Strophe 1 in Einklang gebracht werden. Sie ist die schwierigste von allen. Ich habe bereits bemerkt, dass der *gûrtávacâḥ* kein anderer sein wird als der *gûrtávacastamaḥ* in Strophe 2, also Tûrvayâṇa. Und kein anderer ist vermutlich der gleich erwähnte Paktha. Da 7, 18, 7 ein Volk der Pakther *(Pakthāsaḥ)* aufgeführt wird, so ist es nicht wahrscheinlich, dass Paktha ein Eigenname ist. Bergaigne hat auch hier wohl das Richtige getroffen, wenn er (2, 300) meint, dass Paktha »est peut-être le chef de la race des Pakthas«. Nach 8, 22, 10 war der Pakther ein Schützling der Açvins, nach 8, 49, 10 aber auch des Indra, wie Tûrvayâṇa. Wie in Strophe 2 und 3 werden

[1] Grassmann: »Bei welchen Opferspenden ihr beiden kräftig laufenden [Açvinen] dem gleichsam geschärften Geist des Sängers hold seid, welcher sehr mannhaft mit den Fingern am Arme dessen [etwa des Agni] Absicht erfüllte.« Ludwig: »Bei diesen havana, zu denen wie der Geist schnell begierig mit Kraft laufend ihr beide Lieder verlanget, hat der, der aus den Trestern [des Soma] noch Manneskraft gewinnt, [Agni] gekocht das Gewollte in seinen Armen.«

also auch hier Indra und die Açvins in Verbindung mit einander gebracht. Und beide nennt die Strophe auch ausdrücklich. Unter dem *idáṃ raúdraṃ bráhma* kann nur das folgende Lied verstanden werden. Es kann also weder »dies an den Rudra gerichtete Gebet« (Grassmann), noch »dies Rudrabrahma« (Ludwig) bedeuten, da Rudra in Strophe 2—4 gar nicht erwähnt wird. Es heisst vielmehr »dies an die Açvins gerichtete Gebet«. Die Açvins werden in Strophe 15 *raúdrau*, öfter *rudrā* und *rudrávartanî* (oben p. 56) genannt. Der *maṅhaneštĥāḥ* aber ist Indra, der ja oft *máṅhišṭhaḥ* genannt wird (Grassmann s. v.). *çácyàṃ antár âjaú* bedeutet »in dem gewaltigen Kampfe«; *çácyâṃ-âjaú* ist zu erklären wie oben *sũdaṃ-rásam*. Der Locativ *Pakthé* steht im Sinne des Dativs wie 8, 49, 10. Sonach übersetze ich: »Dieses an die Açvins gerichtete Gebet (trug) laut *(kratvā)* (vor) der Pakther (den Açvins) willkommen, in dem gewaltigen Kampfe, sobald *(krâṇā yád)* der freigebige (Indra) ihm seine Eltern rettete und die sieben hotar bezwang.«[1] Die Rolle, welche die Eltern des Pakther in der Legende gespielt haben, ist nicht mehr aufzuklären. Aus 3, 10, 4. 8, 60, 16. 10, 63, 7 muss man schliessen, dass sieben hotar bei besonders grossen, feierlichen Opfern verwendet wurden; cfr. Weber, Ind. Stud. 10, 139 f. Dem Zusammenhange nach bezieht sich dies auf das in Strophe 2 erwähnte Opfer des Cyavâna, das Indra verhinderte *(áhann ā)*. Strophe 1—3 bilden also ein völlig in sich abgeschlossenes Ganze und behandeln die Sage von Tûrvayâṇa, dem jungen König der Pakther, und Cyavâna. Cyavâna will den Açvins grosse Opfer darbringen, um mit ihrer Hilfe über Tûrvayâṇa und dessen Eltern obzusiegen. Die Ehre solcher Opfer kommt aber den Açvins, die begierig herbeieilen, nicht zu und Indra verhindert das Opfer und hilft dem Tûrvayâṇa. Wie in der Legende im Çatapathabr. werden dann die Açvins in irgend einer Weise befriedigt worden sein, und zwar unserer Legende nach durch Tûr-

[1] Grassmann: »Dies an den Rudra gerichtete Gebet [vollbrachte] der angenehm redende mit Weisheit im Eifer während des Wettkampfes, als er geschäftig und freigiebig seine Aeltern beschenkte und beim Paktha die sieben Priester [im Wettkampf] überwand (?).« Ludwig: »Hier dies Rudrabrahma [spricht] der von gepriesener Rede, mit geistiger Kraft begabt, mit Tüchtigkeit [in der Schlacht] im Wettkampf; nachdem der auf dieses [Opferers] Freigebigkeit Harrende die beiden gewonnenen Aeltern [Himmel und Erde] befördert hat zur Opferspeise mit dem Tage, dazu auch die sieben hotar.« Etwas anders 5, 523.

vayâṇa selbst. In Strophe 4 bittet der Dichter die Açvins, ihm zu Kühen zu verhelfen zum Dank für das Lied.

Ich habe es mir nicht versagen können, die Übersetzungen von Grassmann und Ludwig beizufügen, da die Behandlung dieser Strophen die Verschiedenheit unserer Methode darlegen soll. Die bisher völlig sinnlosen Strophen haben sich uns als ein wertvoller Überrest altindischer — durchaus nicht indogermanischer! — Sagenpoesie ergeben, deren Verständnis wir, wie auch sonst, aus der Litteratur des klassischen Sanskrit erschliessen konnten. Nur auf diesem Wege wird es mit der Zeit möglich sein, die »mystische Auffassung« des Veda auf ein immer kleineres Gebiet zu beschränken.

Das sind die Formen auf *-â*, in denen ich bis jetzt Dative sehe. Es wäre ganz irrtümlich, darin eine hohe Altertümlichkeit suchen zu wollen. Es sind vielmehr lediglich abgekürzte Formen. Bei *dânã* hat überall und bei *krâṇã* in einzelnen Fällen der Zwang des Metrums die Verkürzung herbeigeführt; bei *krâṇã* zum Teil, wie bei allen übrigen Beispielen, aber auch der Wohlklang. Es ergiebt sich nämlich, dass bei allen andern Worten als *krâṇã* und *dânã* dem Dative *ya* vorhergeht oder folgt. So *sakhyã* für *sakhyâya* neben *sákhâyam* und *vavṛtyâm*; *ráṇâ yó* für *ráṇâya yó; mádâ yá Indra* für *mádâya yá Indra; ratnadhéyópa yâta* für *ratnadhéyâyópa yâta.* So auch *krâṇã yád* für *krâṇâya yád;* an allen andern Stellen steht es am Anfange einer Strophe oder eines Stollens, wie *dâṇã* überall. *krâṇã* ist dann stets Adverbium.

## § 3.

## *apãṃ gandharváḥ.*

RV. 9, 86, 36 wird Soma genannt *apãṃ gandharváḥ.* Roth s. v. *gandharvá* meint, dass hier Soma selbst dem himmlischen Gandharven gleichgesetzt werde; Grassmann übersetzt »der Fluten Herr«; Ludwig lässt *apãm* von *râjáse* abhängen, was die Stellung der Worte durchaus verbietet; Bergaigne 3, 66 stimmt Roth bei.

Mir scheint, dass diese Stelle das Dunkel löst, das über der Grundbedeutung von *gandharvá* liegt. Wie hier *apãṃ gandharváḥ,* so wird 9, 97, 41 Soma genannt *apãṃ gárbhaḥ* und es liegt nahe, *gandharvá* = *gárbha* zu setzen. Darauf deutet auch der Zusammenhang von 9, 83, 3. 4 hin. Nach Strophe 3 zeugen die Väter *(gár-*

*bham ā dadhuḥ)* und das Erzeugte *(gandharváḥ)* schützt den Ort des Soma. Auch hier scheint also *gárbha* = *gandharvá* gesetzt werden zu müssen. Und diese Bedeutung ist noch sicher nachweisbar. Im Assalâyanasuttaṃ p. 19, 20 ff. meiner Ausgabe (Chemnitz 1880) fragt Asita Devala die sieben Brahmarši, ob sie wissen, wie die Empfängnis *(gabbhassa avakkanti)* stattfinde. Sie antworten: »Wir wissen, wie die Empfängnis stattfindet. Die Eltern leben hier und vollziehen die Ehe *(idha mâtâpitaro 'va santi sannipatitâ ca honti)*. Die Mutter wird menstruierend und der Foetus tritt (dann) ins Dasein *(gandhabbo ca paccupaṭṭhito hoti)*. So findet durch das Zusammenwirken dreier Vorgänge die Empfängnis statt.« — »Wisst ihr denn, ob dieser Foetus *(gandhabbo)* ein Kšatriya oder Brâhmaṇa oder Vaiçya oder Çûdra ist?« — »Wir wissen nicht, ob dieser Foetus *(gandhabbo)* ein Kšatriya oder Brâhmaṇa oder Vaiçya oder Çûdra ist.« — Auf dieser Stelle beruht die Sanskritfassung im Divyâvadâna p. 1, 12 ff. = p. 444, 10 ff.: *api tu trayâṇâṃ sthânânâṃ saṃmukhîbhâvât putrâ jàyante duhitaraç ca katamešâṃ trayâṇâṃ | mâtâpitarau raktau bhavataḥ saṃnipatitau, mâtâ kalyâ bhavati ṛtumatî gandharvapratyupasthitâ bhavaty, ešâṃ trayâṇâṃ sthânânâṃ saṃmukhibhâvât putrâ jàyante duhitaraç ca* | An der zweiten Stelle lesen die Herausgeber: *mâtâ câsya kalyâ bhavati ṛtumatî ca.* Wie der Sinn (es ist von 3 Faktoren die Rede!) und das Pâli-Original zeigen, ist die richtige Lesart *. . . ṛtumatî | gandharvaḥ pratyupasthito bhavati* | Darauf weist an der ersten Stelle die Lesart *°sthito* von 4 MSS., an der zweiten die Lesart *gandharvaṃ* von C hin. *gandharva* bedeutet also »Foetus«. Zu dieser Bedeutung stimmt auch die von den Lexikographen angegebene = *antaràbhavasattva* d. h. das Wesen nach dem Tode, ehe es einen neuen Körper anlegt. Man vergleiche auch 10, 177, 2 *tâṃ gandharvò 'vadat gárbhe antáḥ.* Ist aber die Grundbedeutung von *gandharva* »Foetus«, so erklärt es sich, weshalb die Gandharven ein besonderes Anrecht auf die Frauen haben und die weibliche Scham bei Çâṅkhâyana Gṛhyasûtra 1, 19, 2 der Mund des Gandharven Viçvâvasu genannt wird. Wer Kinder wünscht, soll mit dem Aupaçadastoma opfern, dem Stoma der Gandharven und Apsaras; denn die Gandharven und Apsaras haben Macht über Fruchtbarkeit oder Unfruchtbarkeit (Tâṇḍyamahâbr. 19, 3, 2). Es erklärt sich so ferner, weshalb der Gandharve im RV. 10, 10, 4 als Vater des Yama und

der Yamî erscheint. Yama ist der erste Mensch, der gestorben ist (AV. 18, 3, 13), also faktisch der erste Mensch. Nach ṚV. 10, 82, 6 aber ruhte der erste Keim zur Schöpfung, in dem auch die Götter sich noch befanden, in den Wassern *(tám íd gárbhaṃ prathamáṃ dadhra ãpaḥ)* und nach 10, 121, 7 enthielten die Wasser den Keim zu allem *(ãpo ha yád bṛhatîr víçvam ãyan gárbhaṃ dádhânâḥ)*. So muss also der Gandharve in den Wassern seinen Wohnsitz gehabt haben, wie dies 10, 10, 4 ausdrücklich bemerkt wird: *gandharvó apsú.*[1] Da Agni der *apãṃ nápât* ist, so kann er TS. 1, 5, 10, 2 genannt werden *çréṣṭho gandharváḥ* und von ihm gesagt werden, dass er der Vater der Götter sei *(tvátpitâro Agne devãḥ)*. Das stimmt vollkommen zu ṚV. 10, 82, 6. Auch später haben die Gandharven ihren Lieblingsaufenthalt an den Ufern der Flüsse (Holtzmann, ZDMG. 33, 641), ebenso wie die Apsarasen, die mit der *ápyà yóšâ* identisch sind, nach AV. 2, 2, 3 ihren Sitz im Meere haben und AV. 4, 37, 3 ins Wasser weggewünscht werden. Der erste Bestandteil des Wortes *apsaras* enthält daher wohl das Wort *ap* (Wasser). Auf *ap-saras* deutet auch die Prâkṛtform *accharâ* hin; aus *a-psaras* (Weber, Ind. Stud. 13, 135) wäre **appharâ* geworden. Als der Gandharve Viçvâvasu den Soma gestohlen hatte, floh er nach der Erzählung in den Brâhmaṇas in das Wasser (Weber l. c. p. 134) und nach ṚV. 10, 139, 4 flossen die Wasser auseinander, als sie den Gandharven Viçvâvasu gesehen hatten. Hier sind natürlich die himmlischen Gewässer gemeint, die ja überhaupt im Veda von den irdischen nicht zu trennen sind, und so kann es nicht befremden, wenn der Gandharve nach ṚV. 9, 85, 12. 10, 123, 7 *(ûrdhvó gandharvó ádhi nãke asthât)* hochaufgerichtet am Himmel steht; stammen doch die irdischen Gewässer aus dem Himmel. Der Gandharve wird also auch gedacht worden sein als seinen Sitz in den himmlischen Gewässern habend, um so eher, als die Gewässer ja den Keim der Götter enthielten, und es wird nun verständlich, dass er den Zügel des Sonnenrosses ergreift (1, 163, 2) und Indra ihn beschleicht (8, 1, 11) und aus den Gewässern herausholt *(abhí atṛṇat* 8, 77, 5). Sind es doch die Strahlen der Sonne, die die Wolken durchbrechen und den Gandharven aus seinem Sitze vertreiben; ihr muss er also feindlich entgegentreten.

[1] Ursprünglich hiess das: »Der Foetus im Fruchtwasser.«

Bis in die spätere Zeit hinein hat sich die Ansicht erhalten, dass die Kraft der Gandharven in der Nacht wächst; *naktaṃ ca balaṃ asmâkaṃ bhûya evâbhivardhate,* sagt der Gandharve Aṅgâraparṇa MBh. 1, 170, 69. Als Nachtwesen sind sie daher auch als gespenstisch und unheilbringend aufgefasst worden. Damit steht durchaus nicht im Widerspruch, dass 10, 10, 5 der Gandharve gleichgesetzt wird dem Tvaṣṭar Savitar. Das Wort *Tváṣṭâ* beweist, dass hier nicht von Savitar als Sonnengott die Rede ist, sondern von Tvaṣṭar als Schöpfer *(savitâ)* des Himmels und der Erde und aller Wesen. Daher erhält er auch hier das Beiwort *viçvárûpa,* wie 1, 13, 10. 3, 55, 19, wo dieselbe Verbindung *devás Tváṣṭâ savitâ viçvárûpaḥ* erscheint. Es bestätigt also gerade diese Stelle die Auffassung des Gandharven als Genius der Zeugung und Fruchtbarkeit. Zur Verbindung mit dem Soma kann der Gandharve schon allein durch sein Verhältnis zu den Gewässern gekommen sein (Bergaigne 1, 164 ff. 2, 30 ff.). Vermutlich aber trug dazu schon in ältester Zeit die Bedeutung »Mond« bei, die, wie ich glaube, *soma* von Anfang an hatte. Stellen wie 1, 105, 1. 8, 82, 8. AV. 11, 6, 7 u. a. scheinen mir dies zu beweisen und sie für jung zu halten, sehe ich gar keinen Grund. Mit dem Monde aber wird der Gandharve schon der Frauen wegen in Verbindung gebracht worden sein; zahlreiche dafür sprechende Züge hat bereits Roth s. v. *gandharvá* zusammengestellt. Nicht unwichtig erscheint mir, dass die Zahl der Gandharven auf 27 angegeben wird, so viel also, wie die Zahl der Nakṣatra (Roth l. c.): VS. 9, 7 = TS. 1, 7, 7, 2 = MS. 1, 11, 1. Im AV. 11, 5, 2 ist ihre Zahl 6333. Wenn später Gandharven und Apsaras ausser in und an Flüssen vorzugsweise auf Bergen weilend gedacht werden, so kann dazu das Verhältnis der Gandharven zum Soma, der ja auf den Bergen wuchs (Zimmer, Altind. Leben p. 277), beigetragen haben. Aber wahrscheinlich ist keine Rücksicht dieser Art massgebend gewesen. Flüsse und Berge gehören zusammen und werden im ṚV. öfter gemeinschaftlich genannt; z. B. 1, 109, 6 *prá (riricâthe) síndhubhyaḥ prá giríbhyo mahitvâ;* 5, 46, 6 *párvatâsaḥ . . . nadyàḥ;* 6, 52, 4 *síndhavaḥ . . . párvatâsaḥ;* 7, 34, 23 *párvatâḥ . . . ắpaḥ;* 7, 35, 8 *párvatâḥ . . . síndhavaḥ . . . ắpaḥ;* 8, 7, 5 *giríḥ . . . síndhavaḥ* u. s. w. Und zu beiden gehören Bäume und Wälder; 5, 41, 11 *vánâ giráyo vṛkšákeçâḥ;* 6, 31, 2 *párvatâso vánâni;* 8, 20, 5 *párvatâso vánaspátiḥ;* 1, 157, 5 *apáḥ . . vánaspátîn*

u. s. w. So sind auch schattige Bäume ein Lieblingsaufenthalt der Gandharven und Apsaras (Weber, Ind. Stud. 13, 135 ff.) und Wesen, die sich am liebsten an Flüssen, auf Bergen und Bäumen aufhalten, können sehr wohl *vâyúkeçâḥ* genannt werden (RV. 3, 38, 6). Als Menakâ geht, um Viçvâmitra zu verführen, begleitet sie Vâyu. Von ihrer Verbindung mit dem Winde schreibt sich auch ihre Vorliebe für die Schaukeln[1] und ebenso wohl für Tanz und Musik[2] her und der Ausdruck *gandharvanagara* für die Fata morgana, zu dem auch die gespenstische, unheimliche Seite des Wesens der Gandharven beigetragen haben mag. Das wenige, was wir durch die Eranier von den Gandharven erfahren, widerspricht der hier entwickelten Ansicht nicht. Dass jeder Zusammenhang mit den Kentauren abzuweisen ist, versteht sich von selbst, wenn ich recht habe, als Grundbedeutung von *gandharva* = »Foetus« anzusetzen. Die Arbeit von Elard Hugo Meyer, Indogermanische Mythen I. Gandharven-Kentauren. Berlin 1883 scheint mir durchaus verfehlt; nichts Neues bietet Spiegel, Die arische Periode und ihre Zustände. Leipzig 1887 p. 210 ff. Indogermanische Mythen sind uns im Veda überhaupt nicht erhalten; alle Mythen, welche der Veda uns bietet, sind rein indische und nur aus indischen Anschauungen und Verhältnissen heraus zu begreifen und zu erklären.

In die Reihe der Ausdrücke *apãṃ nápât. apãṃ gárbhaḥ, apãṃ gandharváḥ* gehört auch *apãṃ péruḥ*. Da 10, 36, 8 der Soma *apãṃ péruḥ* genannt wird, so ist es auch hier von vornherein wahrscheinlich, dass *péru* etwas ähnliches bedeuten wird als *nápât, gárbhaḥ, gandharváḥ*. Für die Erklärung gehe ich aus von TS. 3, 1, 11, 7. 8:

*udaprúto Marutas tãñ iyarta*
*vṛ́ṣṭiṃ yé viçve Marúto junánti*
*króçâti gárdà kanyèva tunnã*
*péruṃ tuñjânã pátyeva jâyã*

[1] Die hübsche und alte Erzählung vom Gandharven Ûrṇâyu Tâṇḍyamahâbr. 12, 11, 10. 11 liefert einen recht deutlichen Beweis dafür, wie wenig Sâyaṇa seine Texte verstand. In den Worten: *sa îyâm iti yâṃ yâm abhyadiçat sainam akâmayata* erklärt Sâyaṇa *îyâm* mit *prâpnuyâm*, während es natürlich plutiertes *iyam* ist: »Jede auf die er zeigte: »du da«, die liebte ihn.«

[2] Cfr. Darmesteter, Ormazd et Ahriman Paris 1877 p. 207 Anm. 2.

Diese Strophe findet sich auch AV. 6, 22, 3 mit sehr bedeutenden Varianten. Sie lautet dort:

*udaprúto Marútas tãñ iyarta*
*vṛṣṭír yã́ víçvâ nivátas pṛṇãti |*
*éjâti gláhâ kanyèva tunnã́*
*érum tundânã́ pátyeva jâyã́ ||*

Die Hauptverschiedenheit bietet der zweite Vers. Ihren Ursprung hat sie, wie ich glaube, in der falschen Auffassung von *tãñ*. In der Maitrâyaṇîsaṃhitâ wird bekanntlich für schliessendes *m* nicht bloss vor Zischlauten und *r*, sondern auch vor *y* und *v* geschrieben *ñ*, für *ân* aber vor Vocalen durchweg *aṃ* (Weber, Ind. Stud. 13, 119 Anm. 3; Schröder, ZDMG. 33, 186). Letztere Eigentümlichkeit weist auch die Kapiṣṭhalakaṭhasaṃhitâ auf, die aber auch Fälle bietet wie *asmâñ u devâḥ* (Schröder, MS. Einleitung p. XXXIX). Im AV. 7, 108, 1 haben die MSS. *tãṃ* für *tãn* und 12, 3, 16 die meisten MSS. *tãṃ* für *tãnt* (Whitney, Index p. 122 s. v. *tãn*). Unsere Strophe wird aus einer Saṃhitâ stammen, die ähnliche Gesetze hatte, wie die erwähnten. Der Zusammenhang zeigt klar, dass *tãñ* nur = *tãm* Acc. sing. fem. sein kann, auf *vṛṣṭí* bezüglich. Indem man es irrtümlich = *tãn* fasste, entstand die Lesart *yé* des zweiten Verses in der TS.; der AV. hat das allein richtige *yã́*, wie er überhaupt im zweiten Verse die ursprüngliche Lesart bewahrt hat. Die Lesart der TS. stammt aus ṚV. 5, 58, 3.[1] Im ersten Verse ist mit der TS. zu lesen *Maruto* statt *Marúto*. *gárda* und *gláha* sind offenbar Synonyma. *garda* liegt vor in *garda-bha* (Esel). Der Esel aber ist ein geiles Tier und war als solches den Indern bekannt. Der brahmacârin, der die Keuschheit verletzt hat, soll beim Neumond in der Nacht auf einem Kreuzwege einen einäugigen Esel opfern und mit einem Eselsfell bekleidet, in sieben Häusern betteln (Weber, Ind. Stud. 3, 337.

[1] Ein ganz ähnlicher Fall liegt vor ṚV. 5, 30, 14: *aúcchat sã́ rấtrî páritakmyâ yã́ñ*. Die ursprüngliche Lesart war wohl sicher *páritakmyâyâñ* = *páritakmyâyâm*, wie sonst immer steht. Eine Parallele bietet 6, 24, 9 *aktór vyùṣṭau páritakmyâyâm*. Für den Locativ steht 5, 30, 13 der Genetiv *páritakmyâyâḥ*. Adjectiv ist das Wort nur 1, 31, 6. Die Construction in 5, 30, 14 ist die, dass mit *Ṛṇaṃcayé* der Nachsatz beginnt = »als die Nacht in der Dämmerung sich erhellte, da empfing Babhru von Ṛṇaṃcaya 4000 Rinder«. Andere Beispiele dieser Coordination sind 1, 33, 14 *reṇúr nakṣata dyã́m uc Chvaitreyó .. tasthau*; 5, 3, 11 *tvám ... parṣi stenã́ adṛçran* u. a.

10, 102. Verzeichnis der Berliner Sanskrit- und Pràkrit-Handschriften 2, 46. Stenzler zu Pàraskara 3, 12. 2. Vàsišṭhadharmaç. 23, 1. Baudhàyanadharmaç. 2, 1, 31). Eine Frau, die mit einem Mädchen Unzucht getrieben hat, soll auf einem Esel reiten (Manu 8, 370). Der Thürsteher Indras wird als Esel geboren, weil er seine Gelüste nach fremden Weibern nicht lassen konnte (Ind. Stud. 15, 252). Eine Ehebrecherin wird auf einen Esel gesetzt und zur Stadt hinausgewiesen (Vetâlapañcav. p. 18, 1). Der Schakal überredet den Esel, ihm in den Wald zu folgen, indem er ihm in Aussicht stellt, dass er sich dort mit den Eselinnen vergnügen könne (Pañcatantra 215, 8 ff. Kathâsarits. 63, 134). Der Esel im Tigerfell verrät sich durch sein Geschrei, indem er den verkleideten Feldhüter für eine Eselin hält (Hitopad. 81, 15 ff.). So ist es auch zu erklären, dass man den Esel für doppelt besamt hielt, mit seinem Samen und dem des Maultieres (Zimmer, Altind. Leben p. 233 Anm.) und dass AV. 6, 72, 3 einem Impotenten der penis des Esels *(gā̃rdabhaṃ pásaḥ)* gewünscht wird. Nach dieser hervorstechenden Eigenschaft wird der Esel benannt worden sein; *gardabha* ist »der geile« und *gárdâ kanyā̂* heisst »ein geiles Mädchen«. √*gard* ist also identisch mit √*gardh* und nichts anderes ist √*glah* = älterem **gladh* = **gradh*. Dass √*glah* (würfeln) »doubtless« = √*grah* ist (Whitney, Roots s. v. *glah)* ist durchaus nicht bewiesen; cfr. ṚV. 10, 34, 4 *yásyā̃-gṛdhad védane vâjy àkšáḥ*; MBh. 3, 59, 10 *akšamadasaṃmatta*. Und wie *gárda* zu *gardh*, so verhält sich *gálda* zu *glah*. Das Wort *gálda* steht ṚV. 8, 1, 20:

*mā̃ tvà sómasya gáldayà*
*sádà yā̃cann aháṃ girā̃* |
*bhū̃rṇiṃ mṛgáṃ ná sávanešu cukrudhaṃ*
*ká ī̃çânaṃ ná yâcišat* |

Verleitet durch Naigh. 1, 11 und Yàska 6, 24 haben alle Erklärer bisher in *gálda* oder *gáldà* ein Substantivum gesucht und davon *sómasya* abhängen lassen. Aber weder Roths »Abgiessen«, »Abseihen« oder (Kürz. Wörterb.) »etwa« »Gerinne«, »Geriesel«, noch Ludwigs »Klimpern«(!) giebt einen genügenden Sinn. Der Genetiv *sómasya* ist abhängig von *sávanešu* und *gáldayà* gehört zu *girā̃* d. h. *gálda* ist Adjectivum und dasselbe Wort (in dialektischer und wahrscheinlich älterer Gestalt) wie *gárda*, das uns beschäftigt.

Ich übersetze: »Möge ich dich nicht erzürnen, wie ein wildes Tier, wenn ich dich immer bei den Somaspenden mit inbrünstigem Liede anflehe. Wer würde wohl nicht einen mit Bitten angehen, der sie ihm gewähren kann.« Auch hier liegt ein unausgeführter Vergleich vor. Der Dichter bittet, Indra möge durch seine ewigen Bitten nicht gereizt werden, wie ein wildes Tier gereizt wird, wenn man es immer durch Zurufe u. s. w. belästigt; cfr. Raghuv. 9, 54 *ravarošitakesarî. gárda, gálda* bedeutet also 1. brünstig, 2. inbrünstig.

Das Wort *gálda* findet sich noch in einem Citate bei Yàska 6, 24: *ã tvâ viçantv índava ã galdã dhamánînâm.* Die Stelle ist nicht sicher zu interpretieren, ehe nicht der Zusammenhang nachgewiesen ist, aus dem sie gerissen ist. Zweifellos haben die Scholiasten (cfr. auch Durga zu Nirukta ed. Satyavrata Sámaśramí III, p. 246) sie gänzlich missverstanden. Ich vermute, dass zu lesen ist *ãgaldâ* als ein Wort im Sinne von »brünstig machend« = »anschwellend«, also zu übersetzen ist: »Möge der Soma in dich eindringen, die Adern anschwellend.« Es wäre also *ãgaldâ* = *ãgaldàs* und auf *índavas* bezügliches Adjectiv. Es gab mithin dialektische Doppelformen *gardh-gard, galdh-gald* auf indischem Boden, von denen einige nur in geringen Resten auf uns gekommen sind. *gláhâ* und *gárdâ* haben also ganz gleiche Bedeutung. *tunnã* aber wird aufgehellt durch AV. 7, 90, 3: *çáṅkurásya nitodínaḥ*; *tud* steht also in demselben Sinne wie *çnath* RV. 10, 95, 4. 5 und *han* Çatapathabr. 11, 5, 1, 1 und in der zweideutigen Strophe Kâvyaprakâça 184, 1 = Sâhityadarpaṇa p. 227. Alaṃkârasàra fol. 30b. Alaṃkâracûḍâmaṇi fol. 26b:

*hantum eva pravṛttasya stabdhasya vivaraiśiṇaḥ |*
*yathàçu jàyate pâto na tathâ punarunnatiḥ*

Und diese Strophe erklärt zugleich unser *péru* und das *éru* des AV. Ihnen entspricht *stabdha; péru* gehört also zu √*pî* »schwellen«, »anschwellen«, *éru* aber zu √*îr* »sich aufrichten« und beide bedeuten »penis«. *tuñjânã* oder *tundânã* endlich ist passivisch und der Accusativ *pérum* (oder *érum*) steht in gleicher Weise wie z. B. in 9, 74, 4: *âtmanván nábho duhyate ghṛtám páyaḥ* (Gaedicke, Accusativ p. 267) oder wie 1, 75, 1: *havyã júhvâna âsáni* und 8, 23, 6 *havyã júhvâna ánuṣák*; cfr. Speijer, Syntax § 48. Danach übersetze ich unter Zugrundelegung der Lesarten des AV.: »O ihr

Maruts, im Wasser schwimmend, sendet solchen Regen herab, dass er alle Thäler anfülle. Er möge herabstürzen wie ein geiles Mädchen (sich heftig bewegt), wenn sie gebraucht wird *(tunnã)*, wie eine Frau, wenn ihr von dem Manne der penis eingestossen wird.« Liest man mit TS. *króçâti*, so ist der Sinn: »er möge rauschen, wie ein geiles Mädchen (vor Wollust schreit).« Anders, aber irrtümlich, übersetzt und erklärt unsere Strophe C. Florenz, B.B. 12, 276 ff. (= p. 28 ff. des Separatabdruckes).

*péru* bedeutet also ursprünglich »schwellend«, »anschwellend«. Causativ besagt es sodann: »schwellen machend« = »befruchtend«, »belebend«. Diese adjectivische Bedeutung liegt noch vor RV. 9, 74, 4:

*samicînâḷ sudãnavaḷ prîṇanti tám*
*náro hitám áva mehanti péravaḷ*

Ludwig übersetzt die schwierige Stelle höchst geschmackvoll: »ihn lieben die vereinten die von trefflicher Begabung; als günstigen pissen ihn aus [die Marut] die viel trinkenden Männer.« Im Commentar führt Ludwig noch an Taittir. Âraṇyaka 3, 11, 6. 7:

*ã́ yásmin saptá péravaḷ*
*méhanti bahulãñ çríyam*
*bahvaçvãm Indra gómatîm*
*ácyutâṃ bahulãñ çríyaṃ*
*sá hárir vasuvíttamaḥ |*
*perúr Índrâya pinvate*

Diese Stelle dient der ersten zur Erläuterung. Die *saptá péravaḷ* sind offenbar nichts anderes als die *sudãnavo náraḷ péravaḷ*. Von beiden wird ausgesagt, dass sie den Soma herabträufeln; denn dass vom Soma die Rede ist, zeigt der Zusammenhang von 9, 74; *hári* heisst der Soma oft (Grassmann s. v.). Die *saptá péravaḷ* aber sind die sieben Âdityâḥ. Das ergiebt sich aus 9, 114, 3: *devã Âdityã yé saptá tébhiḷ somâbhí rakša naḷ*. Hier werden die Âdityàs mit dem Soma in Verbindung gebracht und wie in 9, 74, 4 die *náraḷ péravaḷ*, so werden auch die Âdityàs häufig *sudãnavaḷ* genannt (Grassmann s. v.). Auf die Siebenzahl der Âdityàs deutet auch hin, dass sie 10, 63, 7 mit den *saptá hótâraḷ* in Verbindung gebracht werden. Diese Âdityàs sind aber nichts anderes als die Maruts, an die Ludwig bereits dachte. Zwar scheint dies die Zahl sieben zu verbieten. 8, 96, 8 werden 180 *(triḥ šaštíḥ)* Maruts

genannt, AV. 13, 1, 3 (cfr. RV. 1, 133, 6) nur 21 *(trišaptâsaḥ)*, doch wird damit, wie Roth annimmt, eine unbestimmte Zahl bezeichnet worden sein, da die Maruts *devânâṃ bhûyiṣṭhâḥ* genannt werden Tâṇḍyamahâbr. 14, 12, 9. 21, 14, 3 und 19, 14, 2 von ihnen gesagt wird *gaṇaço hi marutaḥ*. Die Zahlenangaben im Veda sind ja aber überaus schwankend und gerade sieben ist eine heilige Zahl, die man nicht zu genau nehmen darf. Bergaigne 3, 100 hat eine Reihe von Stellen gesammelt, in denen zweifellos Maruts und Âdityâs identisch sind und es ist nicht zu verkennen, dass die hier in Rede stehenden Strophen am besten auf die Maruts passen. Auch die Maruts, und zwar sie vor allen andern, heissen *sudânavaḥ*, *náraḥ sudânavaḥ* (Grassmann s. v.). Die Maruts sind es, die den befruchtenden Regen herabsenden (Bergaigne 2, 372 f.) und Regen und Soma stehen in der engsten Verbindung (Bergaigne 2, 30 ff., besonders p. 41). Daher können die Maruts, wie den Regen, so auch den Soma herabsenden und sie werden auch sonst mit dem Soma in Verbindung gebracht (Bergaigne 2, 382 f.). RV. 5, 58, 7 wird der Regen der Schweiss der Maruts genannt: *varšáṃ svédaṃ cakrire Rudríyâsaḥ*. Die älteste, und zweifellos volkstümlichste, Ansicht von der Entstehung des Regens aber ist eine ganz andere.

TS. 7, 5, 25, 2 = Çatapathabr. 10, 6, 4, 1 = Bṛhadâraṇyakaupanišad 1, 1 lesen wir: *áçvasya médhyasya ..... grâvâ çépaḥ sómo réto yáj jañjabhyáte tád ví dyotate yád vidhûnuté tát stanayati yán méhati tád varšati.* »Der Pressstein ist die Rute des Opferpferdes, der Soma sein Same; wenn es das Maul aufmacht, dann blitzt es, wenn es sich schüttelt, dann donnert es; wenn es harnt, dann regnet es.« Jeder wird dies zuerst für etwas Spätes und Künstliches halten, und doch liegt uns hier eine alte Anschauung in modernem Gewande vor, die als arisch angesehen werden muss. Im Yasht 5, 120 wird gesagt, dass Ardvî Sûra (»welche allen Männern den Samen und allen Frauen die Leibesfrucht zur Geburt zubereitet« § 2) vier Hengste *(cathwârô aršâna)* hat, die Ahura Mazdâ ihr geschaffen, Wind, Regen, Wolken und Hagel:

*mishti zi imè Spitama*[1]
*vârentaè ca snaèzhintaè ca*
*srascintaè ca fryañhuntaè ca*

[1] Diese Verbesserung halte ich für richtiger als *zi me*.

»durch ihr Harnen nämlich, o Spitama, regnen und schneien und nebeln und hageln diese« (Geldner, KZ. 25, 399). Regen, Schnee, Nebel und Hagel sind also nach dieser Auffassung der Harn der Hengste der Ardvî Sûra. In Indien war es Volksmeinung, dass der Regen der Harn der Maruts sei. Der Veda sagt uns dies zunächst vom Soma. 1, 64, 6 *átyaṃ ná mihé ví nayanti vâjínam.* Der Vers ist von allen Übersetzern missverstanden worden, indem sie (auch Max Müller, Translation p. 89. 98) *vâjínam* mit *átyam* verbinden. Das verbietet aber der Sinn, da dann ein Objekt zu *ví nayanti* fehlt und das *ná* völlig in der Luft schwebt. Vergleicht man 9, 87, 1 *áçvaṃ ná tvâ vâjínaṃ marjáyantó 'cchâ barhî raçanãbhir nayanti,* wo vom Soma die Rede ist, ferner 9, 15, 3 *eśá* (scil. *sómaḥ*) *hitó ví nîyate*; 9, 24, 3. 99, 8 *nṛ́bhir yató ví nîyase*; 9, 27, 3 *eśá nṛ́bhir ví nîyate* und erwägt man, dass *vâjín* überaus häufig vom Soma gebraucht wird (Grassmann s. v.), so ist es klar, dass auch in 1, 64, 6 *vâjínam* = *sómam* ist und dass man übersetzen muss: »(die Maruts) führen den starken (= Soma) weg, um ihn herabzuharnen (als Regen), wie (man) ein Ross (es striegelnd führt)«. So heisst es also 9, 74, 4 direkt *naró hitám áva mehanti péravaḥ* »die Männer (i. e. die Maruts) harnen den trefflichen (i. e. den Soma; Grassmann s. v. *hi* und *dhâ,* wozu das Wort allein gehört) herab, indem sie befruchten« und Taittir. Âr. 3, 11, 6: »in welchen die 7 (Maruts) befruchtend grosse Kraft *(çríyam),* o Indra, harnen, durch die viele Pferde und Rinder entstehen, grosse unvergängliche Kraft, der Güter verschaffendste Soma *(háriḥ)* schwillt schwellend *(perúḥ)* für Indra«. Es unterliegt keinem Zweifel, dass mit dem Soma, aus dem Pferde und Rinder entstehen, auch hier der Regen gemeint ist, der *divó rétaḥ* ist und die Quelle für alles Leben und Weben. Es ist gewiss auch nicht ohne Grund, dass an beiden Stellen mit *péru,* das auch, wie wir sahen, penis bedeutet, die √*mih* »harnen« verbunden ist und dass *perúḥ pinvate* zusammen stehen. Man vergleiche z. B. 9, 67, 22 *yáḥ potã sá punâtu naḥ;* 9, 86, 18. 96, 21 *pávasva pávamânaḥ* u. a. In denselben Gedankenkreis gehört ṚV. 2, 34, 13: *niméghamânâ átyena pãjasâ suçcandráṃ várṇaṃ dadhire supéçasam.* Ich übersetze: »Herabharnend schaffen sie (die Maruts) sich durch das stattliche Ross (*átyena pãjasâ* wie oben p. 72 *sûdam-rásam* und p. 76 *çácyâm-âjau*) glänzende, schöne Herrlichkeit.« Unter dem *átya* ist der

Soma gemeint, der nicht nur mit einem Rosse verglichen, sondern auch direkt »Ross« genannt wird (Bergaigne 1, 222 f.). Indem die Maruts den Soma in Gestalt des Regens herabharnen, bewirken sie, dass die Erde sich in bunten Schmuck kleidet. Anders Geldner, B.B. 11, 330. So ist auch 8, 4, 10 zu übersetzen: »Wie ein durstiger Antilopenbock zur Tränke, komme herbei; trinke Soma nach Belieben. (Ihn) herabharnend, o Indra, Tag für Tag, schaffst du dir gewaltigste Kraft.« Wenn Indra den Soma, den er getrunken, als Regen wieder herabsendet, so bewirkt er, dass alle Pflanzen, und mit ihnen der Soma, gedeihen und dann wird es ihm nie an Somatränken fehlen, die ihm Kraft verleihen. Diese Erklärung stimmt durchaus zu der schönen Beobachtung von Bergaigne (2, 184 f.), dass nie die Worte *varš, vṛšṭi* gebraucht werden, wenn Indra mit dem Regen in Verbindung gesetzt wird. Man vergleiche auch Grassmann s. v. *mehánā* und RV. 1, 38, 7. Der Regen galt also den Indern der vedischen Zeit als der Harn der Maruts oder des Indra, nachdem sie Soma getrunken hatten. Wer denkt hier nicht gleich an die Meinung des braven Strepsiades bei Aristophanes Nubes v. 373 (ed. Meineke): καίτοι πρότερον τὸν Δί' ἀληθῶς ὄμπν διὰ κοσκίνου οὐρεῖν? Wohl war es poetischer, wenn Orpheus den Regen δάκρυα Διός nannte; ob aber auch volkstümlicher? Wackernagel braucht also vielleicht gar nicht um Verzeihung zu bitten, wenn er (KZ. 29, 129) οὐρανός unmittelbar neben οὐρεῖν nennt. Wenn Aeschylus in dem schönen Fragmente 45 ed. Hermann den Regen als Samen des ἁγνὸς Οὐρανός bezeichnet und im Veda der Regen »Same des Dyaus (Himmels) *(Divó rétaḥ)*« heisst, so ist damit noch nicht gesagt, dass die Dichter auf uralte Anschauungen Rücksicht nehmen. Möglich ist es aber immerhin. Zu dem Fragmente des Aeschylus vergleiche man Ait. Âraṇyaka 3, 1, 2, 2 ff. Nur wenn wir uns gewöhnen, ganz wörtlich zu übersetzen, wird es uns mit der Zeit gelingen, ein Bild der alten indischen Volksreligion zu entwerfen, das uns bis jetzt noch gänzlich fehlt. Grassmanns abgeblasste und verschwommene Übersetzung ist dazu völlig wertlos. Die Ansicht, die ich Götting. gel. Anz. 1879 p. 575 ausgesprochen habe, dass diese Volksreligion sich als sehr roh herausstellen wird (wenigstens für unsere moderne Auffassung), bestätigt sich mir von Jahr zu Jahr mehr.

*péru* bedeutet also »schwellend« und »schwellen machend«.

Die gleiche Bedeutung hat *perú*, wie schon die angeführte Stelle des Taittiriya Âraṇyaka zeigt. Substantivisch ist *péru*, *perú* = »der Schwellende« d. h. »der Keim«, »der Same« und diese Bedeutung hat es RV. 5, 84, 2:

*stómāsas tvā vicâriṇi práti ṣṭobhanty aktúbhiḥ |*
*prá yā vājaṃ ná héšantaṃ perúm ásyasy arjuni ||*

»Loblieder, o du weite, verherrlichen dich allezeit, die du, o glänzende, den Keim (= »die Keime«, »den Samen«) hervortreibst wie einen grossen Schatz.« *vicâriṇî* wird aufgeklärt durch Stellen wie 1, 36, 3 *ví caranty arcáyaḥ*; 6, 6, 3 *ví té víšvag . . . bhāmâsaḥ . . caranti* und durch AV. 12, 1, 55, wo es von der Erde heisst: *yád devi práthamānā vyásarpo mahitvám*. Die Erde ist bezeichnet als die »sich ausbreitende«; *vicâriṇi* ist also ein Synonymum von *pṛthivî*, *mahî*. In Strophe 1 wird sie *pṛthivi*, *mahini* angeredet. Anders Bollensen, ZDMG. 41, 495. Über *vājaṃ ná héšantam* sehe man oben p. 47. Die Grundbedeutung von √*heš* tritt hier noch deutlich hervor. AV. 12, 1, 43 heisst die Erde *viçvágarbhâ*. Wenn also RV. 10, 36, 8 der Soma genannt wird *apãṃ péruḥ*, so ist das durchaus dasselbe wie *apãṃ gárbhaḥ* und das folgende Beiwort *jīvádhanya* bestätigt dies lediglich. Dass hierdurch auch die für *gandharvá* erschlossene Bedeutung eine neue Stütze erhält, ist klar. Dasselbe bedeutet *apãṃ perúḥ* VS. 6, 10 = TS. 1, 3, 8, 1. 6, 3, 6, 4 = MS. 1, 2, 15. 3, 9, 6. Man ersieht hieraus am besten, dass der Accent keinen Unterschied in der Bedeutung macht, wie sich dies schon vorher gezeigt hatte. Es ist möglich, dass ursprünglich die Wörter so geschieden waren, dass *perú* bedeutete »schwellend«, *péru* »schwellen machend«; aber mit dem vorliegenden Material lässt sich eine solche Scheidung nicht mehr durchführen. Dass zwischen *apãṃ péruḥ* des RV. und *apãṃ perúḥ* der TS. MS. VS. noch ein anderer Unterschied als der des Accentes sein sollte, ist durchaus unglaublich. Im RV. selbst steht neben *apãṃ péruḥ* 10, 36, 8 auch *apãṃ nápāt perúḥ* 7, 35, 13, wo *perú* adjectivisch ist »schwellend«; *nápāt perúḥ* ist genau dasselbe was *péruḥ* substantivisch ist.

Eine sehr schwierige Stelle ist 1, 158, 3:

*yuktó ha yád vāṃ Taugryāya perúr*
*ví mádhye árṇaso dhāyi pajráḥ |*

*úpa vâm ávaḥ çaraṇáṃ gameyaṃ*
*çũro nãjma patáyadbhir évaiḥ*

Überblickt man die auf die Sage von Bhujyu bezüglichen Stellen des ṚV., wie sie bei Muir 5, 244 f. Myriantheus p. 158 ff. Bergaigne 3, 10 ff. zusammengestellt sind, so ergiebt sich, dass die Açvins den Bhujyu mit Vögeln oder Rossen oder Wagen oder Schiffen gerettet haben. Aus 1, 182, 7: »Wer war der Baum, der mitten im Meere stand, den der Sohn des Tugra in seiner Bedrängnis umschlang?« darf man nicht einen neuen Zug der Sage erschliessen wollen. 7, 95, 5 *úpa stheyâma çaraṇáṃ ná vṛkšám* zeigt, dass der *vṛkšó níšṭhito mádhye árṇasaḥ* nicht wörtlich zu verstehen ist, sondern nur der Ausdruck ist für etwas einen sicheren Anhalt Bietendes. Bergaigne hält es für einen wesentlichen Punkt der Legende, dass die Rettung des Bhujyu durch Vögel erfolgt und aus dem Worte *perú* unserer Strophe schliesst er, dass mit dem Vogel der Soma gemeint sei. Dafür lässt sich geltend machen, dass der Soma nicht nur *apãṃ péruḥ* heisst, sondern 9, 82, 4 auch *pájrâyâ garbha* angeredet wird, dass von ihm 9, 86, 34 (cfr. 9, 97, 21) gesagt wird *máhy árṇo ví dhâvasi* und 9, 62, 17 *táṃ..ráthe yuñjanti yãtave* (cfr. auch Grassmann s. v. *yam*). Somit sind die in 1, 158, 3 verwendeten Worte *yuktáḥ, perúḥ, árṇaḥ, pajráḥ* sämtlich als vom Soma gebraucht nachgewiesen. Auch den Paura retten die Açvins nach 5, 74, 4 mittels des Soma; denn *paurá* ist nach 2, 11, 11 ein Name des Soma und er heisst *udaprút* »im Wasser schwimmend«, wie er hier *mádhye árṇasaḥ* gelegt wird. Es kann also sehr wohl eine Gestalt der Sage gegeben haben, nach der Bhujyu von den Açvins durch den Soma gerettet wurde, was um so eher möglich war, als der Soma oft genug mit einem Rosse verglichen wird. *perú* wird hier also nichts anderes bedeuten als sonst: »schwellend«, »Keim«, dann = »Soma«. Dafür spricht auch *pajrá*, für das ich mit Bergaigne 2, 479 die Bedeutung »glänzend« annehme. Bestimmend für mich ist, dass dieses Beiwort 1, 167, 6 Rodasî erhält, die *sváçociḥ* ist. Der *perúḥ pajráḥ* entspricht den *sómâḥ sahásrapâjasaḥ* 9, 13, 3. 42, 3 und *pãjaḥ* wird dem Soma zugeschrieben 9, 68, 3. 76, 1. 88, 5 (*vṛ́thâ pãjâṃsi kṛṇute nadĩšu*). 1, 158, 3 wird also zu übersetzen sein: »Als von euch für den Sohn des Tugra mitten ins Meer der (wie ein Ross) angeschirrte glänzende Soma gebracht wurde, (da erhielt Bhujyu Hilfe). Möchte ich so (schnell)

in euren Schutz und Schirm kommen, wie ein Held zur Rennbahn mit fliegender Eile (?).« Für *péru, perú* sind also die Bedeutungen anzusetzen: a) Adjectiv. 1. »schwellend« Taittir. Âr. 3, 11, 7. 2. »schwellen machend«, »befruchtend« Taittir. Âr. 3, 11, 6. RV. 9, 74, 4. b) Substantiv. »Der Schwellende« = 1. »Keim«, »Same«, »Spross« RV. 5, 84, 2; speziell *apâṃ péruḥ* = »Soma« RV. 10, 36, 8. VS. 6, 10. TS. 1, 3, 8, 1. 6, 3, 6, 4. MS. 1, 2, 15. 3, 9, 6 und so *perú* allein: RV. 1, 158, 3. 2. »der penis« TS. 3, 1, 11, 8. Wurzelhaft verwandt mit *peru* ist *pela* »Hode«, das durch die doppelsinnigen Strophen Vâmana 2, 1, 23 und Kâvyaprakâça p. 151, 4 belegt ist; cfr. Regnaud, Rhétorique p. 134. Wahrscheinlich gehört dazu auch Pâli *pelako* »Hase«. Die von den Lexikographen dem Worte *peru* gegebenen Bedeutungen »Sonne«, »Feuer«, »Meer« erklären sich aus den Grundbedeutungen »schwellend«, »schwellen machend« sehr wohl.

## § 4.

## Attraction in Vergleichen.

Wie im klassischen Sanskrit, so wird auch im vedischen das vergleichende Wort in denselben Casus gesetzt wie das verglichene. Man sagt also z. B. RV. 4, 52, 5:

*práti bhadrâ adṛkšata*
*gávâṃ sárgâ ná raçmáyaḥ* |

»Deine hellen Strahlen erschienen wie Rinderherden.« 4, 4, 4: *nicâ táṃ dhakšy atasáṃ ná çúškam* »brenne ihn nieder wie trockenes Gestrüpp«. 1, 129, 5:

*ní šú namâtimatiṃ kâyasya cit*
*téjišṭhâbhir aráṇibhir nótíbhiḥ* |

»Beuge den Übermut eines jeglichen durch deine Hilfe wie durch flammendste Reibhölzer« (i. e. vernichte ihn wie man vermittelst der Reibhölzer das Holz vernichtet). 1, 127, 10:

*prá .... ušarbúdhe paçušé nâgnáye stómo babhûtu*

»Das Loblied erschalle (eigentlich: entstehe) dem früh erwachenden Agni, wie einem der (uns) Vieh schenkt.« Dieser Gebrauch stimmt mit dem unsrigen überein. Abweichend von unserem Sprachgebrauch wird aber, wenn das Verglichene im Vocativ oder Accusativ steht,

das, womit verglichen wird, ebenfalls in den Vocativ oder Accusativ gesetzt, falls der Vergleich durch ein Adjectivum oder Participium vermittelt wird. Wir brauchen in diesem Falle den Nominativ. Für den Vocativ hat Grassmann s. v. *ná* II. p. 701 diese Eigentümlichkeit bereits hervorgehoben, ohne jedoch das Princip zu erkennen, für den Accusativ finde ich nirgends eine Erwähnung derselben und die Übersetzer haben die meisten Stellen durchaus missverstanden. Der Vocativ findet sich in dieser Weise verwendet nur 1, 30, 21 *áçve ná citre aruši* »o (du Morgenröte, die du) hellrot (bist) wie eine Stute«, vielleicht auch 1, 57, 3 *úšo ná çubhre;* die Stelle ist aber ganz unsicher. Häufiger ist der Accusativ. Ich habe aufgezeichnet: 1, 32, 8 *nadáṃ ná bhinnám amuyā̃ çáyânam ... áti yanty ā̃paḥ* »über ihn, der so dalag, zermalmt wie ein Schilfrohr, gehen hinweg die Gewässer«. Hier ist *nadám* construiert nach *bhinnám*. 1, 58, 6 *dadhúš ṭvâ Bhṛ́gavo mā̃nušešv ā̃ rayíṃ ná cā̃rum* »die Bhṛgus brachten dich den Menschen, der du erwünscht bist wie ein Schatz«. So ist zu übersetzen, nicht »wie schönes Gut« (Grassmann) oder »wie schönen Reichtum« (Ludwig). Agni wird auch sonst mit einem Schatze verglichen und erhält öfter das Beiwort *cā̃ru* (Grassmann s. v. s. v.); ausserdem schliesst sich dann das Folgende besser an: *suhávaṃ jánebhyaḥ hótâram* u. s. w. Dem *rayíṃ ná cā̃rum* entspricht in der Construction genau das folgende *mitráṃ ná çévam* »wert wie ein Freund«. In dem häufig wiederkehrenden Vergleiche *mitró ná* oder *mitráṃ ná* ist es oft nicht zu entscheiden, ob mit *mitrá* Mitra oder »Freund« gemeint ist; zuweilen ist wohl beides beabsichtigt. Da *mitrá* im ṚV. auch in der Bedeutung »Freund« noch Masculinum ist, nicht, wie im klassischen Sanskrit durchweg, Neutrum, so macht dies für die grammatische Auffassung keinen Unterschied. Die Stellen im Accusativ sind: 1, 38, 13 *Agníṃ Mitráṃ ná darçatám* »den Agni, der schön ist wie Mitra«. 6, 15, 2 *mitráṃ ná yáṃ súdhitaṃ Bhṛ́gavo dadhúr vánaspátau* »den die Bhṛgus in das Holz legten, ihn, der wie ein Freund wohlwollend war«. Dass so zu übersetzen ist, scheint mir 8, 23, 8 zu beweisen: *mitráṃ ná jáne súdhitam ṛtā̃vani* »(den Agni,) der gegen die Frommen wohlwollend ist wie ein Freund«. Ebenso 4, 6, 7 *ádhâ mitró ná súdhitaḥ pâvakò 'gnir dîdâya mā̃nušîšu vikšú* »da leuchtete Agni strahlend in den Häusern der Menschen, wohlwollend wie ein Freund« und 5, 3, 2 *añjánti*

*mitrám súdhitaṃ ná góbhiḥ* erweist sich durch die Parallelstellen als stehend für *mitráṃ ná súdhitam* »sie besprengen dich mit Milch, der du wie ein Freund wohlwollend bist«. Über die Stellung des *ná* sieh oben p. 6. *mitráḥ súdhitaḥ* ist dasselbe wie *hitó mitráḥ* RV. 10, 132, 5 und *sákhâ hitáḥ* 10, 136, 4; im Compositum steht *hitámitra* 1, 73, 3. 3, 55, 21 *hitámitro ná rājâ* »wie ein König, der gute Freunde hat« und als Commentar kann dienen Hitopadeça 1, 33 = Indische Sprüche ² 4797; cfr. auch RV. 6, 48, 1. — Ferner 8, 31, 14: *saparyántaḥ purupriyáṃ mitráṃ ná kšetrasādhasam* »verehrend den sehr gütigen, der uns Land verschafft wie ein Freund«. *kšetrasādhas* ist nichts anderes als *kšetrâsā*: das beweist 8, 71, 12:

*Agníṃ vo devayajyáyâ*
*Agníṃ prayaty ádhvaré* |
*Agníṃ dhíšú prathamám Agníṃ árvati*
*Agníṃ kšaitráya sādhase*

Aus Strophe 10 ist zu ergänzen *ácchâ gíro yantu*. »Zu Agni (sollen) zuerst (die Lieder gehen) bei der Götteranrufung, zu Agni, wenn das Opfer vor sich geht, zu Agni bei den Gebeten, zu Agni, damit er uns Rosse, zu Agni, damit er uns Landbesitz verschaffe.« *árvati* »bei den Rossen« ist, wie ich glaube, nur kurzer Ausdruck für »bei dem Wunsche nach, Gebet um Rosse«. — Dann 8, 102, 12 *árvantaṃ ná sânasim ... Mitráṃ ná yâtayájjanam* »ihn, der wie ein Rennpferd Gut verschafft, wie Mitra die Menschen vereinigt«. Ebenso mit *iva*. 8, 84, 1 *mitrám iva priyám Agníṃ rátham ná védyam* »den Agni, der wie ein Freund gütig ist, wie ein Rennwagen uns (Güter) verschafft«. *védya* gehört zu *védiyas, védišṭha* und als Beiwort des Wagens stellt es sich zu den Worten *govíd* und besonders *sásni* und *sânasi*. So ist also 2, 2, 3 *rátham iva védyaṃ çukráçocišam Agníṃ mitráṃ ná kšitíšu praçáṃsyam* zu übersetzen: »den Agni, der wie ein Rennwagen uns (Güter) verschafft, den hellleuchtenden, der, wie ein Freund unter den Menschen zu preisen ist«. Ebenso 8, 84, 1 und 8, 19, 8 *praçáṃsamâno átithir ná mitríyo 'gnî rátho ná védyaḥ* ist zu übersetzen: »Agni, der gepriesen wird wie ein lieber Gast, der uns (Güter) verschafft wie ein Rennwagen.« Man vergleiche 3, 15, 5 *rátho ná sásnir abhi vakši vājam*. Auch 5, 15, 1 hat *védya* keine andere Bedeutung; zu der Zusammenstellung *vedháse kaváye védyâya* vergleiche man z. B.

3, 7, 3 *pátiç cikitvãn rayivid rayiṇãm.* Schwierig ist 10, 7, 5 *dyúbhir hitáṃ mitrám iva prayógam ... Agnim ayávo jananta.* Die von Grassmann gebilligte Erklärung Roths, *prayóga* bedeute »zum Mahle kommend« ist gegen den Padapâṭha, der *pra-yógam* trennt, gegen die Accentgesetze, die *prayogá* verlangen, und giebt keinen befriedigenden Sinn. Was Ludwig 4, 402 zur Erklärung vorbringt, ist ganz unwahrscheinlich. Eher kommt seine Übersetzung: »wie ein nützlicher Freund« der Wahrheit näher. Ich vermute, dass *prayóga* »hilfreich« bedeutet und übersetze: »den Agni erzeugten die Menschen, den strahlenden, der wie ein Freund hilfreich ist.« Ich vergleiche *yújyaḥ sákhâ* 1, 22, 19 und 6, 21, 7 *táva pratnéna yújyena sákhyâ*, 6, 45, 19 *pratnáṃ rayiṇãṃ yújaṃ sákhâyam*, was zu unserem *mitrám iva prayógaṃ pratnám rtvíjam* genau stimmt. Ferner 6, 56, 2 *sákhyâ yujã*. Der Accent ist vielleicht zu ändern.

1, 127, 1 *Agniṃ hótâraṃ manye ... vípraṃ ná jâtávedasam.* Dies ist die einzige Stelle im RV., die über die Bedeutung von *jâtávedas* Aufschluss giebt; denn die von Grassmann angeführte Stelle 6, 15, 13 *víçvâ veda jánimâ jâtávedâḥ* beweist nichts, da sie auf etymologischer Spielerei beruht, dem Gleichklang zuliebe. Im Gegensatz zu Roth glaube ich, dass wir *jâta* nicht anders erklären dürfen als im klassischen Sanskrit. In 10, 71, 11 *brahmã tvo vádati jâtavidyãm* widerspricht die von Roth aufgestellte Bedeutung von *jâtavidyã* (das kürzere Wörterbuch hat gegen die Texte *jâtávidyâ*) »Wissen von dem was ist« oder »von den Ursprüngen, vom Wesen der Dinge« durchaus dem Zusammenhange. Es ist ganz klar, dass in der Strophe von vier verschiedenen Priestern die Rede ist; *ṛcãṃ tvaḥ póśam âste pupuśvãn* ist der Ṛtvij, *gâyatráṃ tvo gâyati çákvarîšu* ist der Udgâtar (Oldenberg, ZDMG. 38, 441 ff.), *yajñásya mãtrâṃ ví mimita u tvaḥ* ist der Adhvaryu; jedem Priester ist also das ihm zukommende Amt, die von ihm vertretene Stellung, ganz richtig zugewiesen. Es wird also mit dem Brahman nicht anders sein. Dass aber der Brahman der speculative Philosoph gewesen ist, das widerspricht seinem Wesen völlig. Dem *brahmã vádati jâtavidyãm* entspricht 9, 113, 6 *yátra brahmã chandasyâṃ vãcaṃ vádan grãvṇâ sóme mahîyáte* d. h. der Brahman recitiert *(vadati)* Sprüche in gebundener Form und zwar wenn er die Presssteine zum Somapressen in Anwendung bringt. Das war damals seine Aufgabe. 5, 40, 8 heisst es: *grãvṇo brahmã yuyujânáḥ sa-*

*paryán kiriṇà devän námasopaçikšan Átriḥ* ... »Atri, der als Brahman die Presssteine in Bewegung setzte und verehrend den Göttern mit demütiger[1] Verehrung huldigte.« *vad* ist der t. t. vom Vortrage des Brahman und daher wird das Wort auch so häufig von den Presssteinen gebraucht, z. B. 1, 83, 6 *grãvà yátra vádati kârúr ukthyàḥ*: 1, 135, 7 *yátra grãvà vádati tátra gacchatam* und oft (Grassmann s. v. *vad*). Der Brahman konnte vermutlich auch ohne Sprüche zu recitieren die Presssteine in Bewegung setzen. So wenigstens erklärt sich 10, 117, 7 *vádan brahmãvadato vánîyàn* »ein recitierender Brahman ist besser als ein nichtrecitierender« und 8, 92, 30 *mó šú brahméva tandrayúr bhúvaḥ* »sei nicht faul wie ein Brahman«, nämlich ein Brahman, der schweigt. So kann also *jàtavidyã* in 10, 71, 11 nicht die von Roth angenommene Bedeutung haben; es bedeutet weiter nichts als »die jemandem zukommende, eigentümliche Wissenschaft«, wie *jàtaçilà* Gobhila 3, 9, 5 bedeutet »ein Stein, wie er sein soll«, »ein wirklicher Stein«, kein Sand u. dgl., sondern ein Stein, der die den Steinen eigentümlichen, ihnen zukommenden Eigenschaften hat. *brahmã tvo vádati jàtavidyãm* ist also zu übersetzen: »mancher sagt als Brahman seine Sprüche her«. Der Accent von *vádati* ist scheinbar unregelmässig (Aurel Mayr, Sitzungsberichte der Wiener Akademie 1871 p. 255). Er beweist meine obige Erklärung, dass der Brahman auch schweigen konnte; *vádati* ist so viel wie *vadati yádi vádati* d. h. es ist ein ideell abhängiger Satz vorliegend. Der Brahman recitiert die Sprüche, wenn er überhaupt recitiert und nicht lieber schweigt. Der Vergleich *vípraṃ ná jàtávedasam* 1, 127, 1 zeigt, dass *jàtávedas* nicht anders zu erklären ist als z. B. *jàtadoša, jàtasneha, jàtasaṃkalpa* u. s. w. im klassischen Sanskrit. Einen Priester kann man unmöglich »Wesenkenner« nennen, was überhaupt auch für Agni ein recht schwächliches Beiwort ist. *jàtávedas* bedeutet »klug«, »weise« und stellt sich zu Beiwörtern des Agni wie *vidvãn, prácetâḥ, kavíḥ* u. a.

1, 129, 2 *tám îçânãsa iradhanta vâjinaṃ pṛkšám átyaṃ ná vâjinam*. Die Worte *pṛkšám átyaṃ ná* sind, wie der Parallelismus klar zeigt, als Vergleich zu *vâjinam* aufzufassen; es liegt also At-

[1] So fasst Ludwig richtig *kiriṇ*. »Die im Petersburger Wörterbuche dem Worte gegebene Bedeutung ist nirgends stichhaltig.

traction vor: »(Der du mit den Helden den Himmel gewinnst, der du mit den Sängern (uns) Reichtum verschaffst,) dich, den starken, den wie ein . . . Ross starken, kräftigten die, die es können.« In *yáḥ* liegt wohl der Sinn von »damit du«. *pṛkšá* ist ein Wort von ganz zweifelhafter Bedeutung. Roth gab ihm früher die Bedeutung »hurtig, behend«, jetzt »getüpfelt«, »guttatus«; Grassmann setzt die Bedeutungen »labend«, »Labung bringend«, »Nahrung zuführend« und substantivisch »Ross«, »Lasttier« an, Ludwig hier »rasch«, an andern Stellen »Ross«, »Speise«, »Nahrung«. Die Parallelstelle zu der unsrigen ist 1, 135, 5: *úpemám índum marmṛjanta vâjinam âçúm átyaṃ ná vâjínam.* Hier steht also an Stelle von *pṛkšá* das Wort *âçú* »schnell« und diese Bedeutung hat offenbar das Wort auch 2, 34, 3 *pṛkšáṃ yâtha pṛšatibhiḥ samanyavaḥ*; 4, 45, 1 . . *ráthaḥ* . . . *pṛkšáso asmin mithunâ ádhi tráyaḥ*: 4, 45, 2 *úd vâṃ pṛkšáso mádhumanta îrate ráthâ âçvâsaḥ*: 7, 37, 6 *pṛkšó no árvâ.* Dieselbe Bedeutung kann man annehmen 6, 8, 1 *pṛkšásya vṛšṇo arušásya sáhaḥ* und substantiviert erscheint es 7, 60, 4 *úd vâṃ pṛkšáso mádhumanto asthuḥ*, wozu aus der Parallelstelle 4, 45, 2 zu ergänzen ist *ráthâ âçvâsaḥ.* Ferner liegt diese Bedeutung vor 1, 63, 3 *tváṃ Çúšṇaṃ vṛjáne pṛkšá âṇaú yúne Kútsâya dyumáte sácâhan*, da *pṛkšá âṇaú* = »auf dem schnellen Wagen« ist. Indra und Kutsa werden im Kampfe gegen Çušṇa als auf demselben Wagen befindlich dargestellt (Bergaigne 2, 335). Sodann 3, 4, 7 *saptá pṛkšášaḥ svadháyâ madanti.* Dass hier die Aṅgirasen gemeint sind, zeigt eine Vergleichung der folgenden Halbstrophe *ṛtáṃ çáṃsanta ṛtám it tá âhur ánu vratáṃ vratapâ dîdhyânâḥ* mit 10, 67, 2 *ṛtáṃ çáṃsanta ṛjú dîdhyânâ divás putrâso ásurasya vîrâḥ* . . . *Áṅgirasaḥ.* Da die Aṅgirasen 7, 52, 3 *turaṇyávaḥ* genannt werden, so kann ihnen auch das Beiwort *pṛkšášaḥ* »schnelle« zukommen. Wahrscheinlich sind sie identisch mit den *saptá víprâḥ*, wie besonders 4, 2, 15 zu beweisen scheint.

Aus dem Begriffe der Schnelligkeit aber entwickelt sich einerseits der Begriff der Stärke, Kraft (daher auch der Vergleich bei *vâjin*), andererseits der des Glanzes, der Glut, wie ich oben p. 47 ff. ausgeführt habe. Der erste liegt vor 10, 93, 10 *aišu dyâvâpṛthivî dhâtam* . . *asmé vîréšu* . . . *pṛkšáṃ vâjasya sâtáye pṛkšáṃ râyótá turváṇe* »O Himmel und Erde, verleihet unsern Helden Kraft zur Erwerbung von Reichtum, Kraft zur Erlangung von Besitz« und

10, 28, 3 *pácanti te vṛšabhā̃ñ átsi téšâṃ pṛkšéṇa yán maghavan hûyámânaḥ* »man brät dir Stiere, du isst von ihnen, wenn du, o Maghavan, mit Kraft (d. h. laut) angerufen wirst«. In beiden Stellen liegt ein Substantiv *pṛkšá* vor, das Masculinum ist, wie 2, 1, 15 zeigt: *tváṃ . . . prá deva ricyase pṛkšó yád átra mahinā̃ ví te bhúvad ánu dyā̃vâpṛthivī̃ ródasî ubhé* »du, o Gott, ragst an Grösse hinaus über Himmel und Erde, die beiden Welten, wenn deine Kraft sich hier zeigt«. Die Bedeutung »Glanz« hat das Wort 1, 127, 5 *tám asya pṛkšám úparàsu dhîmahi náktaṃ yáḥ sudárçataro dívâtarât* »mögen wir seinen Glanz, der bei Nacht deutlicher zu sehen ist als bei Tage (Verf., Götting. gel. Anz. 1884 p. 516 f.), erlangen«. *úparàsu dhîmahi* ist dasselbe wie *úpa dhîmahi*. In 1, 141, 2 ist *pṛkšá* Adjectivum = »glänzend«; 10, 65, 4 *pṛkšā̃ iva maháyantaḥ surâtáyo devā̃ḥ stavante* wird zu übersetzen sein: »wie Rosse erfreuend und beschenkend, werden die Götter gepriesen.« Der Vergleich ist hier mit Rossen, die beim Wettrennen den Preis erringen und so den Menschen Güter verschaffen. In 2, 13, 8 ist *pṛkšá* Eigenname. Im Compositum erscheint *pṛkšá* in *pṛkšáprayaj* 3, 7, 10, und in *pṛkšáyâma* 1, 122, 7. Diese merkwürdig missverstandene Stelle lautet:

*stušé sā̃ vàṃ Varuṇa Mitra ràtir*
*gávâṃ çatā̃ pṛkšáyâmešu Pajré* |
*Çrutárathe priyárathe dádhânâḥ*
*sadyáḥ pušṭíṃ nirundhânā̃so agman*

Aus 5, 36, 6 ist ganz klar, dass Çrutaratha der Name eines jungen Fürsten ist; ebenso ist aus 1, 122, 8 klar, dass die Empfänger der Gaben die Pajràs sind, ein Priestergeschlecht, zu dem auch Kakšìvant gehörte, der das Lied gedichtet hat (cfr. Bergaigne 2, 479, wo das Material). Mithin steht *Pajré* für *Pajréšu* nach der von Roth aufgestellten Regel und *pṛkšáyâmešu* ist Adjectiv, nicht Eigenname. Roth hat für *yā̃ma* ohne Not die Bedeutung »Wagen« aufgestellt, für *yā̃man* ebensowenig zwingend »Angehen«, »Anrufen«. An allen Stellen, an denen die Wörter im Veda nicht »Fahrt«, »Gang« u. dgl. bedeuten, erklärt sich ihre Bedeutung aus 10, 52, 4. 124, 1 *yajñáḥ páñcayàmaḥ*. Man sagt *prá yajñá etu* 5, 22, 2. 26, 8. 7, 43, 2, *prá etv adhvaráḥ* 8, 27, 3, häufig *prayaty àdhvaré* und *prayatí yajñé* 3, 29, 16, *prayatí yajñé adhvaré* 6, 10, 1.

Davon nicht verschieden ist *yámann adhvaré* 10, 77, 8 und ohne *adhvaré* häufig *yámani, yáman*. Es ist also gemeint »das Vorsichgehen«, »das Vonstattengehen« des Opfers. Ein *yajñáḥ páñca-yâmaḥ* ist also ein Opfer, das in fünffacher Weise von statten geht; näheres erfahren wir aus dem Veda selbst darüber nicht. *yámahûti* ist eine Anrufung während des Opfers (cfr. besonders 8, 8, 18 *rájantâv adhvarâṇâm . . yámahûtišu), yâmahû* einer, der während des Opfers angerufen wird. *yámaçruta* 5, 52, 15 ist Beiwort der Maruts, bedeutet also »die man auf ihrem Zuge hört«; cfr. 1, 37, 13. *pṛkšáyâma*, als Beiwort der priesterlichen Pajràs, wird demnach bedeuten »glänzende (d. h. grosse, gewaltige) Opferhandlungen vollziehend«. Gemeint sind Opfer, die aus vielen einzelnen Teilen *(yâma)* bestehen, also besonders »glänzend« sind. Wesentlich identisch sind die *kaváyaḥ suyajñáḥ* 3, 51, 7. 5, 45, 4. Danach übersetze ich: »Gepriesen wird diese eure Gabe, o Mitra und Varuṇa, hundert Kühe für die schön opfernden Pajràs. Von Çrutaratha, dem Streitwagen liebenden, diese erhaltend *(dádhânâḥ)*, wurden sie, die in Bedrängnis waren, plötzlich reich *(puštím agman)*.« *nirundhânâsaḥ* steht in passivischem Sinne, worauf schon der Mangel eines Objektes hindeutet. Geldner macht mich auf TMBr. 9, 1, 9 *jyog niruddhaḥ* aufmerksam, das dort offenbar bedeutet »dem es lange schlecht gegangen war«, sowie auf Avesta *nyuruzda*, das nach der Tradition »arm« bedeutet.

3, 7, 10 *pṛkšáprayajaḥ suvâcaḥ suketáva ušáso revád ûšuḥ*. Roth hat für *práyajyu* die Bedeutung »hinausstrebend«, »drängend«, »treibend«, »stürmisch« aufgestellt und es lässt sich nicht leugnen, dass sie gut zu passen scheint. Indes sie lässt uns schon im Stich bei *dîrgháprayajyu*, das Roth mit »anhaltend im Gebet oder Opfer«, »unermüdlich fromm« übersetzt, Grassmann consequenter, aber ganz unpassend, »weit hinausstrebend«. Sodann ist es sehr unwahrscheinlich, dass hier eine sonst nirgends vorkommende √*yaj* »eilen« vorliegen soll; man wird nur an die √*yaj* »opfern« denken dürfen, die mit *prá* überall (3, 17, 5. 6, 11, 3. 15, 13. 16, 8. 36, 2. 7, 100, 1) bedeutet »opfern«, »durch Opfer verehren«, »verehren«. Es wird also auch *pṛkšáprayaj* nicht verschieden sein von *pṛkšáyâma* und dem *suyáj* und *suyajñá* entsprechen, wo sie von Göttern gebraucht werden, also »glänzend (i. e. reichlich) opfernd« hier im Sinne von »zu Opfern veranlassend«. Wenn die Morgenröten auf-

gehen, werden den Göttern reichliche Opfer dargebracht und Lieder gesungen; danach werden sie selbst *pṛkšáprayajaḥ suvãcaḥ* genannt.

*pṛkšá* bedeutet also 1. schnell; 2. stark, kräftig; 3. laut; 4. leuchtend, glänzend. Die Grundbedeutung des Wortes ist vielleicht die unter 4 aufgestellte »glänzend«, »schimmernd«, wenn es zu *pṛ́çni* περκνός gehört. Dann vergleiche man auch ZDMG. 35, 718 f.

1, 131, 2 *táṃ tvà nãvaṃ ná paršáṇiṃ çûšásya dhuri dhîmahi* »dich, der du wie ein Schiff (uns) rettest, wollen wir an die Spitze des Lobliedes stellen«. Zum Vergleich cfr. ZDMG. 35, 721 f.

2, 33, 11 *mṛgáṃ ná bhîmám* »ihn, der furchtbar ist wie ein wildes Tier«. 3, 2, 15 *ráthaṃ ná citrám* »ihn, der bunt ist wie ein Wagen«.

4, 6, 8 *ušarbúdhaṃ atharyò ná dántaṃ çukráṃ svãsaṃ paraçúṃ ná tigmám. atharî* ist ein dunkles Wort. Roth giebt ihm die Bedeutung »Lanzenspitze«, Ludwig »Lanze«, Grassmann »Flamme«; die beiden letzten haben das grammatische Verhältnis von *çukrám* zu *atharyò ná dántam* völlig missverstanden. Man kann nur übersetzen: »ihn, den früh wachen, der weiss ist wie der Zahn . . ., den schönantlitzigen, der scharf ist wie eine Axt.« Der Vergleich zeigt, dass es sich nur um einen wirklichen Zahn handeln kann, wie gleich darauf um eine Axt. Es ist daher ganz unglaublich, dass *atharî* »Flamme« oder »Lanzenspitze« bedeute. Das hiesse ein Bild durch ein anderes erläutern. *atharî* muss etwas sein, das durch weisse Zähne charakterisiert wird. Und das kann in Indien nur der Elefant sein. Zur Bestätigung dienen die alten Verse Ait. Brâhm. 8, 23, in denen die Elefanten *kṛšṇâḥ çukladanto mṛgâḥ* genannt werden. Man könnte geneigt sein, auch RV. 6, 75, 11 *mṛgó asyà dántaḥ* zu übersetzen »seine Spitze ist aus Elfenbein«, wie *suparṇáṃ vaste* bedeutet »er ist mit Adlerfedern versehen«. Aber aus Strophe 15 *(rúruçîršṇî)* geht hervor, dass, wie auch Zimmer annimmt (Altind. Leben p. 299), zur Pfeilspitze das Horn der Gazelle genommen wurde. Es ist also zu übersetzen »seine Spitze ist aus (dem Horn der) Gazelle«, freilich nicht »sein Zahn ein Löwe« (Grassmann), noch »ein wild Tier sein Zahn« (Ludwig). Dass aber der Elefant den Liedern des RV. noch fremd sei, wie Zimmer (l. c. p. 80) nach Roth behauptet, ist sehr irrtümlich. Aus dem Ausdruck *mṛgó hastî* kann man »die Neuheit der Erscheinung« durchaus nicht herausfühlen.

Er ist nicht auffallender als z. B. *mṛgó mahišáḥ* oder *mṛgáḥ sûkaráḥ* AV. 12, 1, 48, neben dem *sûkará* allein im RV. nur an einer einzigen Stelle 7, 55, 4 vorkommt. Wer aber wird daraus schliessen wollen, dass für die Inder des AV. das Schwein eine neue Erscheinung war? Zimmer hätte auch nicht zweifelhaft sein sollen, dass der Elefant ausser 1, 64, 7 und 4, 16, 14 *(mṛgó hastî)* noch an zwei andern Stellen erwähnt wird 8, 33, 8 und 10, 40, 4 *(mṛgó vâraṇáḥ)*, die er freilich beide mit Roth missverstanden hat. Da *vâraṇa* im klassischen Sanskrit eines der häufigsten Worte für »Elefant« ist, so haben wir ohne die gewichtigsten und zwingendsten Gründe auch für vedisches *mṛgó vâraṇáḥ* keine andere Bedeutung anzunehmen. Klassisches *vâraṇa* verhält sich zu vedischem *mṛgó vâraṇáḥ* nicht anders als klass. *hastin* zu ved. *mṛgó hastî*, klass. *mahiša* zu ved. *mṛgó mahišáḥ*, klass. *sûkara* zu ved. *mṛgáḥ sûkaráḥ* und klass. *kakudmin*, *kakudmant* zu ved. *mṛgáḥ kakuháḥ*. Interpretiert man die beiden Stellen richtig, so sieht man leicht, dass *mṛgó vâraṇáḥ* gar nichts anderes bedeuten kann als »Elefant«.[1] 8, 33, 8 *dânâ mṛgó ná vâraṇáḥ purutrâ carátham dadhe* übersetzt Roth s. v. *2. dâna:* »Nach Schmaus richtet er wie ein Raubtier da und dorthin seinen Lauf«, eine Übersetzung, die Grassmann in Verse gebracht hat. Ludwig übersetzt: »Wie zur Weide ein wilder Elefant an viele Orte hin seinen Gang richtet, kann keiner dich herzwingen.« Im Commentar (5, 157) billigt er dagegen Sâyaṇas Erklärung von *dânâ* = *madajalâni*, nur dass er *dânâ* als Instrumental fasst und übersetzt »wie ein brünstiger Elefant«. *dânâ* kommt an fünf Stellen vor: 5, 52, 14. 15. 87, 2. 8, 20, 14. 33, 8. Grassmanns Erklärung der Form als Instr. Sing. zu *dâmán* ist ganz verfehlt, da *dâmán* (m.) überall nur »Geber«, »Freigebiger« bedeutet, nirgends »Gabe«, »Geben«, was *dâman* (n.) ist. Dem *dânâ carátham dadhe* entsprechen Stellen wie 1, 48, 4 *yé prá yuñjáte máno dânâya sûráyaḥ*; 1, 55, 7 *dânâya mánaḥ somapâvann astu te*; 8, 99, 4 *máno dânâya codáyan*; 8, 71, 11 *(giro yantu .. ácchâ) Agnim .... dânâya vâryâṇâm*; 9, 81, 1 *yád dânâya çúram udámandišuḥ sutâḥ*; 1, 180, 5 *â vâm dânâya vavṛtîya dasrâ*. *dânâya* bedeutet also überall »zum Geben«, »Schenken« d. h. so, dass der Herr oder Gott schenken soll oder will. Und nichts an-

[1] Über Darmesteters Erklärung von *vâraṇa* (Ormazd et Ahriman p. 70 f.) sehe man meine Bemerkungen Gött. gel. Anz. 1877 p. 1556 f.

deres bedeutet *dânâ*. Besonders beweisend ist 8, 70, 8 *tám vo . . . Índraṃ dânâya sakšáṇim* »(Preiset) den Indra, der zu euch kommt, um zu schenken«, verglichen mit 5, 52, 15 *dânâ saceta sûríbhir yâmaçrutebhir añjíbhiḥ* »er komme zu den (= gehe an die) Herren (i. e. Maruts), die man auf ihrem Zuge hört, den freigebigen,[1] damit sie ihm schenken«. *dânâ* ist also ein verkürzter Dativ, wie die oben (p. 64 ff.) besprochenen Worte *sakhyâ. ráṇâ, mádâ, ratnadhéyâ, kráṇâ*. Das bestätigen alle andern Stellen. 5, 52, 14 *áccha ŕše mârutaṃ gaṇáṃ dânâ mitrám ná yošáṇâ* »O Sänger, gehe an die Schar der Maruts um Geschenke, wie ein Mädchen ihren Liebhaber«. 5, 87, 2 *krátvâ tád vo Maruto nâdhŕše çávo dânâ mahnâ tád ešâm ádhŕšṭâso nâdrayaḥ* »Eure Kraft, o Maruts, kann mit Gewalt nicht bezwungen werden; sie gereicht ihnen zu grossen Gaben. Unerschütterlich sind sie wie die Berge.« Es entsprechen sich genau *tád vaḥ çávo ná âdhŕše* und *tád ešâṃ çávo dânâ mahnâ*. Die Kraft der Maruts kann nicht nur nicht bezwungen werden, sondern sie reicht auch aus und wird von ihnen benutzt, um ihre Verehrer zu beschenken. Für den Wechsel der Person habe ich oben p. 2 Anm. einige Beispiele gegeben. *mahnâ* wird am besten zu *dânâ* gezogen: »zum Geben mit Macht« = »zu grossen Gaben«. Dieselbe Verbindung kehrt wieder 8, 20, 14. Mir scheint zum Verständnis durchaus nötig, aus Strophe 13 zu *tád* zu ergänzen *sáhaḥ*. Dann befindet sich diese Stelle in vollem Einklange mit der eben besprochenen. »Von ihren, der tosenden, Radspeichen bleibt keine zurück; das ist ihre (Macht); zu grossen Gaben (gereicht) sie ihnen.« Die nächste Strophe 15 handelt dann von der Hilfe, die die Maruts jederzeit gewähren und unsere Strophe hebt hervor, dass sie es alle thun und keiner säumt. Auch 8, 33, 8 wird also *dânâ* nichts anderes bedeuten als an den besprochenen Stellen. Dann ist aber *dânâ* notwendig doppelsinnig, da sonst das Gleichnis thöricht und sinnlos ist. »Nach vielen Seiten richtete er seinen Lauf zum Schenken, wie ein wildes Tier«, scheint mir mehr als geschmacklos. Sâyaṇa hat das Richtige gefühlt, indem er *dânâ* mit *madajalâni* erklärt. *dâna* ist der t. t. für den aus den Schläfen des Elefanten zur Brunstzeit fliessenden wohlriechenden Saft und die klassischen Dichter spielen sehr oft mit der doppelten Bedeu-

[1] *añji* ist nicht »salbend«, ebensowenig *sûri* »Priester«. Gemeint sind ursprünglich Herren, die »schmieren« d. h. ordentlich bezahlen.

tung von *dâna*. So sagt der König zum Elefanten, Urvaçî Strophe 110: *avyucchinnapṛthupravṛtti bhavato dânaṃ samânaṃ mama*. Man vergleiche z. B. noch Raghuv. 2, 7. Çiçupâlavadha 5, 37. 48. Pañcatantra 2, 73 = 2, 69 ed. Bomb. Mudrârâkšasa p. 76, 5 ed. Telang u. a. Nimmt man diese Bedeutung auch hier an, so wird das Gleichnis sofort klar: »Nach vielen Orten richtete er seinen Gang zum Schenken, wie ein Elefant (nach vielen Orten läuft, um seinen Brunstsaft zu verteilen).« Es liegt also wieder ein unausgeführter Vergleich vor. Der Elefant spendet seinen Brunstsaft den Bienen (z. B. Mâlatîmâdhava ed. Calc. 1866 p. 128, 11 und sehr oft), er erfüllt die Wälder mit dem Wohlgeruch desselben (Râmâyaṇa 2, 103, 40) und wäscht ihn in den Flüssen ab (Meghadûta 20), die dadurch wohlduftend werden. So ist er ein Bild der Freigebigkeit und kann als solches und wegen seiner Stärke und Kraft sehr wohl mit Indra verglichen werden.

Die zweite Stelle, die in Betracht kommt, ist 10, 40, 4: *yuvãṃ mṛgéva vâraṇã mṛgaṇyávo došã vástor havišã ní hvayâmahe*. Ludwig 3, 74 bemerkt mit vollem Rechte, dass der Zweck sei zu fangen, nicht zu töten. Der Dichter will die Açvins mit der Opferspeise zu sich locken, wie Jäger die *mṛgã vâraṇã* herbeilocken, um sie in ihre Gewalt zu bekommen. Die *mṛgã vâraṇã* können also nicht schädliche wilde Tiere sein, sondern nützliche, an deren Besitz den Indern etwas lag. Das aber waren allein die Elefanten. Die klassischen Dichter pflegen den hohen Wert der Elefanten dadurch hervorzuheben, dass sie als Gegensatz die Wertlosigkeit des Löwen anführen. So z. B. Subhâšitâvali 585: *kâkiṇy api na siṃhasya mûlyaṃ koṭiṣ tu dantinaḥ* »Der Preis eines Löwens ist nicht einmal 20 Otterköpfchen, der eines Elefanten aber eine koṭi«. Hemacandra, Prâkṛtgrammatik 4, 335: *kesari na lahaï boḍḍia vi gaya lakkhehiṁ gheppanti* »Ein Löwe gilt nicht 20 Otterköpfchen, Elefanten werden um Hunderttausende (von Rupieen) gekauft«. Dṛšṭântaçatakam 55 (Häberlin, Kâvyasaṃgraha p. 222 = Ind. Sprüche $^{2}$ 5541) *hastî hemasahasreṇa kṛiyate na mṛgâdhipaḥ* »ein Elefant wird um tausend Goldstücke gekauft, nicht ein Löwe«. Zur vedischen Zeit wird es nicht anders gewesen sein. Man fing den Löwen in Fallen, um ihn zu töten (Zimmer, Altind. Leben p. 78 f.). *mṛgó vâraṇáḥ* ist also gewiss der Elefant. Dagegen wird *ibhya* 1, 65, 4 nicht mit Ludwig im Sinne von

Elefant zu fassen sein trotz der scheinbaren Parallelstelle 1, 64, 7 *mṛgā̃ iva hastinaḥ khādathā vánā*, da *ibha* nie »Elefant« im Veda bedeutet. *ibhyân* steht deutlich in Parallele mit *síndhûnâm* und *svásrâm*, ist also Genetiv Plur., wie *devā̃n, mártân* u. a. (Lanman p. 353 f.), wodurch sich die Bedenken von Ludwig 4, 258 erledigen. Es muss natürlich als von *rājâ* abhängig gedacht werden. Als das echt vedische Wort für »Elefant« werden wir *atharî* anzusehen haben. Da seine Etymologie dunkel ist, so lässt sich nicht sagen, ob damit *atharyú* 7, 1, 1 und *atharya* (v. l. atharva) VS. 3, 37 zusammenhängt.

Besonders gute Beispiele für die Attraction bieten 4, 38, 2. 3. 5: *vājínaṃ ... dadathur ... àçúṃ carkṛ́tyam aryó nṛpátiṃ ná çūram* »ihr gabt das Ross, das schnelle, das von den Ariern zu preisen ist wie ein Heldenkönig«. 3: *paḍbhir gṛ́dhyantaṃ medhayúṃ ná çūraṃ rathatúraṃ vā̃tam iva dhrájantam* »(das Ross,) das in den Zügeln ungeduldig ist (i. e. sich nur schwer halten lässt) wie ein streitlustiger Held, das den Streitwagen beeilende, wie der Wind dahinfliegende«. 5: *nīcā̃yamānaṃ jásurim ná çyenám* »das herabfliegt wie ein hungriger Adler«. *medhayú* in Strophe 3 fasst Roth als »saftvoll«, »kraftvoll«, Grassmann »nach dem Mahle verlangend«, in der Übersetzung »wie ein Held nach Beute«, Ludwig als »lanzenkundig«. Die Wurzel ist *midh* und dies ist eine Doublette zu √*mith*, wie im Veda neben einander stehen *nâth* und *nâdh* (cfr. v. Bradke, ZDMG. 40, 679 f.). *medhayú* ist also = »streitlustig« und Sâyaṇa erklärt es demnach richtig mit *saṃgrâmecchu*.

4, 42, 8 *Trasádasyum Indraṃ ná vṛtratúraṃ* »den Trasadasyu, der wie Indra die Feinde bezwingt«. 6, 15, 4 *vípraṃ ná dyukṣávacasam* »(den Agni,) der wie ein Priester laut spricht«. 7, 103, 2 *dṛtiṃ ná çúṣkaṃ sarasī çáyânam* »auf ihn, der im Teiche lag wie ein vertrockneter Schlauch«. 8, 1, 2 *avakrakṣíṇaṃ vṛ́ṣabhám yathâjúraṃ gā̃ṃ ná carṣaṇīsáham* »(den Indra,) der wie ein Stier herabstürmt, den nicht alternden, der wie eine Kuh (erfreulich ist), den die Menschen bezwingenden«. Die Tonlosigkeit von *yathà* zeigt, dass dahinter der Vergleich zu Ende ist und Grassmann hätte p. 1083 und 1084 keine Ausnahme von der Regel festzustellen brauchen. In *gā̃ṃ ná* muss ein unausgeführter Vergleich vorliegen, der etwas Ähnliches besagen soll, wie ich in der Übersetzung angenommen habe. Eine menschenbezwingende Kuh ist ebenso thö-

richt wie ein nicht alternder Stier. Der Vergleich Indras mit einer Kuh kann nur durch ein Adjectivum bewirkt werden, das eine Indra und der Kuh gemeinsame Eigenschaft ausdrückt, also etwa »nützlich«, »erfreuend« u. dgl. 8, 74, 10 *tvešám Índraṃ ná sátpatim* »einen Herrscher, der stark ist wie Indra«. 8, 88, 2 *giríṃ ná purubhójasam* »(den Indra,) der wie ein Berg nahrungsreich ist«. Der Sinn des Vergleiches ergiebt sich aus 8, 49, 2. 9, 95, 4 *táṃ marmṛjânáṃ mahišáṃ ná sā̃nau* »ihn, der auf der Fläche der Somaseihe sich reinigt wie ein Büffel (auf dem Berggipfel)«. 10, 6, 5 *tám Índraṃ ná réjamânam* »ihn, der wie Indra sich heftig bewegt«. 10, 39, 2 *sómaṃ ná cā̃ruṃ maghávatsu nas kṛtam* »(O ihr Açvins,) verleihet unseren Maghavant einen Besitz, der wie der Soma angenehm ist«. Diese Übersetzung ergiebt sich aus zahlreichen Stellen, wie 7, 5, 9. 16, 9 u. s. w. 10, 39, 10 *Bhágaṃ ná nṛ́bhyo hávyam* »(das Ross,) das von den Menschen wie Bhaga anzurufen ist«. 10, 92, 2 *aktúṃ ná yahvám* »ihn, der schnell ist wie der Lichtstrahl«. 10, 115, 3 enthält drei solcher Accusative: *víṃ ná drušádaṃ devám* »(preiset) den Gott, der im Holze sich befindet, wie ein Vogel (auf dem Baume)«; *âsā̃ váhniṃ ná çocišâ virapçínam* »der mit seinen Flammen prangt (leuchtet), wie ein lautsingender Priester (mit seinen Liedern sich hören lässt)«. Die Verbindung *váhnir âsā̃* ist bereits von Max Müller, Translation p. 29 f. richtig erklärt worden. Der Vergleich beruht wieder auf dem von mir ZDMG. 35, 718 ff. besprochenen Zusammenfallen der Begriffe »Tönen« und »Leuchten«. Schwierig zu erklären ist der dritte Vergleich: *máhivrataṃ ná sarájantam ádhvanaḥ*. Ich vergleiche 4, 4, 1 *yâhi rā̃jevā̃mavañ íbhena* und dann 10, 22, 4 *sṛjânáḥ stošy ádhvanaḥ*; 1, 71, 9 *máno ná yó 'dhvanaḥ sadyá éti* und übersetze: »der wie ein Gewaltiger (Herrscher) auf dem Wege (Acc. plur.) dahin geht« d. h. so stolz und prächtig anzuschauen wie ein Herrscher, wenn er ausgeht. *saráj* setze ich = ὀρέγ-. Das Kapitel der »protethischen« Vocale im Griechischen bedarf dringend einer Revision. — 10, 122, 1 *Vásuṃ ná citrámahasaṃ gṛṇîše* »ich preise (den Agni), der wie Indra gewaltige Macht hat«.

Dieselbe Attraction findet sich bei *iva*. 1, 60, 1 *rayim iva praçastám* »(Mâtariçvan brachte ihn dem Bhṛgu,) der wie ein Schatz gepriesen wurde«. 1, 119, 10 *Índram iva caršaṇîsáham* »(ihr schenktet dem Pedu das Ross,) das wie Indra die Menschen

bewältigt«. 1, 127, 2 *párijmânam iva dyâm* »den wie der Himmel überall befindlichen«. *iva* gehört dem Sinne nach hinter *dyâm*. Ähnliche Beispiele für *ná* sind oben p. 6. 93 beigebracht worden. 1, 165, 2 *çyenâñ iva dhrájato antárikše* »(die Maruts,) die wie Adler im Luftraume dahinstreichen«. 2, 2, 3 *rátham iva védyam* »der wie ein Rennwagen (Güter) verschafft«. So auch 8, 84, 1. Sieh oben p. 93. 2, 2, 4 *candrám iva surúcam* »ihn, der wie Gold schön leuchtet«. Unklar ist 2, 13, 4. — 3, 9, 4 *apsú simhám iva çritám* »(sie fanden ihn) in den Gewässern, wohin er sich gewendet hatte wie ein Löwe (in seine Höhle)«. 5, 1, 1 *práti dhenúm ivâyatîm ušásam* »zur Zeit, als die Morgenröte wie eine Kuh herbeikam«. 6, 46, 13: »Wenn du, o Indra, bei dem Wettlauf um hohen Preis *(sárge mahâdhane)* die Rennpferde antreibst, die auf dem unebenen Wege, dem krummen Pfade, nach dem Preise gierig sind wie Adler (nach der Beute) *(çyenâñ iva çravasyatáḥ)*«. 8, 84, 2 *kavim iva prácetasam* »ihn, der weise ist, wie ein Seher«. 10, 67, 9 *simhám iva nânadatam sadhásthe* »der in seinem Sitze brüllt wie ein Löwe«. 8, 84, 1 und 10, 7, 5 sind vorher besprochen worden, ebenso 8, 1, 2, das einzige sichere Beispiel dieser Construction bei *yathâ*. In einigen Fällen ist nun diese Attraction auch auf den Nominativ ausgedehnt worden, wo er Subjekt des Satzes ist. Solche Fälle sind die folgenden: 1, 181, 9 *yuvâm Pûšévâçvinâ púramdhir Agnim Ušâm ná jarate havišmân*. Die Parallelen sind hier deutlich: *Pûšâ-Agnim, yuvâm-Ušâm, púramdhiḥ-haviśmân* d. h. der Nominativ *Agníḥ* hat sich dem unmittelbar folgenden, im Vergleich stehenden, Accusativ assimiliert. Über den Sinn habe ich oben p. 28 eine Vermutung ausgesprochen. Auf diese Weise erklärt sich auch die oben (p. 46) berührte Verbindung *átyam ná vâjam* 1, 52, 1 und 3, 22, 1. *átyam ná* steht für *átyo ná*. 1, 52, 1 ist zu übersetzen: »Möge ich durch meine Lieder den Indra zur Hilfe herbeiwenden, wie ein Ross den zum Wettkampf eilenden Wagen zum Wettlauf (heranbringt).« Es sind hier zwei Constructionen zusammengefallen: *â Índram vavṛtyâm átyam ná* und *â Índram vavṛtyâm yáthâ átyo rátham â vavártati*. Es entsprechen sich *vâjam* und *ávase*, wie ja *â vṛt* mit Locativ, Dativ, Accusativ, *accha* und *upa* verbunden wird (Grassmann s. v.). Die drei Accusative stehen also jeder in einem andern Sinne. 3, 22, 1 *sahasriṇam vâjam átyam ná sáptim sasavâṅsam sánt stûyase jâtavedaḥ*

»o Weiser, du wirst gepriesen, wenn du tausendfaches Gut uns verschafft hast, wie ein Rennpferd (den Preis des Wettlaufs)«. Ganz anders gewendet ist 3, 2, 3: *átyaṃ ná vājaṃ sanišyánn úpa bruve* »ich rede ihm, Wohlstand zu erlangen wünschend, gut zu wie einem Rosse (vor dem Wettlauf, wenn ich den Preis zu erlangen wünsche)«; cfr. 9, 90, 1. Ein weiteres Beispiel bietet 7, 86, 5: *áva râjan paçutŕpaṃ ná tâyúṃ sŕjā vatsáṃ ná dāmno Vásišṭham.* Die Erklärungen von Sâyaṇa, Grassmann und Ludwig sind völlig verfehlt. Übersetzt man wörtlich, so ergiebt sich der Sinn: »Löse, o König, den Vasišṭha wie einen Viehdieb, wie ein Kalb vom Stricke.« Das ist Unsinn, ganz abgesehen von dem wenig schmeichelhaften Vergleiche des Vasišṭha mit einem Viehdieb und einem Kalbe. Ich fasse *paçutŕpaṃ ná tâyúm* als Attraction zu *Vásišṭham* und im Sinne des Nominativs stehend und übersetze: »Löse, o König, den Vasišṭha (von der Sünde), wie ein Viehdieb das Kalb vom Stricke (löst).« Für *paçutŕp* hat Kluge, KZ. 25, 311 f. die richtige Deutung gegeben. *trp* ist nichts als τρέπω. So erhält auch 10, 178, 3 einen guten Sinn: *sahasrasāḥ çatasā asya ráṃhir ná smâ varante yuvatiṃ ná çáryâm.* Roth im PW. s. v. *çarya* stellt für *çaryâ* die Bedeutung »Pfeil« auf und vermutet, dass für *yuvatim* zu lesen sei *yuvatîm* als Participium zu √*2. yu* = »packend«, im Sinne von »treffend«. Grassmann übersetzt »dem frischentsandtem Pfeil gleich«, Ludwig »sie halten nicht auf, wie eine junge Frau, den Pfeil«, was durchaus sinnlos ist, weshalb Ludwig im Commentar 4, 158 *juvatîm* corrigieren will. *çáryâ* »Rohr« bedeutet hier nichts anderes als was seine Synonyma *vaitasá* und *nadá* im RV. bedeuten, nämlich »membrum virile« (ZDMG. 35, 717 f.). *ráṃhi* heisst »Schnelligkeit«, dann »Glanz«, wie in der Verbindung *Pūšṇó ráṃhyai* (B.-R. s. v. TS. 1, 3, 10, 2. MS. 1, 2, 17) und endlich »Macht«, »Herrlichkeit« u. dgl., wie ich dies oben (p. 47 f.) ausführlich dargelegt habe. Es ist also zu übersetzen: »Hunderttausende verschafft seine Macht; nicht weist man sie ab, (ebensowenig) wie eine junge Frau den penis«, d. h. man sehnt sich ebenso danach, trägt nach ihr Verlangen. Das ist echt indisch.

Das fortschreitende Verständnis des Veda wird gewiss noch andere Fälle dieser Art ans Licht bringen. Diese eigentümliche Construction bei *ná* hat ihre Parallele in den längst von Bollensen (ZDMG. 22, 578) richtig erkannten Verbindungen wie *sindhur*

*ná kšódaḥ, svàr ná jyótiḥ, váyo ná çréṇiḥ* u. dgl., in denen der erste Nominativ im Sinne des Genetivs steht. Anderer Art sind Fälle wie 1, 58, 2: *átyo ná pršthám prušitásya rocate*, was praegnant für *átyasya ná pršthám pršthám prušitásya rocate* steht.

## § 5.
## RV. 9, 112.

In der Übersetzung des Liedes 9, 112 hat Geldner, und von 9, 113 Kaegi, den Refrain: *Índrâyendo pári srava* weggelassen (Siebenzig Lieder p. 110 ff. p. 167), Geldner mit der Begründung, dass der Refrain gar nicht zur Sache gehöre. v. Schroeder (Indiens Literatur und Cultur p. 49) meint, man habe in späterer Zeit den rein weltlichen Charakter dieses Liedes zu verwischen gesucht, indem man jedem Verse als Refrain die absolut nicht dahin passenden Worte anfügte: »O Soma, ströme dem Indra zu.« Grassmann (Übersetzung 2, 285 f.) tilgt den Refrain bei 9, 112 und 9, 113, 7—11; nur Ludwig hat ihn durchweg beibehalten ohne weitere Bemerkung. Grassmann hat (2, 464 f.) denselben Refrain auch in 9, 114 weggelassen, weil er glaubte, der Refrain solle das Lied den vorhergehenden anpassen. Auch Hillebrandt, Vedachrestomathie p. 34 tilgt den Refrain in 9, 112.

Das gleiche Metrum macht es wahrscheinlich, dass die vier Lieder 9, 112. 9, 113, 1—5. 9, 113, 6—11 und 9, 114 demselben Zwecke dienten, dass ihnen also auch der Refrain allen zukommt. Das dritte Lied beginnt nicht, wie Grassmann annimmt, mit 9, 113, 7, sondern bereits mit Strophe 6, wie der gleiche Anfang der Strophen 6—11 deutlich zeigt. Alle tragen einen volkstümlichen Charakter, vor allem noch 113, 6—11, das einzige Lied dieser Art im RV., das an AV. 4, 34 anklingt. Diesen volkstümlichen Charakter drückt der Refrain aus. Es sind Lieder, die beim Somapressen gesungen wurden und für ihre Volkstümlichkeit treten auch die Namen ihrer Verfasser ein: Çiçu Âṅgirasa und Kaçyapa, Namen, die zum Atharvaveda in naher Beziehung stehen, d. h. dem Veda, der in das Leben des Volkes am tiefsten eingegriffen hat. Den Refrain streichen, heisst also die Lieder ihrer Eigenheit völlig berauben. Ich glaube auch nicht, dass Strophe 3 und 4 umzustellen sind; die Zote in Strophe 4 gehört durchaus an den Schluss, wie dies sonst überall der Fall ist. Gerade darauf

beruht der Effekt. Dass Strophe 4 nicht später hinzugefügt worden ist (Grassmann, Übersetzung 2, 464), versteht sich danach von selbst.

Im einzelnen bedarf das Lied 9, 112 noch mancher Verbesserung in der Erklärung. Vor allem ist *upalaprakṣiṇi* irrig gedeutet worden. Yâska, Nirukta 6, 5 erklärt es durch *saktukârikâ* »Zubereiterin von Grütze«. Diese Erklärung beruht, wie aus den Commentaren von Devarâja I, 431 und Durga III, 155 klar hervorgeht, auf der falschen Etymologie von *prakṣin* aus *pra* + √*kṣi* oder *pra* + √*kṣip*. Durga giebt die beiden Erklärungen: *sâ hi upalešu yavân prakṣiṇâti hinasti* und *upalešu prakṣepiṇî syât* | *upalešu taptešu bharjanârtham yavân prakṣipati* und macht zu der letzten Erklärung die Bemerkung, dass diese Sitte, die Reiskörner des Röstens wegen auf heisse Steine zu werfen, bei den Gauḍas üblich sei. Sâyaṇa geht auf Devarâja zurück, erläutert aber dessen zweite Erklärung: *upalešu yavân prakṣipati cûrṇayatity arthaḥ* mit *dṛṣadâdišûpalešu bhṛṣṭân yavân hinasti cûrṇayatîti*. Diese Erklärung, durch die der *upala* mit der *dṛṣad* in Verbindung gebracht wird, ist massgebend für alle europäischen Erklärungen gewesen. Roth deutet das Wort jetzt: »mit dem Mühlstein hantierend«, Geldner übersetzt »Müllerin«, ebenso Grassmann, der im Wörterbuch *prakṣin* zu √*pṛc* zieht und übersetzt »den obern Mühlstein (dem untern) anfügend«; Hillebrandt, Vedachrestomathie s. v. schliesst sich Grassmanns Etymologie an, nimmt aber *pṛc* im Sinne von »füllen« und deutet das Wort: »den (oberen) Mahlstein füllend«. Wie man sich das denken soll, ist mir unklar; das könnte doch höchstens vom unteren Mahlsteine ausgesagt werden. Als Curiosum sei schliesslich noch Ludwigs Übersetzung erwähnt: »die Mama lässt den Stein sich drehen.«

Alle diese Versuche erklären *prakṣin* nicht und übersehen, dass nie *upala*, sondern stets *upalâ* (fem.) mit der *dṛṣad* in Verbindung gebracht wird und zwar erst in späterer Zeit. Aus den Saṃhitâs ergiebt sich ganz klar, dass in ältester Zeit das Getreide nicht zwischen zwei Mühlsteinen zerrieben wurde (Zimmer, Altind. Leben p. 269), sondern dass es mit der *dṛṣad* zerschlagen wurde, diese also jedenfalls der »obere« Mühlstein gewesen wäre. Man vergleiche: RV. 7, 104, 22 *dṛṣádeva prá mṛṇa rákṣa Indra*; AV. 2, 31, 1 *dṛṣát krimer vivasya tárhaṇi* | *táyâ pinaśmi sáṃ krimîn dṛṣádâ khálvâṁ iva* und AV. 5, 23, 8 *sárvân ní mašmašâkaraṃ*

*dṛšádā khálvāṁ iva*. Faktisch erscheint nun ja *upala* im RV. dreimal (1, 79, 3. 10, 94, 5. 175, 3) in der dialektischen Form *úpara* und Roth und Grassmann geben diesem die Bedeutung »der untere Stein«, »der untere Pressstein«. Es ist nun klar, dass nicht *upara* einmal den »unteren«, das ganz identische *upala* aber das andere Mal den »oberen« Pressstein bedeuten kann. Aus RV. 10, 94, 5 *nyàṅ ni yanty úparasya niškṛtám* (cfr. AV. 6, 49, 3) geht hervor, dass der *upara* unten liegt, folglich auch der *upala*. Das Wort bedeutet also nichts weiter als »Stein«, wie im klassischen Sanskrit. Der Soma wie das Getreide wurden auf Steine gelegt und der Soma mit dem *grāvan* oder *adri* zerquetscht, das Getreide mit der *dṛšad* durch Schlagen enthülst. Der *upala* bildete also die feste Unterlage; von einem Mühlstein ist nicht die Rede. Im RV. ist *upala* nicht technischer Ausdruck; das ist erst später das Femininum *upalā*. In *upalaprakšíṇi* liegt also durchaus nicht notwendig die Beziehung zum Getreide und die Übersetzung »Müllerin« ist daher unzutreffend.

RV. 1, 79, 3 *tvácaṃ pṛñcanty úparasya yónau* macht es sicher, dass wir in *prakšin* die Wurzel *pṛc* zu suchen haben; cfr. 5, 47, 6 *upaprakšé*. Aus Stellen wie 9, 65, 25 *(hinvānó gór ádhi tvací)*: 66, 29 *(eší sómo ádhi tvací gávāṃ krīlaty ádribhiḥ)*; 79, 4 *(ádrayas tvā bapsati gór ádhi tvací)*: 9, 101, 11 *(sušvāṇāso vy ádribhiç cítānā gór ádhi tvací)* ergiebt sich, dass über den unteren Stein *(úpara)* beim Somapressen eine Kuhhaut gebreitet wurde, wodurch die Stengel der Somapflanze vor Beschädigung bewahrt wurden und zugleich der Saft natürlich besser aufgefangen werden konnte. Daher heisst es 9, 74, 5 vom Somastengel, dass er das Fell strotzen macht *(pinvati tvácam)* und 1, 129, 3: *dasmó hí šmā vṛšaṇaṃ pinvasi tvácam*, von Indra ausgesagt, bedeutet: »du, ein gewaltiger, lässest den Soma *(vṛšaṇam)* auf das Fell strömen.« Indra ist es, der den Regen bewirkt und damit auch das Wachstum des Soma. Gar nicht hierher gehört 3, 21, 5: *çcótanti te vaso stokā́ ádhi tvací práti tā́n devaçó vihi*. Aus der vorhergehenden Strophe ergiebt sich, dass mit den Tropfen Fett- und Buttertropfen *(stokā́so médaso ghṛtásya)* gemeint sind und *te* = *túbhyam*, also Dativ, ist. Es wird also auch zum Auffangen der Tropfen der Opferbutter ein Fell verwendet worden sein. Auch später fanden ja Felle bei den Opfern mannigfache Verwendung. Somit bedeutet 1, 79, 3 *tvácaṃ pṛñcanty úparasya yónau* nicht »sie füllen den Schlauch beim untern

Pressstein« (Grassmann), noch auch »sie füllen den Schlauch an des Steines Ort« (Ludwig), sondern »sie legen das Fell mitten auf den Stein«. Der Sinn ist: sie treffen die Vorbereitungen zum Opfer, bringen das Opfer in Gang. *√pṛc* hat zur Grundbedeutung: »etwas mit einer andern Person oder Sache in Verbindung bringen.« Daraus erklären sich alle übrigen Bedeutungen des Wortes. Man vergleiche auch *âpṛ́c. upapṛ́c, saṃpṛ́c.* Die Bedeutung »Schlauch« für *tvác* und die Beziehung auf die Wolke ist irrig. *upalaprakšiṇî* heisst also wörtlich: »eine Frau, die etwas mit den Steinen in Verbindung bringt.« Wir wissen aus AV. 6, 138, 5, dass die Frauen das Schilfrohr mit Steinen zerstückelten, um daraus Kissen zu machen. Dass sie in gleicher Weise auch das Getreide und den Soma mit Steinen bearbeitet haben werden, ist durchaus wahrscheinlich, beim Soma aber sicherlich nur, wenn er für den Privatgebrauch verwendet wurde. Ich habe oben (p. 94 f.) zu zeigen versucht, dass beim feierlichen Somapressen es der Brahman war, der die Presssteine in Bewegung setzte. Das war ein religiöser Akt, der Frauen nicht anvertraut werden konnte. Aus dem Zusammenhange des Liedes geht hervor, dass *upalaprakšiṇî* einen bestimmten Stand bezeichnet, ebenso wie *kárû* und *bhišáj*. Im RV. wird der *úpara* oder die *úparâḥ* (10, 175, 3) nur beim Somapressen erwähnt und so wird die *upalaprakšiṇî* eine Frau gewesen sein, die beim Somapressen Hilfsdienste zu leisten hatte. Sie wird die Steine gewaschen, das Fell darüber gebreitet und dies nach der Pressung gereinigt, die ausgepressten Somastengel entfernt haben und dgl. Übersetzen kann man das Wort also mit: »Hilfsarbeiterin beim Somapressen«.

Sodann sind die Worte: *nânâdhiyo vasûyávo 'nu gã iva tasthima* noch nicht richtig gedeutet worden. Es liegt hier wieder ein unausgeführter Vergleich vor: »Wir haben verschiedene Kenntnisse, suchen (aber alle) Gut zu erlangen und laufen hinter (dem Gute) her, wie (der Kuhhirt) hinter den Kühen.« *nânâdhi* heisst nicht »verschiedene Absichten habend«. Dass Lied soll ja eben zeigen, dass die Absicht bei allen die gleiche ist, nämlich Geld und Gut zu erlangen. Verschieden ist aber die Kunstfertigkeit, die Kenntnisse, das Wissen, mit denen sie ihren Zweck zu erreichen suchen. *dhî* bedeutet also hier, wie in Strophe 1, nicht »Absicht«, »Bestreben«, »Sinn«, sondern »Kenntnis«, »Kunstfertigkeit«, wie oft

(B.-R. s. v.). Nur bei der Annahme eines unausgeführten Vergleiches kommt *iva* zu seinem Rechte. *anusthâ* heisst »hinter etwas hergehen« und *anusthâ gâḥ* ist = *anu-i gâḥ* 6, 54, 5: *Pûšâ gã ánv etu naḥ* »Pûšan gehe hinter unsern Rindern her«, nämlich als Hirt. Ausgeführt wäre also der Satz: *vasûyávo vásv ánu tasthima yáthâ gopã gã ánu tišṭhati*. Andere Beispiele sind im vorhergehenden beigebracht worden. Sieh Index s. v. Vergleich.

Am schlimmsten sind die Worte *hasanãm upamantriṇaḥ* in Strophe 4 missverstanden worden. Die von Roth aufgestellte Bedeutung: »ermunternder Zuruf des Fuhrmanns an das Zugtier«, die Geldner und Grassmann angenommen haben, entbehrt durchaus des Sinnes. Ein gutes Zugtier braucht keinen ermunternden Zuruf und ein faules wünscht *(icchati)* ihn nicht. Der Parallelismus beweist, dass *upamantriṇaḥ* nur Nom. plur., nicht Genet. sing., ist, ganz wie *áçvo vóḷhâ. ćépaḥ* und *maṇḍũkaḥ*. Damit fällt aber Roths Deutung von selbst. Ludwig hat richtig erkannt, dass *upamantriṇaḥ* Nom. plur. ist; er verdirbt aber den Sinn vollkommen, indem er ein anderes Verbum dazu ergänzt als das durch den Zusammenhang geforderte *icchanti*. Seine Übersetzung: »Die Besprecher [ziehen] Spottgelächter [sich zu]« widerspricht ausserdem den indischen Anschauungen. Hillebrandt, Vedachrestomathie s. v. s. v. erklärt *upamantrin* mit »der die Mantras spricht, die Götter einlädt« und *hasanã* mit »Aufforderung, Einladung zum Opfer« unter Berufung auf RV. 4, 7, 3: *adhvarãṇãṃ haskartãram*. Dann wäre der Sinn: »die Göttereinlader wünschen eine Einladung zum Opfer.« Man erwartet aber doch eher, dass die Götter eine Einladung zum Opfer wünschen, wenn auch zur Not sich ein Sinn gewinnen liesse. Indes *haskartár* hat einen ganz anderen Sinn als Roth und nach ihm alle ausser Ludwig annehmen. Benfey hat (Vedica und Verwandtes p. 138 f.) hervorgehoben, dass von den Indern die Blitze als »lachende« bezeichnet werden. Er hat bereits alle Stellen aus dem RV. gesammelt, die dies beweisen: 1, 79, 2 *(smáyamânâbhiḥ)*; 168, 8 *(áva smayanta vidyútaḥ pṛthivyãm)*; 5, 52, 6 *(vidyúto jájhjhatîr iva)*. Benfey hat auch bereits richtig 2, 4, 6 herangezogen: *dyaúr iva smáyamâno nábhobhiḥ* und 1, 23, 12 *haskàrãd vidyútas pári jâtãḥ* »die Maruts, die aus dem Leuchten des Blitzes geboren sind« d. h. die im Gewitter entstanden sind. Dieselbe Anschauung geht durch das ganze klassische Sanskrit hindurch; von glänzend-

weissen Dingen aller Art, Blumen, Schnee, Schaum u. s. w. wird gesagt, dass sie lachen. Ausser den von Benfey beigebrachten Beispielen vergleiche man z. B. MBh. 3, 104, 23. Kirâtârj. 6, 10. Gîtagovinda 1, 31. Ghaṭakarpara 17. Kathâsarits. 1, 16. Mudrâr. 129, 4 (ed. Telang). ZDMG. 36, 367 und sehr oft. Wenn also Agni 4, 7, 3 genannt wird *viçveśâṃ adhvarâṇâṃ haskartâr*, so heisst das nur: »der Erheller aller Opfer«, »der alle Opfer erhellt«; cfr. 6, 66, 10 *adhvarásya didyút*: 7, 11, 1 *adhvarásya praketáḥ*; 3, 3, 8 *adhvarâṇâṃ cétanam* (Adj.!). Ferner bedeutet *háskṛti* 8, 89, 6 nicht »Scherz«, »laute Fröhlichkeit«, »Lachen«, sondern »das Leuchten«, sei es = Agni, sei es = Blitz. Nichts anderes aber als »Blitz« bedeutet unser *hasanâ*.

Im AV. sind die Sprüche 1, 12. 13. 7, 11 gegen Blitzschaden gerichtet, aus 10, 4, 23 ergiebt sich ferner, dass man glaubte, aus dem Blitz entständen bestimmte Schlangen. Bloomfield hat zuerst AV. 1, 12 richtig gedeutet (Seven Hymns of the Atharva-Veda. Baltimore 1886 p. 4 ff.) und wir ersehen daraus, dass man sich nicht nur vor dem Einschlagen des Blitzes fürchtete, sondern dass man ihn auch als Ursache von Kopfweh, Fieber und Husten ansah; cfr. Grohmann, Ind. Stud. 9, 403 f. Ein Blitz bei wolkenfreiem Himmel galt als Anzeichen eines nahen Todes: Ait. Âr. 3, 2, 4, 13. Suçruta 1, 30, 14 (ed. Jibananda). MBh. 5, 84, 5 *(anabhre açaninirghošaḥ savidyut)*. Mârkaṇḍeyapurâṇa 43, 10. Vâyup. 19, 8 *(anabhre vidyut . . dakšiṇâṃ diçam âçritâ)*; in gewissen Fällen verkündete nach Bṛhatsaṃhitâ 5, 93 ein Blitz Bedrängnis durch den Fürsten und Raubtiere. Wenn es blitzte, wurde das Studium unterbrochen: Çâṅkhâyana Gṛhyas. 4, 7, 4. Gobhila 3, 3, 17. Âpastamba Dharmasûtra 1, 11, 25. Gautama 16, 41. Manu 4, 103. Yâjñavalkya 1, 149 u. s. w. Wenn also auch die Rolle des Blitzes vorwiegend eine wohlthätige war, weil er den Regen brachte (Bergaigne 1, 9), so gab es doch auch Gelegenheiten genug, bei denen man ihn fürchtete, und das drohende Unheil musste durch Besprechungen abgewendet werden. Das thaten die *upamantriṇaḥ* »Besprecher«, in deren Interesse also das Erscheinen eines Blitzes lag. Es ist also zu übersetzen: »Das Zugpferd wünscht sich einen leichtrollenden Wagen, die Besprecher einen Blitz, . . . das Wasser der Frosch.« Jeder will das haben, was ihm keine Mühe oder Vergnügen macht, oder was ihm etwas einbringt.

## § 6.
## Ficus Indica in ṚV. 1, 24, 7.

Die Baniane, der Brahmanen heiligster Baum, das grösste Wunder der indischen Flora, wird im Ṛgveda nicht genannt (Zimmer, A.L. 58), obwohl sie fast über ganz Indien verbreitet und selbst im Pendschab noch anzutreffen ist. Der zierlichere Schwesterbaum (*açvattha,* Ficus religiosa) wird schon im Ṛgveda mehrmals erwähnt, aber weder der gewähltere Ausdruck für die Ficus indica, *nyagrodha,* noch der vulgäre *vaṭa* kommen dort vor. Die Baniane selbst ist gleichwohl dem Ṛgveda bekannt.

In 1, 24, 7 wird der Weltraum oder Himmel mit einem Baum verglichen. Man hüte sich, eine uralte mythologische Idee herauszulesen. Etwas der nordischen Yggdrasil ähnliches kennt der Veda nicht. Das Bild, — denn nichts anderes ist es —, wird nur durch einen der beiden indischen Feigenbäume verständlich; die einzelnen Worte, besonders *nîcîna,* weisen mit Bestimmtheit auf den Nyagrodha-Baum. Die Triṣṭubh lautet:

*abudhné rājā Váruṇo vánasya*
*ûrdhvám stūpaṃ dadate pūtádakṣaḥ |*
*nîcīnâḥ sthur upári budhnā eṣām*
*asmé antár nihitâḥ ketávaḥ syuḥ*

»In einem grundlosen (Raum) hält König Varuṇa hellen Geistes[1] die Krone des Baumes aufrecht. Nach unten gerichtet stehen sie — oben ist ihre Wurzel — bei uns mögen seine Strahlen befestigt sein.«

Das Weltall, unter dem Bild eines Feigenbaums gedacht, ruht nicht auf fester Unterlage, sondern schwebt frei, von Varuṇa aufrecht gehalten. Das weite Blütendach des Baumes ist der Himmel; die Lichtstrahlen *(ketavaḥ),* welche derselbe herabsendet, werden mit den Luftwurzeln (cfr. *upari budhnaḥ*) verglichen, welche sich herabsenken *(nîcîna)* und unten wieder Wurzel schlagen *(nihita).* d spricht den Wunsch aus, dass das himmlische Licht wie ein Nyagrodha-Baum sich immer verjüngend zu den Menschen herabdringen möge. Dazu vergleiche man Kaṭhopan. 6, 1 (p. 143 der Calc. Ausgabe), wo der ewige Kreislauf des Lebens mit einem unvergänglichen Açvattha-Baum verglichen wird. *ûrdhvamûlo 'vâkçâkha*

[1] Zu *pûtá-dakṣa* ist die Verbindung *krátum pû* zu vergleichen; cfr. unten zu 3, 1, 5.

*ešo 'çvatthaḥ sanâtanaḥ* | »Dieser unvergängliche Açvattha hat die Wurzeln oben und seine Zweige gehen zu Boden.«

Im einzelnen ist noch zu 1, 24, 7 zu bemerken: *stûpa, stupa* wird zu V.S. 2, 2. 25, 2 ganz treffend durch *çikhâ* erklärt. Es bedeutet »Spitze«, und zwar a) des Kopfes, Haarbusch, Schopf (*keçanicayaḥ*, Çat. Br. 3, 5, 3, 4) oder Scheitel, von Višṇu T.S. 3, 3, 6, 5; des Tieres Tâṇḍya Br. 13, 4, 4; b) Spitze des Agni, Flamme (= *çikhâ* 3) ṚV. 7, 2, 1; c) Spitze des Baumes, Wipfel oder Krone (so schon Grassmann), an unserer Stelle speziell die Krone des Mutterstammes der Ficus Indica, welche über das Ganze ragt (Lassen, I.A. 1², 302).

Mit dieser Stelle fällt die Hauptstütze der im PW. unter *vana* d) angesetzten Bedeutung »Wolke«. Über 1, 127, 3 sieh unten zu *çravas*. 1, 171, 3 bleibt wegen des ἅπ. λεγ. *komya* dunkel. 5, 85, 2 ist in den »70 Liedern« verkehrt übersetzt. *vánešu vy àntárikšaṃ tatâna* kann nur heissen: »er hat in den Bäumen (Wäldern) die Luft ausgespannt.« Bäume oder Wald und Luft sind für den Beobachter unzertrennlich. Er hört dieselbe in dem Rauschen, nimmt sie wahr in dem Zittern des Laubes und atmet sie besonders gern in dem kühlen Schatten des Baumes. Varuṇa hat es gefügt, dass die Luft durch die Bäume streichen kann. Vgl. »die luftigen Eichen« bei Wieland.

Die drei Stellen, in welchen *uçadhak* neben *vana* steht, hat schon Ludwig im wesentlichen richtig erklärt. *uçadhak,* Nom. sg. von *uça-dah,* ist »gierig verbrennend«, »— brennend«, und passt nur auf Agni. 7, 7, 2 *ā sānu çúšmair nadáyan pṛthivyā́ jámbhebhir víçvam uçádhag vánâni* »mit seinem Zischmaule[1] den ganzen Erdboden brüllen machend, die Hölzer gierig verbrennend«.

3, 6, 7 *diváç cid ā́ te rucayanta rokā́*
*ušó vibhā́tīr ánu bhâsi pûrvī́ḥ* |
*apó yád Agna uçádhag vánešu*
*hótur mandrásya panáyanta devā́ḥ* ||

»Bis zum Himmel leuchteten deine Lohen, vielen erstrahlenden Morgenröten folgte dein Schein, so dass deinen Fleiss, o Agni, wenn du gierig im Holze brennst, des beliebten Hotar die Götter

[1] Über das ἓν διὰ δυοῖν *çušmair jambhebhiḥ* = *çušmibhir jambhebhiḥ* cfr. oben p. 66. 72. 76. 87.

bewunderten.« Man sollte erwarten, dass *uçadhag* als Vocativ unaccentuiert sei. Dann hätte aber auch wohl das damit eng verbundene *vanešu* den Accent[1] verlieren sollen; so ist vermutlich die Ausnahme zu erklären. Noch einfacher aber ist es, *uçádhag vánešu* als ideell abhängigen Satz = *yady uçadhag vanešv asi* zu betrachten. Dasselbe Verhältnis in 8, 66, 1: *vaḥ — bṛhád gāyantaḥ.*

Nicht anders kann die Fügung *uçadhag vaṇešu* in der dritten Stelle 3, 34, 3 gedeutet werden, obwohl der Zusammenhang dort den eigentlichen d. i. den irdischen Agni ausschliesst. *áhan vyàṃsam uçádhag vánešu* »es tötete den Vyaṃsa der im Holz gierig brennende«. Gemeint ist natürlich der mittlere Agni, der Blitz, aber dargestellt mit den Attributen des irdischen Agni, zu welchen die *vanâni,* die Reib- und Brennhölzer, gehören. Auch hier ist also an der ursprünglichen Bedeutung »Holz« durchaus festzuhalten. Die auch sonst beliebte mystische Vertauschung der beiden Agni erklärt sich aus dem vedischen système de raisonnements analogiques, wie Bergaigne (1, 103) die vedische Poesie, wenigstens eine Seite derselben, treffend charakterisiert. So begreift sich die oft erwähnte Bundesgenossenschaft des Indra und Agni im Vṛtrakampf, RV. 1, 108, 3. 5, 86, 3. 7, 93, 4 u. a. Vgl. auch *vanà* zu RV. 3, 1, 13.

## § 7.
## *vṛthâ.*

Dem PW., das unter 1) zwischen der Erklärung Sâyaṇas (*anâyâsena* = »leicht«, »ohne Mühe«), der versuchten Ableitung von *vṛ* und der späteren Bedeutung zu vermitteln sucht, ist im wesentlichen Grassmann gefolgt. Ludwig übersetzt meist wie Sâyaṇa. Aber der Begriff »ohne Mühe«, »leicht« lässt sich mit der späteren Bedeutung von *vṛthâ* schwerlich vermitteln. Und doch sollte auf die Continuität der Begriffsentwickelung vom vedischen zum klassischen Sanskrit mehr Gewicht gelegt werden. Auch die im PW. unter 1) angesetzten Bedeutungen: »zufällig«, »nach Belieben«; »ohne weiteres«; »wie sich's fügt«; »lustig« lassen sich kaum unter einen Hut bringen. Ich versuche einen andern Weg, indem ich von aller Etymologie, die nur allzuoft, statt ein Wegweiser zu sein, den freien

[1] Über die Betonung des Vocativ vgl. Benfey, Vollst. Gr. p. 65. Die Einzelheiten sollten noch sorgfältiger gesammelt werden.

Ausblick versperrt, absehe und die Stellen selbst, besonders die Vergleiche für sich reden lasse.

RV. 9, 22, 2 *eté vātâ ivorávaḥ Parjányasyeva vṛṣṭáyaḥ | Agnér iva bhramā́ vṛthâ* »Diese (Somaströme) sind *vṛthâ* wie die Windsbraut (wörtlich: weite Winde), wie die Regengüsse des Parjanya, wie die Lohen des Feuers«. Hier passt als tertium comparationis nur: rasch, heftig, ungestüm, wie auch in v. 1 und in vielen anderen Versen des neunten Maṇḍala die schnelle und heftige Bewegung das tertium comparationis ist. Mit »ungestüm«, »jäh« kommt man an den meisten Ṛgvedastellen aus. Eine üble Nebenbedeutung haftet zunächst noch nicht an dem Wort.

8, 20, 10 *ā́ çyenā́so ná pakšíṇo vṛthâ naro havyā́ no vītáye gata* »Ihr Mannen (Marut), kommt wie beschwingte Falken rasch herbei zum Mahl unserer Opfer«.

1, 58, 4 *ví vātajûto ataséšu tišṭhate vṛthâ juhū́bhiḥ sṛṇyâ tuvišváṇiḥ* | »vom Wind angefacht breitet er sich mit Ungestüm im Reisig aus, mit den sichelförmigen[1] Zungen heftig brüllend.«

1, 168, 4 *áva sváyuktâ divá ā́ vṛthâ yayuḥ* »selbst sich schirrend sind sie mit Ungestüm vom Himmel herabgefahren«.

2, 15, 3 *vṛthâsṛjat pathíbhir dîrghayâthaíḥ* »er liess (die Wasser) eilig laufen auf den langgestreckten Pfaden«; ebenso *vṛthâ — asṛgran* 9, 88, 6; *tvā́m vṛthâ nadyàḥ — asṛjo ráthāṁ̃ iva* 1, 130, 5. Überhaupt gern mit Verben der Bewegung verbunden: *aršati* 9, 16, 7; *akšaran* 9, 30, 1; *agman* 9, 64, 17; *pra-îrate* AV. 20, 127, 5; *îrate* ṚV. 1, 140, 5. Auch mit anderen Verben: 10, 26, 7 *prá çmáçru haryató dûdhod ví vṛthâ* »der liebe schüttelt heftig seinen Bart hin und her«. 6, 12, 5 *vṛthâ yát tákšat* »wann er (Agni) ungestüm an der Arbeit[2] ist«. 10, 61, 24 *vṛthâ rébhantaḥ* »ungestüm schreiend«. In *vṛthâšâḥ* »rasch, mit Ungestüm überwältigend« 1, 63, 4; AV. 20, 128, 13.

In Verbindung mit *pâjas*. *pâjas* gehört zu den bekannten Wechselbegriffen, welche bald Licht, bald Schnelligkeit und Kraft bedeuten. 9, 76, 1 *háriḥ sṛjânó átyo ná sátvabhir vṛthâ pā́jāṁsi*

---

[1] Das Substantiv *sṛṇi* ist nach RV. 10, 101, 3. 106, 6; Çat. Br. 7, 2, 2, 5 Oxytonon. Darum muss *sṛṇyâ* zu dem Adjectiv *sṛṇya-* gehören. *juhûbhiḥ sṛṇyâ* für *juhûbhiḥ sṛṇyâbhiḥ* mit verkürzter Endung. *sṛṇya* hier s. v. a. »sichelförmig«.

[2] Des holzverbrennenden Agni Thätigkeit wird hier mit der des Holzfällers verglichen.

*kṛṇute nadîšv ā* »der Gelbe, losgelassen wie ein Ross von den Reisigen, tobt heftig in den Wassern«. *vṛthâ pājase* in 9, 109, 21 lässt verschiedene Auffassungen zu.

In Verbindung mit *krîḍ* kann man *vṛthâ* mit »ausgelassen« übersetzen. Es ist bei *krîḍ* mehr an das ausgelassene, wilde Spiel, das Herumtollen der Kinder und jungen Tiere als an die spätere Liebeständelei zu denken. 9, 97, 9 *sá raṃhata urugâyásya jûtíṃ vṛthâ krîḷantam mimate ná gāvaḥ* »er rennt den Sturmschritt[1] des weitschreitenden (Višṇu); seinem ausgelassenen Spiel thuen es die Rinder nicht gleich«.[2] Vgl. auch 9, 21, 3.

*vṛthâ* ist synonym mit dem späteren *vegena* und *sahasâ* und kann wie letzteres an einigen Stellen mit »plötzlich« wiedergegeben werden. 2, 24, 9 *ād ít Sūryas tapati tapyatúr vṛthâ* »dann brennt plötzlich die heisse Sonne«. 1, 92, 2 *úd apaptann aruṇā bhânávo vṛthâ* »plötzlich sind die rötlichen Strahlen (am Himmel) aufgeflogen«.

Wie bei *sahasâ* so schlägt bei *vṛthâ* im Lauf der Entwickelung der Begriff des Übereilten, Überstürzten vor. So schon in RV. 5, 56, 4, wo die Marut mit durchgehenden[3] Zugstieren verglichen werden: *ní yé riṇánty ójasâ vṛthâ gāvo ná durdhúraḥ* »welche durchgehen mit Ungestüm blindlings wie störrige Rinder«.

So entwickelten sich die Bedeutungen: »planlos, kopflos, ziellos, zwecklos«, von welchen nur noch ein kleiner Schritt zu denen des klassischen Sanskrit: »verfehlt, vergebens, umsonst« führt.

Auf die Grenzscheide beider Bedeutungen führt uns die Stelle TBr. 3, 3, 2, 2 *tâny eke vṛthâivâpâsyanti | tat tathâ na kâryam* »diese (die zum Reinigen der *sruc* gebrauchten Dinge) werfen die Einen nur so weg; das soll man nicht thun«. *vṛthâ* bedeutet hier einmal: sofort nach Gebrauch, ohne sie noch mit Wasser abzuwaschen *(prakšâlanam akṛtvaiva,* Comm. zu TS. I, p. 174), zwei-

[1] wörtlich: die Eile; d. h. er stürmt so schnell dahin wie Višṇu.

[2] Das Spiel des schäumenden und gärenden Soma übertrifft das (junger) Rinder. *mimate (mâ)* kann hier nur »das Mass erreichen«, »gleichkommen« bedeuten; cfr. *anu-mâ* »im Masse zurückstehen«. Sây. ganz richtig: *tam anugantuṃ na śaknuvanti;* cfr. unten zu RV. 3, 1, 5.

[3] Denn etwas anderes kann nach dem Zusammenhang *ni-ri* nicht bedeuten; cfr. *niriṇâno* 9, 14, 4.

tens: blindlings, ohne sich zu bekümmern wohin (Comm.: *yatra kvâpi parityajanti*). Den doppelten Gegensatz von *vṛthâ* enthalten die Worte des nächsten Par.: *adbhir mârjayitvotkare nyaset* »mit Wasser abwaschend soll er sie auf einen Schutthaufen legen«.

TBr. 3, 2, 8, 8: *sa nâyajuškam abhivâsyaḥ | vṛtheva syât | içvarâ yajamânasya paçavaḥ prametoḥ* »er soll nicht ohne Spruch zugedeckt werden; das wäre fast kopflos; das Vieh des Opferherrn könnte eingehen«. Comm.: *vaiyarthyam* und *anarthakam* (so statt *arthakam* zu lesen).

Eigentümlich ist die prägnante Bedeutung von *vṛthâ* im ersten Glied einer Anzahl von Composita. *vṛthodakâni* sind die plan- und ziellos laufenden Wasser im Gegensatz zu den in bestimmter Richtung durch einen Kanal *(khâta)* geleiteten. Mit diesen wird Çat. Br. 9, 4, 3, 9 der fest organisierte Adel *(kšatra)*, mit jenen die direktionslose Plebs *(viçaḥ)* verglichen. *vṛthâvâc* Gobh. 3, 5, 19 ist »ein sinnloses Wort«. *vṛthâmâṃsa* ist »Fleisch, bei dessen Zubereitung nicht die nötige rituelle Vorsicht beobachtet wurde« (»nichtkoscheres« Fleisch) oder wo die Tötung des Tiers nicht durch rituelle Zwecke gerechtfertigt ist, nach dem Grundsatz: »der Genuss von Fleisch ist nur zu Opferzwecken gestattet« (Manu 5, 31). Zu Çat. Br. 11, 7, 1, 2 wird *vṛthâmâṃsa* erklärt durch *krayalabdha* (durch Kauf erworben) und durch *avaidhahiṃsâyâṃ saṃpâditam* »nicht rituell getötet«. Manu 4, 213: *devatâdim uddiçya yan na kṛtam;* ib. 5, 34 *adevapitṛçešabhûtamâṃsâni* »was nicht von Götter- und Manenopfer übrig geblieben ist«. Wesentlich dasselbe ist *anupâkṛtamâṃsa* 5, 7. *vṛthâpaçughnaḥ* 5, 38 »einer, der zwecklos d. h. ohne rituellen Zweck ein Tier schlachtet«. *vṛthâpakva* Gobh. 2, 9, 5; *vṛthâkṛsarasaṃyâva* Manu 5, 7 sind ohne rituellen Zweck bereitete Gerichte.

Auf eine Etymologie von *vṛthâ* muss ich verzichten; keine der Wurzeln *vṛ* kann angezogen werden. Es fragt sich, ob die Wurzel nicht vielmehr *vṛth* ist.[1] Neben *vṛthâ* findet sich ein gleichbedeutendes *vṛthak* (RV. 8, 43, 4 »ungestüm«; ib. 5 »plötzlich«), das wie *pṛth-ak* gebildet ist, wodurch es Sây. erklärt.

Ein ganz anderes *vṛthâ* liegt in der dunklen Stelle 10, 93, 13 vor. Dort ist *vṛthâ* feminines Subst.; nach Sây. s. v. a. Kette des

[1] Im Avestâ kommt eine Wurzel *urvâç* mit Var. *urvâth* vor (Yt. 13, 93 *urvâsen, urvâthen*). Der Zusammenhang verlangt die Bedeutung »hervorschiessen«.

Schöpfrades. Das ist vielleicht ganz richtig. Eine befriedigende Lösung der Strophe will ich Glücklicheren überlassen.

## § 8.
## *kârá.*

Als Ableitungen von 2 *kar (carkarmi)* führt das PW. auf: *kâru, kiri, kirti, kratu, carkṛti, carkṛtya.* Nach V, 1339 würde auch noch *krâṇâ* dazu gehören. Sicher ist die Ableitung nur bei den reduplicierten Bildungen, sowie bei *kîrti.* Alles andere ist mehr oder weniger zweifelhaft. *kîri* hat Ludwig richtiger erklärt als »gering« (z. B. ṚV. 1, 31, 3. 100, 9. 7, 21, 8); »demütig« (2, 12, 6). Es bedeutet wohl geradezu »elend, arm« und gehört in eine Sippe mit *karuṇa, kurara. krâṇâ* hat schon Pischel, p. 67 ff., erledigt. Ich glaube, dass auch bei *kâra* die Ableitung von 2 *kar* in die Irre geführt hat.

*kâra* ist vielmehr anzuknüpfen an 1 *kar,* und zwar an die spezielle Bedeutung »machen« = »gewinnen« (cfr. unser »Geld machen«, to make money, what have you made?) in *kṛtam* »was gemacht wird« = »Gewinn, gewonnener Einsatz« oder »Beute«, besonders in der Fügung *bhare kṛtam* 1, 132, 1. 9, 97, 58. 10, 102, 2 etc. Die Verbindung von *bhara* und *kar* ist wichtig; auch *bhar* bedeutet »davontragen, gewinnen«. *kâra* ist wesentlich gleichbedeutend mit *bhara* und oft mit diesem verbunden; beide sind dem vedischen *dhana* synonym. *kâra* und *bhara* heissen: a) »Gewinn, Sieg; je nachdem es sich um den Sport oder blutigen Ernst handelt, Preis oder Beute«; b) »wobei Gewinn, Preis, Sieg auf dem Spiel steht, ἀγών als Wettkampf und Schlacht«.[1] Man sagt *bhare kṛtam, bhare kṛtnuḥ* (sieh unten) und umgekehrt *kâraṃ bibhrat.* Sâyaṇa deutet *kâra* meist durch *çabda,*[2] z. B. 1, 131, 5. 9, 14, 1; oder *çaṅkha,* 1, 112, 1. In 8, 21, 12 trifft er ganz das Richtige, *kâro: yuddham. kârin* ist demnach = »gewinnend, siegreich« (8, 2, 29 von Indra). Die Stellen lassen sich folgendermassen anordnen:

1. *kâra, kârin* in Verbindung mit *dhana:* ṚV. 9, 97, 38 *sá tũ dhánaṃ kâriṇe ná prá yaṃsat* »er möge Gewinn wie dem Sieger

[1] Letzteres viel seltener. Einzelne Stellen lassen zweifelhaft, ob vom Sport oder Krieg die Rede ist. Bedeutung e) des PW. sub *bhara* kommt damit in Wegfall.

[2] Daher der Lob- und Schlachtgesang der modernen Erklärer.

einbringen«. *dhana* steht hier in dem speziellen und allgemeineren Sinn.

2. In Verbindung mit *bhar:* 9, 14, 1 *pári prásišyadat kavíḥ — kârám bíbhrat puruspṛ́ham* »der Weise schoss herum — den vielbegehrten Preis davontragend«. Die Vergleichung des Soma mit einem Rennpferd oder Wettgespann zieht sich durch das ganze neunte Maṇḍala; cfr. *ráthâ ivârvanto ná çravasyávaḥ* 9, 10, 1; *ásarji ráthyo yathâ — kâršman vâjî ny àkramît* 9, 36, 1 und öfters. *kâram bhar* wie sonst *dhanam bhar* »den Preis davontragen«.

3. Neben *pṛtanâ:* 1, 131, 5 *cakártha kârám ebhyaḥ pṛ́tanâsu právantave* wörtlich: »du machtest ihnen in den Schlachten den Sieg zu gewinnen«.

4. In Verbindung mit *bhara:* 5, 29, 8 *kârám ná víçve ahvanta devâ bháram índrâya yád áhiṃ jaghâna.* Mit dem *bhara,* d. h. hier dem Sieg in der Schlacht, ist der *kâra,* d. h. hier der Sieg im Wettkampf in Parallele gesetzt: »als er den Drachen erschlagen hatte, da riefen dem Indra alle Götter Sieg zu, wie man (im Wettkampf) ‚gewonnen' ruft«. *bharam hvâ* heisst überhaupt: »Sieg, Heil, Victoria, Hoch rufen« und wird gebraucht wie das spätere *jayatu:* 1, 117, 18 *çunám andhâya bháram ahvayat sâ vṛkî́r açvinâ vṛšaṇâ náreti* »Heil dem blinden, Sieg, ihr stierhafte Männer Açvin, so hatte die Wölfin gerufen«. Ein neuer Zug der Sage. Die Wölfin selbst verwendet sich zu Gunsten des um ihretwillen misshandelten Ṛjrâçva bei den Açvin. — Ebenso bedeutet 4, 1, 14 *abhí kârám arcan* »sie schrieen Victoria«, nämlich als sie den Fels erstürmt hatten.

5. *kâra* hat Bedeutung a), *bhara* Bedeutung b) in 1, 112, 1 *yâbhir bhára kârám áṃçâya jínvathaḥ* »mit welchen (Hilfen) ihr einer Partei im Kampf zum Sieg verhelfet«. Dazu vergleiche man 1, 102, 4 *asmâkam áṃçam úd avâ bhára bhare.*

6. Umgekehrt hat *bhara* die Bedeutung a), *kârin* die Bedeutung b) in 9, 16, 5 *prá tvâ námobhir índava índra sómâ asṛkšata; mahé bhárâya kâriṇaḥ* »zu dir sind ehrfurchtsvoll die Somatropfen[1] ausgelaufen,[2] o Indra, streitend um den hohen Preis«;[3] d. h. um die

[1] Wieder ein ἓν διὰ δυοῖν.

[2] *sṛj* ist genau das engl. to start. Ein anderes Wort für to start und zwar, wie dieses, transit. und intrans. ist *dhan,* das Etymon von *dhana,* »um was man startet«. *dhanáyann asya dhîtím* 1, 71, 3 ist ganz wie engl. to start a song.

[3] Der Dativ wie z. B. *râyé akramuḥ* 9, 10, 1.

Wette. Wieder das Bild des Wettrennens. Dasselbe auch 9, 10, 2 *hinvânăso ráthâ iva dadhanviré gábhastyoḥ | bhárâsaḥ kâríṇâm iva* »angespornt laufen sie (die Somaströme) in der Hand[1] wie Gespanne; die Preise (sind) wie die der Sieger«. Gemeint ist der in v. 1 genannte *râi*.

7. Ein solcher Gewinner, der im Sport oder Krieg »die Meisterschaft« davongetragen hat, heisst öfters *bhaga* »Herr oder Meister«, im deutschen Volksmund »König« genannt. Vgl. den Schützenkönig, Scheibenkönig, Gurkenkönig und bei H. Sachs:

> Die grössten drei Nasen würden begabend[2]
> die grösste Nas gewänn den Kranz
> und würd König am Nasentanz.

RV. 3, 54, 14 *víšṇum stómâsaḥ purudasmám arkâ bhágasyeva kâríṇo yâmani gman* »zu Višṇu dem vielgewandten mögen die Loblieder, die Gesänge dringen wie bei der Ankunft eines ‚Königs', der den Preis gewonnen«. 1, 141, 10 *táṃ tvâ nú návyaṃ sahaso yuvan vayáṃ bhágaṃ ná kâré mahiratna dhîmahi* »aufs neue wollen wir dich, du Junge der Kraft, du schätzereicher, einsetzen wie einen ‚König' im Kampfspiel«.

8. *hû* in Verbindung mit *bhaga* bedeutet: einen solchen Festkönig preisend ausrufen, laut verkünden. 3, 49, 3 *sahâvâ pṛtsú taráṇir nărvâ vyânaçî ródasî mehánâvân | bhágo ná kâré hávyo matînăm* »der siegreich ist, wie ein Rennpferd, das in Wettkämpfen am Ziel ankommt, der die beiden Welten durchdringt der Regen bringende, der in den Gebeten auszuschreien ist, wie ein König beim Wettspiel«.[3] Darnach muss *bhaga* auch in ähnlichen Stellen gefasst werden wie 10, 39, 10 von dem weissen Rennpferd des Pedu: *carkṛtyam — bhágam ná nṛ́bhyo hávyam*[4]

[1] Nämlich der Knetenden, nicht aus den Händen (Ludwig); vgl. die Parallelen: 9, 13, 7 *dadhanviré gábhastyoḥ;* 9, 107, 13 *tám iṃ hinvanty apáso yáthâ ráthaṃ nadîṣv ắ gábhastyoḥ;* womit wieder zu vergleichen 9, 20, 6 *sá váhnir apsú duṣṭáro mṛjyámâno gábhastyoḥ.* Die Somastengel werden im Wasser in den Händen geknetet. 9, 36, 4 *mṛjyámâno gábhastyoḥ;* 9, 71, 3 *pavate gabhastyoḥ,* und *gabhastipûta.*

[2] Das wäre im Skt. eben *kârin.*

[3] Sây. erklärt hier *kâra* durch *yajña.*

[4] Wesentlich dasselbe ist *johûtra,* RV. 1, 118, 9 von demselben berühmten Renner gesagt. *johûtra* ist darum mit Ludwig passivisch zu fassen, nicht mit Roth als »wiehernd«, wogegen auch andere Gründe sprechen.

*mayobhúvam* »den zu rühmenden, der von den Leuten wie ein ‚König' auszurufen ist, den zur Freude gereichenden«.

Den Accus. scheint *kârin* (wie *kâmin* u. a.) zu regieren in 8, 66, 1 *huvé bhâraṃ ná kâríṇaṃ* »ich rufe ihn aus wie den, der den Preis davonträgt«. Man könnte durch obige Stellen fast in Versuchung geführt werden, *bhagam* für *bharam* zu conjicieren. Doch giebt auch der S.V. bei zweimaliger Aufführung des Verses die Lesart *bharam.*

9. Die Bedeutung b) = »Kampfspiel, Kampf« hat *kâra* noch in der Nachbarschaft von *jiti, ji.* RV. 10, 53, 11 *sišâsánir vanate kârá íj jítim* | Nach 8, 21, 12 ist auch hier gegen P.P. *(kâraḥ) kâra* als Locativ zu fassen. »Er (der *yajamâna*) möge, wenn er zu gewinnen wünscht, den Sieg beim Wettspiel erlangen.« 8, 21, 12 *jáyema kâré puruhûta kâríṇo 'bhí tišṭhema dûḍhyàḥ* »wir mögen beim Kampfspiel preisgekrönt (oder: die wettkämpfenden be-) siegen; wir mögen die Feinde bemeistern«. Hier weist deutlich der erste Pâda auf den Sport, der zweite auf den Krieg.

10. Das gewonnene Resultat stösst auch die bisherigen Erklärungen von *kṛtnú* und *kṛ́tvya* um. *kṛtnú* ist nicht einfach »thätig, tüchtig«, sondern: »Preis gewinnend, siegreich«, vom Spieler 1, 92, 10; *kršvã kṛtno ákṛtaṃ yát te ásti* 6, 18, 15: »mache (= gewinne), du Gewinner, was du bis jetzt noch nicht gewonnen hast«. Vgl. besonders noch *bhare kṛtnum* 8, 16, 3 mit *bhare kṛtam* 9, 97, 58. 10, 102, 2; die Verbindung *kṛtnáve dhánam* 2, 13, 10; *kṛtnúr viçvajít* »ein Gewinner, der alle (Preise) ersiegt« 8, 79, 1.

*kṛ́tvya* ist = »was Gewinn, Preis einbringt, — enthält, Preis- (Preispferd, Preistrank, Preistage u. s. f.)«, besonders vom Rennpferd; *kṛ́tvyâḥ ánu dyũn* »während der Tage, wo Preisspiele stattfinden« 1, 121, 7.

## § 9.
## *aptúr.*

Dem Worte *aptúr* giebt Roth, und ihm folgend Grassmann, die Bedeutungen »geschäftig«, »eifrig«, »emsig«, Ludwig »Wassererbeuter«, »Erbeuter der Wasser«, »Wasser erbeutend«, »die Wasser überwindend«, »Wasserbeschleuniger« (2, 21, 5 = Nr. 494). Das dazu gehörige Substantivum *aptũrya* giebt er in Nr. 515, 9 wieder mit »Kampf um die Wasser«, in 747, 8 dagegen mit »Thaten-

schnelle«. Bergaigne, Journal Asiatique 1884 T. 3, 226 f. übersetzt *aptúr* mit »traversant les eaux«, *aptúrya* mit »la traversée des eaux«, Hillebrandt, Vedachrestomathie s. v. glaubt, dass Ludwigs Übersetzung der Wahrheit am nächsten kommt und die ursprüngliche Bedeutung des Wortes enthält. Er selbst giebt ihm die Bedeutung »siegreich«.

Um zu entscheiden, was das Richtige ist, ist es nötig, alle Worte auf *-túr,* die sich im Veda finden, heranzuziehen. Da √*âp* nie geschwächten Vocal zeigt, so ist eine Vergleichung mit *yantúr* und *sthâtúr* ausgeschlossen; das erste Glied muss also ein Substantiv sein und da nur ein Wort *ap* »Wasser« wirklich vorhanden ist, so ist es von vornherein wahrscheinlich, dass wir dieses Wort in dem Compositum zu suchen haben. Die Composita mit *túr* sind: *âjitúr, ṛtsutúr, mithastúr, rajastúr, rathatúr, radhratúr, viçvatúr, vṛtratúr, supratúr.* Von diesen Worten ist in seiner Bedeutung ganz sicher *vṛtratúr.* Es bedeutet überall: »den Vṛtra oder die Feinde überholend« = sie bewältigend, bezwingend. Hierin sind alle Ausleger seit Sâyaṇa einig und ich sehe keine Möglichkeit, das Wort anders zu erklären. Ebenso ist man einig über *viçvatúr* »alles überholend« = »alles übertreffend«, *ṛtsutúr* und *âjitúr* »in der Schlacht siegreich«, *supratúr* »sehr siegreich«, *mithastúr* »einander bewältigend«. In allen diesen Worten bedeutet *túr* also »bewältigend«, »übertreffend«. Es wird daher auch in den übrigen Compositen nichts anderes bedeuten. *rajastúr* ist also nicht »durch den Dunstkreis kommend«, »die Lüfte durcheilend« (Roth) oder »den Luftraum durchdringend« (Grassmann), noch auch »staubaufwirbelnd« oder »aufwirbelnd den Staub« (Ludwig in 1, 64, 12. 6, 66, 7), sondern »die Räume überwindend« (Ludwig in 9, 108, 7; ähnlich 6, 2, 2. 9, 48, 4) d. h. »durch den ganzen Luftkreis eilend« = »imstande, den ganzen Luftkreis zu durcheilen«. *rajastúr* entspricht also unserem deutschen Ausdruck »einen Weg bewältigen« = regionem superare. Man vergleiche besonders 6, 66, 7 *yâmo ... rajastúr ví ródasî pathyâ yâti sâdhan* mit 7, 69, 1 *â vâṃ rátho ródasî badbadhânó ... yâtu. rathatúr* kann also auch nicht heissen »den Wagen befördernd, ihn beeilend« (Roth, Grassmann), noch »wagenbeschleunigend« (Ludwig in 1, 88, 2), noch »eilend mit den Wagen« (Ludwig in 10, 77, 8), sondern »Wagenbesieger« (Ludwig in 4, 38, 3) d. h. »schneller als ein Rennwagen«.

Danach ist oben p. 103 meine Übersetzung zu verbessern. Dadhikrâvan ist keine Gottheit, sondern ein ganz gewöhnliches Pferd, nicht ein Streitross des Trasadasyu, wie Ludwig 4, 79 meint, sondern ein ausgezeichnetes Rennpferd, das oft den Sieg im Wettrennen davongetragen hat. Die vedischen Inder waren leidenschaftliche Liebhaber des Wettrennens, mehr als dies in den jetzigen Übersetzungen und bei Zimmer, Altind. Leben p. 291 f. hervortritt, da eine ganze Reihe von Ausdrücken nicht scharf genug gefasst oder direkt falsch gedeutet worden sind; vgl. § 8. Ganze Strophen, ja Lieder, werden jetzt auf Schlachten gedeutet, die lediglich auf das Wettrennen sich beziehen. Es wurde nicht bloss wettgefahren, sondern, wie bei den Griechen, liefen auch die Pferde allein mit. Das geht aus den Liedern auf Dadhikrâvan klar hervor. Nur so ist zu verstehen 4, 38, 6 *utá smâsu prathamáḥ sarišyán ni veveti çréṇibhi ráthânâm* »indem er als der erste unter ihnen zu laufen wünscht, eilt er dahin zusammen mit den Reihen der Wagen«. *âsu* bezieht sich auf *çréṇibhiḥ*. Dadhikrâvan will den Rennwagen zuvorkommen. Dasselbe besagt 7, 44, 4 *Dadhikrâvâ prathamó vâjy árvâgre ráthânâṃ bhavati prajânán* »als der erste ist der Renner (*vâjy árvâ* = »the racer«) Dadhikrâvan an der Spitze der Wagen, (seinen Weg) kennend«. Dadhikrâvan war für die gentlemen of the turf zur Zeit des Trasadasyu was in unsern Tagen seiner Zeit der noch unerreichte englische Hengst Eclipse war. Er wurde das Vorbild und Muster für alle Rennpferde und die Lieder 3, 20. 7, 41 sind gedichtet vor Beginn des Wettrennens, wie 10, 102 nach dem Siege des Mudgala und der Mudgalânî.[1] *rathatúr* ist also = »die Rennwagen überholend«. So auch 1, 88, 2 und 10, 77, 8 bedeutet es als Beiwort der Maruts »schneller als ein Rennwagen«. Es bleibt noch *radhratúr* 6, 18, 4. Die Bedeutung von *radhrá* ist noch ganz unsicher. Roth übersetzt es mit »willig«, »gehorsam«, Grassmann mit »erliegend«,

[1] Dieses schöne und alte Lied ist von den Übersetzern gründlichst missverstanden worden. Mudgala und Mudgalânî beteiligen sich an einem Wettrennen, wobei Büffel an die Wagen gespannt waren (cfr. AV. 20, 127, 2). Ihr Hauptconcurrent war der Wagenlenker Keçin, der seine Büffel durch lauten Zuruf antrieb (Strophe 6). Mudgala trug den Sieg davon, weil der eine Stier des Gegners, der vorher zuviel Wasser getrunken hatte (Strophe 4), mitten im Rennen stehen blieb, um das Wasser zu lassen (Strophe 5), und der andere stürzte (Strophe 9).

»ermattet«, »matt«, worauf Prellwitz B.B. 13, 145 sich verlassen hat, Ludwig mit »sich gefällig erweisend«, »gefällig«, »diensteifrig«, »thätig«, im Commentar (5, 53) aber mit »den man sich leicht unterwirft«, »fügsam«, Hillebrandt mit »reich«, »glücklich«, Bergaigne im Anschluss an Grassmann mit »abattu«, *áradhra* mit »infatigable«. Die entscheidende Stelle ist 6, 62, 3. Dort heisst es von den Açvins:

*tã ha tyád vartír yád áradhram ugrâ*
*itthã dhíya ûhathuḥ çáçvad áçvaiḥ* ||

*áradhra* ist also hier Beiwort des Pfades der Açvins. Dieser Pfad aber heisst 1, 92, 16 *gómat... hiraṇyavat;* 2, 41, 7 *gómat.. áçvâvat .. nṛpãyyam;* 8, 22, 17 *áçvâvat... gómat... hiraṇyavat;* 7, 40, 5. 67, 10 *irâvat;* 8, 9, 18. 26, 15 *nṛpãyyam* und 8, 26, 14 *uruvyácastamam... nṛpãyyam.* Daraus ergiebt sich sofort, dass die von Roth, Ludwig und Hillebrandt angenommenen Bedeutungen von *radhrá* unmöglich sind, ja dass *radhrá* gerade das Gegenteil von dem bedeuten muss, was Hillebrandt in ihm sucht. Erwägt man, dass Indra *radhracódana* heisst und 6, 45, 19 *kíricódana, kíri* aber, wie Ludwig wesentlich richtig gesehen hat (cfr. oben p. 95 Anm. 1), »gering« bedeutet, so wird auch *radhrá* nichts anderes bedeuten. Es bedeutet, wie Bergaigne annimmt, zunächst »der, dem es schlecht geht«, »arm«, »elend«, »unglücklich«. Man vergleiche 2, 34, 15 *yáyâ radhráṃ pâráyathãty áṃhas.. sã va utír ã ...jigâtu* und 7, 56, 20 *imé radhráṃ cin Maúto junanti.* Es liegt nun am nächsten, *radhratúr* zu *radhracódana* zu stellen. *túr* hat niemals den Sinn von »befördern«, auch nicht am Ende von Compositen, wie wir geschen haben, und ebenso ist für *radhracódana* die Bedeutung »den elenden befördernd« = ihm helfend, den vedischen Anschauungen nicht entsprechend. Der vedische Inder bittet die Ušas und Sarasvatî, ihm Gut von den Reichen herbeizuführen (*códa rãdho maghónâm* 1, 48, 2. 7, 96, 2) oder dem Sänger Gut zu verschaffen (*codáya rãdho gṛṇaté maghoni* 7, 77, 4). Agni soll Indra und andere Götter zum Geben veranlassen (*dãnâya codaya* 10, 141, 5. 6), Soma das Herz des Indra oder Indra selbst zum Geben veranlassen 9, 8, 3. 75, 5) u. s. w. (Grassmann s. v. *cud*). Besonders aber liegt dem vedischen Inder viel daran, dass das Herz der Geizhälse erweicht werde und diese Schaden treffe. So wird

6, 53, 3 Pûšan gebeten: *áditsantaṃ cid âghṛṇe Pûšan dânâya codaya | paṇéç cid ví mradâ mánaḥ* || und 8, 64, 2 Indra: *padâ paṇîñr arâdhváso ní bâdhasva;* cfr. 1, 84, 8. 10, 60, 6. Die Freigebigkeit gegen den Priester wurde schon in vedischer Zeit genau so eingeschärft wie später und der vedische Sänger rechnete auf seine dakšiṇâ nicht weniger sicher als der klassische Dichter; cfr. Ludwig 3, 268 ff. und oben p. 1 ff. Der Geizhals ist in den Augen der indischen Priester stets der grösste Lump gewesen und wie im klassischen Sanskrit *kṛpaṇa* erst »elend« (auch im verächtlichen Sinne) bedeutet, dann »geizig«, »Geizhals«, wie lateinisch *miser* dem Engländer zum Geizhals geworden ist, so bedeuten auch vedisch *kíri, radhrá* erst »Lump«, dann »moralischer Lump« = »Geizhals«.[1] *radhrásya coditâ, radhracodá, radhracódana, kîricódana* bedeuten also »Antreiber des Geizhalses« d. h. der den Geizhals veranlasst zu geben. Man vergleiche 2, 30, 6 *radhrásya stho yájamânasya codaú* (cfr. 10, 49, 1); 6, 44, 10 *nákir âpír dadṛçe martyatrâ | kím aṅgá radhracódanaṃ tvâhuḥ* | Ferner 8, 80, 3. 10, 24, 3. In 2, 12, 6 hängen die Genetive *kṛçásya, brahmáṇo nâdhamânasya kîréḥ, yuktágrâvṇo, sutásomasya* sämtlich von *avitâ* ab, nicht von *coditâ*, zu dem allein *radhrásya* gehört. Die Parallelstellen sind 8, 80, 3 *kím aṅgá radhracódanaḥ sunvânásyâvitéd asi | kuvít sv Índra ṇaḥ çákaḥ* || und 10, 24, 3 *yás pátir vãryâṇâm ási radhrásya coditâ | Índra stotṛṇãm avitâ* || cfr. 1, 51, 8. 8, 13, 26. 36, 1. *áradhra* heisst also »nicht arm«, »nicht geizig« = »reich«, »freigebig«. In der ersten Bedeutung ist es Beiwort des Pfades der Açvins 6, 62, 3, in der zweiten Beiwort des Indra 6, 18, 4. So bedeutet also *radhratúr* »der, welcher den Geizhals überwältigt« d. h. der bewirkt, dass der Geizhals giebt. Es stehen 6, 18, 4 wirksam neben einander: *áradhrasya radhratúraḥ.* Indra ist selbst freigebig und bewirkt, dass andere freigebig werden. *radhrá* bedeutet also 1. elend, arm, Lump (lateinisch miser): 2, 34, 15. 7, 56, 20; 2. der Lump κατ' ἐξοχήν in den Augen des vedischen Priesters: Geizhals (englisch miser): 2, 12, 6. 30, 6. 10, 24, 3 und in den Compositen *radhracódana, radhracodá, radhratúr. áradhra* heisst 1. reich 6, 62, 3; 2. freigebig 6, 18, 4. Das Synonymum *kîri* erfordert eine eigene Untersuchung.

[1] So deutet Bergaigne auch *arí*. J. A. 1884 T. 4 p. 185. Aber cfr. ZDMG. 40, 124 ff.

Da *túr* in sämtlichen Compositen somit die Bedeutung »bewältigen«, »übertreffen« u. dgl. hat, so muss dieselbe auch in *aptúr* liegen. Es wird also heissen: »die Wasser überwältigend«, »die Wasser bezwingend«. Diese ursprüngliche Bedeutung liegt noch klar vor in dem Substantivum *aptúrya.* Es ist nicht anders zu erklären als oben p. 24 ff. *súryasya sáti, svàršâti, svàrmîḷha,* wie schon die dort beigebrachten Stellen zeigen. Es wird später allgemeiner Ausdruck für »Kampf«, »siegreicher Kampf«, »Sieg«, wie ja auch *vṛtratúrya, kšétrasâti, góšâti* und soweit hat Hillebrandt (Vedachrestomathie p. 70 Anm. 1) die Wahrheit geahnt.

Die charakteristische Eigenheit der Wasser aber ist im Veda ihre Schnelligkeit. Sie sind *animišáṃ cárantîḥ* (1, 24, 6); Tag für Tag geht ihr Strom und niemand weiss, wann er begonnen (2, 30, 1); sie laufen schnell wie Rennwagen (3, 36, 6) und Rosse beim Wettrennen (4, 3, 12); die Maruts sind so schnell wie Wasser, die in die Tiefe fliessen (10, 78, 5); um Savitars Macht hervorzuheben, wird gesagt, dass auf sein Geheiss selbst die Wasser ruhen (2, 38, 2. 3, 56, 4). Die Wasser heissen *yahvîḥ, yahvátîḥ, ániviçamânâḥ, raghvîḥ.* So kommt *aptúr* zu der spezielleren Bedeutung »die Wasser an Schnelligkeit übertreffend« = »schneller als die Wasser« = »überaus schnell« und diese Bedeutung hat es überall im Veda. So als Beiwort des Indra 2, 21, 5 (Gen. sing.); 3, 51, 2, wo daneben steht *túrṇi,* was es wahrscheinlich macht, dass hier nicht mehr die älteste Bedeutung »die Wasser erbeutend« vorliegt; cfr. *âçú* als Beiwort Indras. Dann als Beiwort der Viçve Devâs 1, 3, 8, wo ebenfalls *túrṇayaḥ* daneben steht, des Agni 3, 27, 11, des Soma 9, 61, 13. 63, 5. 21. 108, 7 (wo doch wohl *sómam* zu lesen ist), der Falken 1, 118, 4. Diese Stelle ist allgemein missverstanden worden. *aptúraḥ* kann nur auf *çyenâḥ, divyâsaḥ* nur auf *gṛ́dhrâḥ* bezogen werden; das verlangt der Sprachgebrauch. Es liegt auch hier wieder ein unausgeführter Vergleich vor, der aus 2, 39, 1 klar wird: *gṛ́dhreva vṛkšáṃ nidhimántam áccha,* wo gleichfalls von den Açvins die Rede ist. Es ist also zu übersetzen: »Herbei mögen euch die Falken fahren, o ihr Açvins, die an den Wagen geschirrten, die schnellfliegenden (*âçávaḥ patatrigâḥ* ist ἓν διὰ δυοῖν), die (euch), o Nâsatyâ, schnell zum Opfermahl fahren, wie am Himmel fliegende Geier (schnell zu ihrem Neste fliegen).« Falken und Geier sind am Himmel, Opfermahl und Nest auf der Erde.

## § 10.

## *cárkṛše.*

Das richtige Etymon von *kṛšṭi, caršaṇi* ist bisher unerkannt geblieben. Roth und Grassmann trennen die beiden begrifflich eng zusammengehörigen Worte und leiten *caršaṇi* von *car, kṛšṭi* von 2. *karš* ab, so dass *kṛšṭi* ursprünglich »Niederlassung der Ackerbauer«, dann überhaupt jedes Volk bedeuten würde. Diese Ableitung erscheint doch zu künstlich. Das Etymon beider steckt in *carkṛše,* das nicht in *car-kṛ-še* (zu 2. *kar*) zu zerlegen ist, sondern in *car-kṛš-e,* 1. und 3. Sing. med. Diese neue Wurzel *karš* hat die Bedeutung des damit zusammenhängenden *car* und des lat. versari, »sich herumtreiben, weilen, irgendwo sein« ṚV. 10, 22, 1:

*kúha çrutá Índraḥ kásminn adyá*
*jáne mitró ná çrûyate |*
*ṭšiṇâṃ vâ yáḥ kšáye*
*gúhâ vâ cárkṛše girã ||*

Die Antwort giebt die nächste Strophe:

*ihá çrutá Índro asmé adyá*
*stáve vajry ṭcîšamaḥ |*
*mitró ná yó jánešv ã*
*yáçaç cakré ásâmy ã ||*

1. »Wo hört man heute von Indra, bei welchem Mann spricht man von ihm wie von einem Freund, er, der sich entweder im Hause der Seher oder vor dem Liede verborgen aufhält?«[1] 2. »Hier hört man von Indra, bei uns wird der ..... Donnerer gepriesen, er, der wie ein Freund unter den Menschen ungeteilte Ehre geniesst.« *guhâ* regiert hier den Instr. *girâ,* wie in 3, 1, 9 den Instr. *sakhibhiḥ* (vgl. unten zu der Stelle). 1 c—d sagt ganz trivial, dass Indra entweder auf den Ruf der Ṛši erscheint oder fern bleibt.

In 10, 74, 1 ist unser *karš* periphrastisch mit einem Participium verbunden wie sonst *car* (z. B. *carati vicinvan* AV. 10, 8, 12):

*vásûnâṃ vâ*[2] *carkṛša ṭyakšan*
*dhiyã vâ yajñaír vâ ródasyoḥ |*

---

[1] Sây.: *atyartham ákṛšyate.*

[2] Dieses *vâ* correspondiert mit den beiden *vâ* in c und d; es hat hier mehr den Sinn von »respective«.

*árvanto vâ yé rayimántaḥ sâtaú*
*vanúṃ vâ yé suçrúṇaṃ suçrúto dhúḷ* ||

»Ich bin dabei, die Edlen in Himmel und Erde mit Lied oder Opfer zu ehren, oder die Rennpferde, welche bei einem Wettspiel (wörtlich: Preisgewinnen) gekrönt[1] worden sind, oder die, welche den berühmten Gewinn,[2] sich Ruhm erwerbend,[3] gemacht haben.«

Zweck und Veranlassung des ganzen Liedes lassen die erste und letzte Strophe ahnen. Es handelt sich wieder um den Sport, in welchem der Yajamâna gewinnen soll. Zu diesem Zwecke werden in Str. 1 alle guten Wesen (a—b), alle jemals preisgekrönten Rennpferde (c) und alle berühmten Turfmen (d), gegen Schluss des Liedes Indra um Hilfe angerufen. Man beachte auch Ludwigs Bemerkung zu Str. 2.

Die Schlussstrophe des Liedes 10, 74 fasse ich gleichfalls anders als die früheren Übersetzer:

*yád vâvâna purutámaṃ purâšâḷ*
*ā́ vṛtrahéndro nāmâny aprâḷ* |
*áceti prâsáhas pátis túvišmân*
*yád îm uçmási kártave kárat tát* ||

»Wenn er (der Yajamâna), der schon früher gesiegt hat, aufs neue gewonnen haben wird, so hat der Vṛtratöter Indra seine Namen (d. h. seinen Ruhm) voll gemacht. Erschienen ist[4] der Herr des Sieges, der starke; was wir wünschen, dass er thue, das thue er!« Der *prâsáhas pátiḥ* »der Herr des Sieges« ist Indra, wie das Ait. Br. 3, 22 bestätigt: *indro vai prâsahas patis tuvišmân.* Im Ait. Br. erscheint die Prâsahâ (im ṚV. ist das Thema *prâsah-*) als Gemahlin des Indra, wie die Çacî und andere. Der Fassung von *prâsah* als »Sieg« (so auch Ludwig) kommt ebenfalls das Ait. Br. zu Hilfe. In demselben Kapitel, in welchem 10, 74, 6 citiert ist, wird eine Ceremonie beschrieben, mittels deren man einem aus-

[1] *rayi* in *rayimant* ist hier durchaus = *dhana.*

[2] *vanu* wird durch *vâvâna* in Str. 6 erklärt.

[3] Sây.: *suçrutaḥ: suçravasaḥ prasiddhâḥ.* Die gewöhnliche Bedeutung von *suçrut* »gut hörend« passt hier nicht.

[4] in der Phantasie des Dichters.

ziehenden Heere den Sieg an die Fahnen heften kann,[1] und dabei wird die Prâsahâ angerufen.

Die dritte Stelle endlich, 10, 105, 4:

*sácâyór índraç cárkṛśa ắñ upânasáḥ saparyán | nadáyor vívratayoḥ çũra índraḥ ||*

muss im Zusammenhang mit *nada* erklärt werden. Auch hier scheint das Partic. *saparyán* eng mit *carkṛśe* verbunden zu sein.

## § 11.

### *opaçá, kurĩra, kúmba — upastír, upastáraṇa — ákšu.*

Dass die drei erstgenannten Worte synonym sind, lehrt AV. 6, 138, 1—3. Für alle drei ist die doppelte Bedeutung anzusetzen, die im PW. nur für *opaçá* anerkannt wird. Auch ist die im kürzeren PW. für *opaçá* unter 2) angegebene Bedeutung an die Spitze zu setzen, 1) aber zu modifizieren. *opaçá* ist etwas Hervorragendes am Kopf: 1. Horn der Tiere; 2. ein hornähnlicher Kopfzierat.

1. Horn. Auf die richtige Bedeutung sind schon die indischen Scholiasten gekommen. Nach Tâṇḍ. Br. 13, 4, 3 sind die Rinder *dvyopaçâḥ = dviçṛṅgâḥ* »zweihörnig« (Comm.); ib. 4, 1, 1 »die Rinder hielten ein langes Opfer ab; nach zehn Monaten wuchsen ihnen Hörner. ‚Wir haben's gewonnen,' sprachen sie, ‚lasst uns Schluss machen, *opaçâḥ*[2] sind uns gewachsen.' Da machten sie Schluss.« Schol. *opaçâḥ: çṛṅgâṇi.* Hier zugleich mit Anspielung auf Bedeutung 2. Auch in ṚV. 1, 173, 6 wird *opaça* von Sây. durch *çṛṅga* erklärt, obwohl dort die andere Bedeutung vorliegt. Die öfters wiederholte Ableitung von *upa-çî* ist ein misslungener Versuch, die überlieferte Bedeutung etymologisch zu begründen.

Dieselbe Bedeutung nehme ich auch für *kurîra,* zunächst in *kurîriṇ* an. AV. 5, 31, 2: *yắṃ te cakrúḥ kṛkavãkâv ajé vâ yắṃ kurîriṇi* »welchen (Zauber) sie in deinem Hahn oder in dem gehörnten Bock gemacht haben«. Vgl. in V. 3 *ékaçaphe paçûnãm ubhayãdati.* Mit Absicht sind in V. 2 gerade der Hahn und der

[1] Dieselbe erinnert an den ähnlichen Siegeszauber im Avesta, Yasht 14, 42 f. Vgl. Verf., Drei Yasht p. 79 f.

[2] *o* in *opaça* wird hier behandelt wie in den Pâṇ. 6, 1, 95 angeführten Fällen.

Bock zusammengestellt, denn beide haben einen *kurîra,* der Bock in eigentlicher, der Hahn in figürlicher Bedeutung.

Für *opaçin, kurîrin* in AV. 6, 138, 2 f. nimmt Roth die andere Bedeutung an; er meint, *opaçin* sei dort s. v. a. »Locken tragend wie die Weiber«. Aber *opaça* 2) ist keineswegs eine spezifisch weibliche und weibische Tracht, im Gegenteil die mannhaftesten Götter wie Indra, Soma tragen diesen Zierat. AV. 6, 138 enthält den Racheschwur einer verschmähten Geliebten wider ihren ungetreuen Galan, der seine Liebe einer andern Frau — ihr Name ist in V. 4. 5 für *amušyâḥ* zu substituieren — geschenkt hat.

V. 1. *tváṃ vîrúdhâṃ çréšṭhatamâ*
*abhiçrutãsy ošadhe* |
*imáṃ me adyá púrušaṃ*
*klîbám opaçínaṃ kṛdhi* ||
2. *klîbáṃ kṛdhy opaçínam*
*átho kurîríṇaṃ kṛdhi* | —
3. *klĩba klîbáṃ tvâkaraṃ*
*vádhre vádhriṃ tvâkaram árasârasáṃ tvâkaraṃ* |
*kurĩram asya çîršáṇi*
*kúmbaṃ câdhinídadhmasi* ||

sind zu übersetzen: 1. Du bist als das allerbeste unter den Pflanzen bekannt, o Kraut, mache mir heute diesen Mann zu einem hörnertragenden Hämmling. 2. Mache ihn zu einem hörnertragenden Hämmling und mache ihn zu einem Hahnrei. 3. Hämmling, zu einem Hämmling habe ich dich gemacht; Verschnittener, zu einem Verschnittenen habe ich dich gemacht; Kraftloser, zu einem Kraftlosen habe ich dich gemacht. Hörner und ein Geweih setzen wir ihm auf den Kopf!

Wir haben hier schon im alten Indien den Hahnrei[1] und das Hörneraufsetzen, über dessen Ursprung die Germanisten in Verlegenheit sind. In der Sache decken sich allerdings die Bilder nicht ganz. In Indien sind die Hörner das Sinnbild des unvermögenden, in Europa des betrogenen Ehegatten. Aber auch bei uns hat Hahnrei oft den Nebensinn des durch eigene Schuld betrogenen Ehegatten; vgl. Simplic. 2, 141: »indem ich . . die allerholdselig-

[1] Man beachte die obige Zusammenstellung des Hahnes und gehörnten Bockes in einem anderen Zusammenhang.

ste Jungfern mit eisgrauen eifersichtigen Hahnreien verkuppele und beunseelige«.

Einfach Horn scheint mir *kurîra* auch in Vaitân. 11, 22 (= Gop. Br. 1, 3, 21) zu bedeuten. Es ist dort identisch mit dem weiter unten erwähnten *mṛgaçṛṅga*. 11, 25 erläutert die Zweckmässigkeit der in 22 gegebenen Vorschrift. 11, 21: *kṛšṇâjinaṃ vasîta* (22) *kurîraṃ dhârayet* (23) *mušṭî kuryât* (24) *aṅgušṭhaprabhṛtayas tisra ucchrayet* (25) *mṛgaçṛṅgaṃ gṛhṇiyât tena kašeta* »(Der die *dikšaṇîyâ* Bestehende) soll sich mit einem schwarzen Antilopenfell bekleiden; er soll das Horn[1] tragen; er soll (beständig) die Faust ballen und nur die drei Finger vom Daumen an öffnen[2] und das Antilopenhorn fassen und sich damit kratzen«. In 13, 9 heisst es, dass später ihm der Adhvaryu dieses Horn heimlich wegnimmt *(nir-muš)*.

Endlich deute ich so auch *gó-opaça* RV. 6, 53, 9 als Beiwort der *aštrâ* (Ochsenstachel), der ein Kuhhorn (als Spitze) hat.

*kumba* »Horn« ist s. v. a. »Spitze« (wie *çṛṅga*) in dem Citat des Comm. zu TS. p. 122: *udîcînakumbâṃ çamyâṃ* »ein Holz, dessen Spitze nach Norden gerichtet ist«.

2. Horn als Kopfzierat, sei es ein wirkliches Horn, sei es ein hornförmiges Diadem, das auf dem Haupt getragen wird, wie die Mondsichel, welche Çiva als Diadem auf dem Haupt trägt, in Mbh. 3, 88, 8 *višâṇa* »Horn« genannt wird. In letzterem Falle wäre *opaça* s. v. a. das spätere *mukuṭa* oder *kirîṭa* nach der im PW. s. v. *mukuṭa* aus Vyutpatti gegebenen Definition. Diese Bedeutung für die abgeleitete zu halten, bestimmt mich namentlich das Verhältnis von *çṛṅga* — *çṛṅgâra*.

Was dieser Schmuck auf dem Kopf, das ist unter den Füssen der Teppich. Beide werden darum öfters entgegengesetzt; ohne diese beiden ist das Bild eines reichen Inders, den wir uns vornehmlich in seiner hockenden Stellung denken müssen, nicht vollständig. So ward dem vedischen Dichter das Bild nahe gelegt, dass Götter, die nach einer geläufigen vedischen Hyperbel die ganze Welt erfüllen (wie Indra RV. 8, 64, 4 oder Soma 9, 97, 38. 86, 14)

[1] der Antilope.

[2] wenn es ihn juckt. — Einer ähnlichen Sitte huldigte wohl die buddhistische Sekte der *mṛgaçṛṅgavratinaḥ* Vyutp. 91.

den Himmel als Diadem tragen und die Erde als ihren Teppich benützen. Über 1, 173, 6 siehe den folgenden Aufsatz.

8, 14, 5 *yajñá Índram avardhayad yád bhûmiṃ vyávartayat | cakrâṇá opaçáṃ diví* »die Opfergabe hat den Indra so gross gemacht, dass er die Erde (wie einen Teppich) aufrollte, im Himmel sich ein Diadem machend«. *vi-vart* Caus. ist nicht »umdrehen«, sondern »aufrollen«, der Gegensatz von *sam-vart* »zusammenrollen« (8, 6, 5), ebenso in 6, 8, 3. 7, 80, 1, wo das Tagwerden als ein Aufrollen der in der Nacht zusammengerollten Welt aufgefasst wird.

Die gebräuchlichen Ausdrücke für Teppich sind *upastir, upastaraṇa*. So auch RV. 5, 85, 1: *ví yó jaghâna çamitéva cármopastíre pṛthivîṃ sûryâya* »welcher (Varuṇa) die Erde auseinanderklappte *(vi-han,* Gegensatz *sam-han),* wie ein Schlächter die Haut, zum Teppich für die Sonne«.

In den Somaliedern wird *upastir, upastaraṇa* doppelsinnig gebraucht, einmal im Gegensatz zu *opaça* als Teppich, andererseits mit Anspielung auf die ritual-technische Bedeutung von *upastaraṇa*. Bei wiederholten Aufgüssen von *ghṛta* etc. heisst nämlich der erste, unterste Aufguss gleichsam die Unterlage oder der Teppich der nachfolgenden Aufgüsse *upastaraṇa,* vgl. Çâṅkh. Gs. 1, 13, 16. Auch der Soma erhält bei seiner Zubereitung einen zweifachen Zusatz resp. Aufguss, zuerst von Wasser, sodann von Milch. Für diese Reihenfolge[1] der Aufgüsse mögen zwei Stellen statt vieler genügen.

8, 1, 17: *sótâ hí sómam ádribhir*
*ém enam apsú dhâvata |*
*gavyâ vástreva vâsáyanta índ náro*
*nír dhukšan vakšáṇâbhyaḥ ||*

»Presst den Soma mit den Steinen, wascht ihn im Wasser; in milchene Gewänder ihn kleidend sollen die Männer ihn aus den Stengeln[2] herausmelken.«

9, 62, 5: *çubhrám ándho devávâtam*
*apsú dhûtó nṛ́bhiḥ sutáḥ |*
*svádanti gávaḥ páyobhiḥ ||*

»Das lichte Kraut wird von den Göttern begehrt; im Wasser wird

[1] Die Reihenfolge wird oft absichtlich vertauscht.

[2] Über *vakšaṇá* vgl. den nachfolgenden Aufsatz Pischels.

es gewaschen, von den Männern gepresst. Kühe machen ihn durch ihre Milch schmackhaft.«

Dadurch ist dem Dichter Gelegenheit gegeben, seine Kunstfertigkeit in doppelsinnigen Wortspielen zu zeigen, sofern bald das als Erde[1] gedachte untere Pressbrett *(camû)* oder die Seihe *(pavitram)* als der Teppich Soma's und das als Himmel gedachte obere Pressbrett als sein Diadem, ebensogut aber auch der erste Aufguss von Wasser als seine Unterlage *(upastaraṇa)* umgedeutet werden konnte. Eine Reminiscenz an die letztere Vorstellung enthält das Âçv. Gs. 1, 24, 13, wo das vor dem Essen gebrauchte Mundspülwasser *amṛtopastaraṇam* »die Unterlage[2] des Amṛta- (= Soma-) Trunkes« heisst; ebenso Gop. Br. 1, 1, 39.

Es kommen folgende Stellen in Betracht:

9, 62, 28: *prá te divó ná vṛṣṭáyo dhārâ yanty asaçcátaḥ | abhi çukrām upastiram* »es laufen deine Ströme wie des Himmels Regengüsse ohne Unterlass auf die klare Unterlage«. Hier wohl die Seihe gemeint.

9, 71, 1: *hárir opaçám kṛṇute nábhas páya*
*upastíre camvòr bráhma nirṇíje.*

9, 69, 5: *ámṛktena rúçatâ vāsasâ hárir*
*ámartyo nirṇijānáḥ pári vyata |*
*divás pṛṣṭhám barháṇâ nirṇíje kṛta*
*upastáraṇaṇ camvòr nabhasmáyam ||*

Klar ist zunächst nur 69, 5 a—b: »Der unsterbliche Goldige kleidet sich, sich waschend,[3] in ein neues[4] weisses Kleid (nämlich die Milch).« Auf den Parallelismus beider Stellen hat schon Ludwig aufmerksam gemacht; eine ergänzt und erklärt die andere.

In 9, 69, 5 ist der allgemeinere Ausdruck *nirṇije kṛta* »er macht den Rücken des Himmels zu seinem Putz« im Sinn des speziellen *opaçaṇ kṛṇute* »macht ihn zu seinem Kopfputz« zu denken. Das

[1] Diese Spielerei besonders bei *dhiṣaṇâ*.

[2] Im Gegensatz dazu heisst das nach dem Essen gebrauchte Spülwasser *apidhâna* »Überdecke« Âçv. Gs. 1, 24, 28. *apidhâna* steht also hier in ähnlichem Sinne wie unten für *opaça* vermutet wird; vgl. AV. 11, 3, 11, wo die Erde mit einem Topf, der Himmel mit dem Deckel *(apidhâna)* verglichen wird.

[3] nämlich in dem Wasser, das über ihn gegossen wird. Auch hier wieder die beiden Aufgüsse.

[4] wörtlich: »unversehrt«.

Bild wie in 8, 14, 5. *upastire, upastaraṇa* dagegen haben hier die zweite Bedeutung: erster, unterster Aufguss; und *opaça,* das nach den andern Stellen das Gegenstück zum Teppich ist, dient hier nach der fast schablonenhaften Bedeutungsanalogie des Veda dazu, das Gegenstück zum ersten, den zweiten oder oberen Aufguss (= Milch) zu bezeichnen, der sonach mit einem Kopfputz oder Diadem verglichen wäre.

*nábhas páyaḥ* asyndetisch verbunden (wie *vásâno gã apó háriḥ* 9, 42, 1. 2, 36, 1; *ghṛtám páyaḥ* 9, 62, 9. 74, 4; *nábho árṇaḥ* 9, 97, 21[1]) und fast einen Begriff bildend (»Wasser-Milch«), da die Bildersprache des Veda Milch und Wasser überhaupt nicht streng zu scheiden vermag. *nábhas páyaḥ* gehört sowohl zu *opaçám* wie zu *upastíre.* Die Wortstellung ist chiastisch, da *nabhas* im eigentlichen Sinne nach 69, 5 zu *upastíre, páyas* nach seiner Grundbedeutung zu *opaçám* zu ziehen ist. Darnach ist zu übersetzen: 9, 71, 1 »Der Goldene macht sich zu seinem Kopfputz (= zweiten, oberen Aufguss) die Wasser, die Milch zu seinem Teppich (= ersten, unteren Aufguss) in den beiden Presshölzern, das Gebet[2] zu seinem Prachtkleid«. 9, 69, 5 c—d »er macht — den Rücken des Himmels zu seinem Kopfputz, sein Teppich (= unterer Aufguss) in den beiden Brettern besteht aus Wasser«. Im einzelnen bemerke ich noch folgendes: es wird bald *nirṇijaṃ kṛ* gesagt (z. B. 9, 14, 5. 107, 26. 71, 2. 86, 26. 95, 1), bald *nirṇije kṛ* (z. B. noch 9, 70, 1). Soma's *nirṇij* (eigentlich frisch gewaschenes, dann Staats-Kleid) ist bald der Milchaufguss (9, 82, 2. 95, 1), bald das Wasser (9, 71, 3), bald die Rindshaut (9, 70, 7). In demselben Sinn findet sich *vas;* vgl. noch 9, 16, 2. 78, 1. 82, 2. 83, 5. 86, 40. 96, 13. 107, 4. 110, 21.

*nabhas* wird in den Somaliedern entweder vom Regenwasser, in welchem, oder der Wolke, aus welcher nach vedischer Vorstellung der Soma zur Erde träufelt (cfr. oben p. 87) gebraucht: 9, 86, 14 *svàr jajñânó nábhasâbhyàkramît* »im Himmel geboren, ist er mit dem Regen herbeigekommen«;[3] ebenso 9, 74, 4, womit V. 1 und oben p. 86 zu vergleichen ist. Dagegen bezeichnet *nabhas*

[1] Andere Beispiele oben p. 72. 87.

[2] das während der Zubereitung gesprochen wird.

[3] Der im folgenden genannte Vater des Soma, nach dem er Verlangen trägt, ist Indra.

das Wasser, mit welchem die Somapflanze bespült wird in 9, 83, 5: *nabho vasânaḥ = apo vasânaḥ* (9, 78, 1) und 9, 71, 3:

*ádribhiḥ sutáḥ pavate gábhastyor*
*vṛšâyáte nábhasâ vépate matī* |

»Mit den Steinen gepresst klärt er sich zwischen den Händen;[1] er wird wild durch das (darauf gegossene) Wasser, aufgeregt durch das Gebet.« — Der Soma selbst heisst *nabho vareṇyam* in 3, 12, 1.

Es erübrigt noch, die beiden letzten Belegstellen von *opaça* zu besprechen. In AV. 9, 3, 8 wird die am First des Hauses angebrachte Stange mit einem Diadem verglichen:

*ákšum opaçáṃ vítataṃ*
*sahasrâkšáṃ višûváti* |
*ávanaddham abhíhitaṃ*
*bráhmaṇâ ví cṛtâmasi* ||

»Die in der Mitte als Diadem ausgespannte tausendäugige[2] befestigte aufgesetzte Stange lösen wir durch Besprechung.« *akšu* ist weder im alten[3] noch im neuen Wörterbuch befriedigend erklärt worden. In AV. 8, 8, 18 wird es mit *jâla* »Netz« zu einem Dvandva verbunden:

*Índraç câkšujâlâbhyâṃ*
*Çárva sénâm amúṃ hatam* ||

Man achte namentlich auf die Verba. Weiter oben heisst es von dem blossen Fangnetz: *tenâbhidhâya — apâvapat* (V. 5) *tena abhi sarvân nyubja* (»einfangen«, V. 6) *tena — jaghâna — abhidhâya* (V. 7), *abhi dadhâmi* (V. 8); aber von *akšu* und *jâla* schlechtweg *hatam*. Was zum *jâla* notwendig gehört, zeigt V. 5, *jâladaṇḍa*: die Stange. Dies scheint mir die wahre Bedeutung von *akšu* zu sein. »Indra und Çarva[4] erschlaget jenes Heer mit Stange und Netz.«[5]

---

[1] vgl. oben p. 121 Note.

[2] Was diese tausend Augen bedeuten sollen, ist nicht recht klar. Soll der oberste Balken damit als Wächter des Hauses charakterisiert werden? Sonst heissen besonders die *spaçaḥ* »tausendäugig«.

[3] »eine Art Netz«; in den Nachträgen zum kürzern PW.: »Wagenachse«.

[4] Weitere Beispiele für diese Construction findet man bei Grassmann s. v. *ca*, II und zahlreiche in den Gâthâs des Yasna.

[5] Das Netz ist ein Fischernetz; in V. 18 wird dasselbe an einer Stange gehalten, in V. 12 mit vier Stangen regiert. In V. 5 sind dieselben mit den vier Himmelsrichtungen verglichen.

In ṚV. 1, 180, 5 ist *akšu* die Stange des Wagens = Deichsel und entspricht dem *yugâ* der Parallelstelle 1, 184, 3. Beide Stellen erheischen eine eigene Untersuchung.

Ob diese Stange vertikal oder horizontal auf dem Dach aufsass, ist nicht zu erraten. Es ist wohl dasselbe gemeint, was sonst durch *vaṃça* oder in Âp. Gs. 19, 7 durch *stûpa* (Comm.: *pṛṣṭhavaṃça,* cfr. Comm. zu Âp. Çr. 5, 4, 2) oder *vaṃçastûpa* Comm. zu Ap. Gs. 17, 5 ausgedrückt wird. Das würde auf horizontale Lage deuten.

Nicht ganz klar ist die Bedeutung von *opaçá* in ṚV. 10, 85, 8:

*stómâ âsan pratidháyaḥ*
*kurîraṃ chánda opaçáḥ* |

Dass *kurîra* der Name eines Chandas war, dürfen wir Sâyaṇa aufs Wort glauben. Ebenso heisst ein bestimmtes Sâman *opaçâvairûpa* (Ind. St. 3, 211). Die übliche Deutung, dass hier *opaça* der Kopfputz der Sûryâ gewesen, deucht mir unwahrscheinlich, da die vorausgehenden Ausdrücke wie *pratidhi, koça* etc. sämtlich Teile des Wagens bezeichnen. Am nächsten ist auch hier wohl Ludwig der Wahrheit gekommen: »das Kurîramass der Wagenkranz«.

Um schliesslich nochmals auf die beiden Synonyma von *opaça* zurückzukommen, so heisst ein bestimmter Kopfschmuck in Âp. Çr. 10, 9, 5 *kumbakurîra;* in 10, 9, 7 wird derselbe als *jâla* »Geflecht« definiert. Nach dem Commentar wird dieses an einem aus Rohr gemachten Reif festgenäht. Dazu wird im Commentar noch die wertvolle Definition Baudhâyana's citiert: *kumba = bidala* »gespaltenes Rohr«, *kurîra = jâla.* Es scheint also das *kumbakurîra* die Form eines Hornes gehabt zu haben.

## § 12.

## *kũṭa, kûṭá.*

In dem oben citierten Lied AV. 8, 8 findet sich das aus dem späteren Sanskrit bekannte Wort *kũṭa.* Als vedische Bedeutung setzt das PW. an: »das Stirnbein mit seinen Vorsprüngen, Horn«. Erstlich ist es a priori nicht recht wahrscheinlich, dass das Subst. *kũṭa* »Horn«, das entsprechende Adj. *kûṭá* aber direkt »ungehörnt« (PW.) heissen soll. Der Wechsel des Accentes wäre zu vergleichen mit dem in *kãma, kâmá, çóka, çoká* (vgl. Whitney, Ind.

Gr. § 1148, 1 c), vor allem aber mit *kárṇa* »Ohr« und *karṇá* »mit verstümmelten (gestutzten) Ohren«. In Wahrheit bedeutet auch *kûṭá* nach dem Comm. »mit abgebrochnen Hörnern« (*bhagnaçṛṅga* zu Âp. Çr. 7, 12, 1. Lâṭ. 8, 5, 16; *çṛṅgahîna* zu Tâṇḍ. Br. 21, 14, 16).

Dass *kûṭa* unter andern auch die Bedeutung »Horn« gehabt haben mag, soll im Hinblick auf *kûṭá* nicht bestritten werden. Aber fast an keiner der vedischen Belegstellen giebt dieselbe einen annehmbaren Sinn, obwohl sie auch die Autorität der indischen Commentatoren für sich hat. Der Zusammenhang der beiden Lieder RV. 10, 102 und AV. 8, 8 ist bisher nicht hinreichend berücksichtigt worden. Derselbe führt unmittelbar auf die Bedeutungen des späteren Sanskrit: 1. Hammer; 2. Falle. Und mit diesen Bedeutungen kommt man auch an den anderen Stellen besser als mit dem »Horn« aus.

1. *kûṭa* = Hammer, genauer das (metallene oder in älterer Zeit aus Horn gefertigte?) Kopfstück des Hammers.

RV. 10, 102, 4: *kûṭaṃ sma tṛṃhád abhímâtim eti* »der Hammer eilt, das Hindernis[1] zerschmetternd«. Gemeint ist der Hammer des Mudgala, der in Str. 9 *drughaṇam* heisst, und über welchen Sâyaṇa in der Einleitung zu dem Liede berichtet. Derselbe liegt, nachdem er seine Arbeit gethan, inmitten der Rennbahn, *kâšṭhâyâ mádhye drughaṇáṃ çáyânam*. Über die ganze Legende vergleiche Pischel p. 124.

In Çat. Br. 3, 8, 1, 15 wird hinsichtlich der zu schlachtenden Opfertiere verordnet: *tasya na kûṭena praghnanti, mânušaṃ hi tat*. A. Weber (Ind. St. 9, 222) hat zweifellos recht, dass *kûṭena* hier nicht mit Sâyaṇa zu fassen ist »bei den Hörnern packend«, sondern als richtiger Instrumental; also »man schlägt nach ihm nicht mit dem Hammer, denn das ist die Menschensitte«.

In Ait. Br. 6, 24 werden die recitierten Vâlakhilyâ-Verse mit dem *vajra* der *vâc* (heiliges Wort oder Donner), die *ekapadâ* aber mit dem *kûṭa* verglichen. *vajra* und *kûṭa* gehören zu einander, *vajra* ist der Stiel, *kûṭa* der Kopf des Hammers; vgl. *vajrakûṭa* Bhâg. P. 3, 13, 29 und Mbh. 16, 4, 6: *mahad vai kûṭe yuktaṃ musalam* »die in einen Hammer eingefügte Keule«. Comm.: *kûṭe lohamudgare yuktaṃ baddhaṃ musalam*.

[1] *abhimâti* ist hier wohl das in böswilliger Absicht angebrachte Hindernis (»die Tücke«), um die Gegenpartei beim Wettrennen aufzuhalten.

2. *kûṭa* = Falle, Fussangel. Diese Bedeutung ergiebt sich klar aus dem Zusammenhang des ganzen Liedes AV. 8, 8 und insbesondere des V. 16:

*imá uptâ mṛtyupâçâ yân ākramya ná mucyáse*
*amúšyâ hantu sénâyâ idáṃ kûṭaṃ sahasraçáḥ |*

»Hier sind die Todesschlingen gelegt, in welche tretend du nicht mehr loskommst. Von diesem (feindlichen) Heer soll diese Falle zu tausenden töten«.

Ob diese Bedeutung auch in Kauç. S. 16 (Citat im PW.) passt, muss die mit Spannung erwartete Ausgabe lehren.

Andere Ausdrücke für »Falle« sind im ṚV. *paripád* (10, 28, 10) und *druhás padá* (5, 74, 4; vgl. Zimmer, AL. p. 79), *prásiti* und *nidhâ*.

## § 13.

## *vṛjána, vṛj, mâyâ — stṛ.*

### 1. Die Grundbedeutung von *vṛjána*.

Auf dem gewöhnlichen etymologischen Weg wird dieselbe nicht erreicht, sondern nur auf Umwegen. Ich beginne mit der Ṛc 1, 173, 6, welche oben bei Besprechung von *opaçá* noch unerledigt geblieben ist:

*prá yád itthâ mahinâ nṛ́bhyo ásty*
*áraṃ ródasî kakšyè nâsmai |*
*sáṃ vivya Índro vṛjánaṃ ná bhûmâ*
*bhárti svadhâvâñ opaçám iva dyâm ||*

Der im PW. unter *vṛjana* gegebenen Definition, so dehnbar dieselbe auch gefasst ist, widerstreben alle signifikanten Stellen. Der Vergleich in 6, 11, 6 würde so völlig hinken, dass selbst das bekannte omne simile claudicat nicht mehr als Entschuldigung dienen könnte, ein Satz, der, beiläufig bemerkt, für die Mehrzahl indischer Vergleiche überhaupt nicht gilt, da sie wohl oft des poetischen Geschmackes nach unseren Begriffen, selten jedoch der treffenden Wahrheit ermangeln. Grassmann nimmt für die eine Stelle 1, 173, 6 eine ganz singuläre Bedeutung (»Decke«, »Gewand«) an. Bei einem Wort, das circa vierzig Mal vorkommt, ist dies ein methodischer Fehler. Überhaupt muss das Zerspalten eines Worts in so viele heterogene Bedeutungen, wie es besonders Grassmann liebt, von vornherein Misstrauen erwecken.

Man könnte zunächst versucht sein, in 1, 173, 6c ein ähnliches Bild wie in 8, 14, 5b (cfr. p. 133) zu suchen. Aber der Versuch scheitert an *vṛjana* selbst und an *sam-vyâ* gegenüber dem *vi-vart* jener Stelle. Eher dürfte man an ein ähnliches Bild wie in 8, 6, 5 b—c (wo *sam-vart* gebraucht ist) denken.

*sam-vyâ* ist nach 2, 38, 4 der Gegensatz von *vi-tan*. Dort ist nicht eine menschliche Weberin das Subjekt, sondern die Göttin der Nacht, welche, ähnlich der Penelope, das was sie in der Nacht ausgesponnen oder gewoben hat, nämlich die Finsternis, am Morgen wieder zusammenklappt. Vgl. auch 2, 17, 4: *támâṃsi dúdhitâ sámavyayat*. *vi-tan* wird sonst mit Vorliebe von dem Ausspannen, Aufstellen der Fangnetze gebraucht; man vergleiche *jâlaṃ suvitatam* MBh. 13, 50, 16, *mṛtyor yanti vitatasya*[1] *pâçam* Kaṭhop. 4, 2 und in übertragener Bedeutung *indrajâlaṃ vitanyate* Kathâs. 26, 82. Dies hat mich zuerst auf den Gedanken gebracht, dass *vṛjana* synonym mit *jâla* sei und wie dieses »Fangnetz, Fanggarn« oder überhaupt »Falle« bedeute. Dann wäre 1, 173, 6c—d zu übersetzen: »Die Erde zieht er wie ein Fangnetz[2] zu, er, der thut, was er will, trägt den Himmel wie einen Kopfputz«.

Natürlich würde dieses eine Argument noch nicht zur sicheren Bestimmung von *vṛjana* ausreichen. Wohl nur eine dialektische Nebenform von *vṛj* ist *vlag*, das in *abhivlagya* (RV. 1, 133, 1. 2) und in *abhivlaṅga* vorliegt. Letzteres in 1, 133, 4:

*yâsâṃ tisráḥ pañcâçáto*
*'bhivlaṅgair apâvapaḥ*

Der Ausdruck *apâvapaḥ* führt uns wiederum auf das grosse Fangnetzlied AV. 8, 8, wo es in V. 5 heisst: *antárikšaṃ jâlam âsît — ténâbhidhãya dásyûnâṃ Çakráḥ sénâm ápâvapat* »Der Luftraum war das Netz — damit fangend hat Çakra (Indra) das Heer der Dämonen gefischt«. Hier ist das Bild vom Fischfang genommen, in 1, 173, 6 aber an den Vogelsteller zu denken. *abhivlaṅga* deute ich demnach als »Fangnetz« (»von welchen [Zauberinnen] du dreimal

[1] Dem Sinn nach s. v. a. *vitatam*.

[2] Die Vergleiche wollen nur sagen, dass Himmel und Erde für Indra Bagatellen sind; vgl. 3, 30, 5: »wenn du die beiden Welten zusammenfassest, so ist es für dich nur eine Handvoll«; und 10, 119, 8—10; ferner 8, 6, 5: »als Indra die beiden Welten wie zwei Felle zusammen rollte«.

fünfzig[1] mit Netzen fischtest«) und *abhi-vlag* durch »fangen«. Dieselbe Bedeutung wird im Verlauf auch für *vṛj* nachgewiesen werden.

»Fanggarn, Netz, Falle« passt für *vṛjana* in der That noch an einer Reihe von Stellen vorzüglich. 6, 11, 6: *áti srasema vṛjánaṃ nâṇhaḥ* »wir möchten der Not entgehen[2] wie einem Fanggarn«. Dasselbe Bild mit anderen Worten ausgedrückt findet sich 2, 27, 5: *pári çvábhreva duritâni vṛjyâm* »wie Fanggruben möchte ich den Gefahren ausweichen«. 10, 27, 5: *ná vâ u mâṃ vṛjáne vârayante ná párvatâso yád ahâṃ manasyé* »nicht halten sie mich in einem Fanggarn auf, auch nicht die Berge (können mich aufhalten), wenn ich will«. Eine halbe Parallele hierzu giebt 8, 45, 21: *nákir yáṃ vṛṇvaté yudhí. vṛjana* und *yudh* bezeichnen, wie wir sehen werden, eine Art von Gegensatz. Dadurch hat Sâyaṇa sich verleiten lassen, *vṛjana* öfters geradezu durch *saṃgrâma* zu erklären. 1, 63, 3: *tváṃ çúšṇaṃ vṛjáne pṛkšá âṇâú yúne kútsâya dyumáte sácâhan* »du hast dem jungen frischen Kutsa zu liebe dem Çušṇa in einem Fanggarn —[3] den Garaus gemacht«. Mit dieser Stelle sind zu combinieren: 6, 26, 3 *tváṃ Kútsâya Çúšṇaṃ dâçúše vark;* 6, 18, 8 *vṛṇák pípruṃ çámbaraṃ çúšṇam. vṛj* heisst hier einfach: »in einer Fangschlinge fangen oder zu Falle bringen«. Götter und Dämonen stellen sich wechselseitig solche Fangschlingen; der Listigere siegt. Die Fallen, welche Çušṇa seinerseits stellt, oder der Hinterhalt, in welchem er sich versteckt, werden angedeutet in 10, 61, 13: *çúšṇasya sáṃgrathitaṃ — gúhâ yát,* 1, 121, 10: *çúšṇasya — párihitaṃ yád ójo — súgrathitam.* Man könnte oben auch übersetzen: »in seiner (eigenen) Falle (Schlinge)«.

So erklärt sich ohne Conjectur[4] 3, 34, 6: *vṛjánena vṛjinân sáṃ pipeša màyâbhir dásyûñr abhíbhûtyojâḥ* »mit seinem Fangnetz hat er die Hinterlistigen zerquetscht, mit seinen Listen die Dasyu

[1] Ob so nicht auch *tripañcâçáḥ* im Würfellied 10, 34, 8 zu fassen ist?

[2] *ati-sras* kann nach der Grundbedeutung von *sras* unmöglich »überspringen« (so Grassmann) heissen. Wohl aber hätte im PW. diese Bedeutung für *ati-skand* auch in 10, 108, 2 angenommen werden müssen. Ludwig hat hier das Richtige getroffen. Als echte Hündin — denn das ist die Saramâ auch in diesem Lied — hatte sie vor der Raṅhâ nur die Wahl hindurchzuschwimmen *(tar)* oder hinüberzuspringen. Die Raṅhâ erleichterte ihr das erstere, weil im letzteren Fall ihr Prestige der ungeheuren Grösse verloren gegangen wäre.

[3] Die Worte *pṛkšá âṇâú* sind völlig dunkel.

[4] Vgl. Bergaigne 3, 82, welcher *vṛjinena* vermutet.

der überlegene«. Damit ist zu vergleichen V. 3: *prá mâyínâm aminât;* 1, 32, 4: *mâyínâm áminâḥ próta mâyâḥ;* 1, 11, 7: *mâyâbhir Indra mâyínaṃ tváṃ Çúšṇam avátiraḥ,* ähnlich 51, 5 u. ö.

Das wichtigste Resultat dieser Stelle ist die nahe etymologische Verwandtschaft von *vṛjana — vṛjina* und die enge begriffliche von *vṛjana — mâyâ.*

Nunmehr wird auch 6, 68, 3 in die richtige Beleuchtung gerückt: *vájreṇânyáḥ çávasâ hánti vṛtráṃ síšakty anyó vṛjánešu víprah* »Der eine (Indra) erschlägt den Vṛtra mit dem Keil, der andere (Varuṇa) hält sich auf bei den Fangschlingen, der Kluge«. Gemeint sind in b die Fallen, Hinterhalte, welche den Dämonen wie den Menschen gestellt sind. a und b charakterisieren einmal die doppelte Kampfesweise, welche Ait. Br. 6, 36, 1 durch die Worte *yuddha — mâyâ (devâ asurân upâsacantoteva yuddhenoteva mâyayâ)* ausdrückt, die offene und die versteckte, listige Kampfesweise, zweitens den im Ṛgveda oft hervorgehobenen Wesensunterschied zwischen Indra und Varuṇa, die etwa mit Aiax und Odysseus verglichen werden können. Indra liebt den offenen Kampf, was natürlich nicht ausschliesst, dass er sich an anderen Stellen gleichfalls der *mâyâs* bedient, Varuṇa's, namentlich des späteren Varuṇa's Weise ist die listige, versteckte, hinterhaltige, welche ihn und noch weit mehr die Asuras im allgemeinen allmählich in Misskredit gebracht haben. Am besten wird 6, 68, 3d illustriert durch 2, 27, 16: *yâ vo mâyâ abhidrúhe yajatrâḥ pâçâ Âdityâ ripáve vicṛttâḥ | açvîva tân áti yešaṃ ráthena* — »was eure Listen sind um zu Fall zu bringen, ihr verehrungswürdige Âdityas, die Schlingen,[1] die eurem Feind gelegt sind, denen möchte ich wie ein Rosselenker mit seinem Wagen ausweichen«. Die *mâyâ* ist überhaupt eine charakteristische Eigenschaft des Varuṇa und der Asuras, vgl. *Varuṇaṃ mâyinam* 6, 48, 14. 7, 28, 4. 10, 99, 10 und die zahlreichen von Bergaigne 3, 81 gesammelten Stellen; ebenso die gefürchtete *dhûrti* (1, 128, 7) des Varuṇa und die *drúhas* der Mitra-Varuṇa (7, 61, 5). Nicht ein innerer ethischer Trieb, sondern die blasse Furcht vor der überlegenen List Varuṇa's ist es, die in den Varuṇaliedern dem Menschen sein Sündenbekenntnis entlockt. Von dem sinkenden Asurageschlecht sagt Indra 10, 124, 5 triumphierend: *nírmâyâ u tyé Ásurâ abhûvan*

[1] Zu den Schlingen des Varuṇa vgl. *pâça* im PW., *pâçin* etc.

»sie haben ihre List eingebüsst«. Auch bei dem Wort *mâyâ* muss die Mauer, welche künstlich zwischen Veda und späterem Sanskrit errichtet worden ist, niedergerissen werden, wie dies schon Bergaigne gethan hat. Auch *mâyâ* bedeutet im ältesten Veda nie etwas anderes als später; es ist jede Art von Täuschung, und das Etymon ist nicht *mâ,* sondern *mi,* über dessen Grundbedeutung Collitz in B.B. 10, 15 zu vergleichen ist.

In diesen sechs Stellen und ihren Parallelen ist eine feste Basis gegeben, auf welcher sich die Grundbedeutung von *vṛjana* aufstellen lässt. *vṛjana* ist einerseits mit *kûṭa,* andererseits mit *vṛjina* und *mâyâ* synonym. Wie *kûṭa* und andere Synonyma hat es eine doppelte Bedeutung, eine speziellere und allgemeinere:

a) speziell: Fangnetz, Fanggarn, Falle . . .
b) allgemein: Anschlag, List; Bann, Zauber; Hinterhalt, Heimlichkeit = *vṛjina, mâyâ* . } = *kûṭa.*

Beide Begriffsreihen berühren sich aufs engste. Der Vogelsteller, der die Falle stellt, versteckt sich im Hinterhalt (cfr. Hitop. 9, 15 Sch., fehlt ed. Pet.). Auch wir gebrauchen Wendungen wie »jemandem eine Falle stellen«, »jmd. in eine Falle locken« gleichbedeutend mit »einen Hinterhalt legen«, »in einen Hinterhalt locken« im Sinn von »überlisten«. Die Begriffsreihe b) ist jedenfalls die abgeleitete, denn das Fanggarn ist das Bild der List und Tücke überhaupt.

Unter b) gehören folgende Stellen des Rgveda: 9, 87, 2 *svâyúdhaḥ pavate devá índur açastihã vṛjánaṃ rákšamâṇaḥ* »es klärt sich der Gott Soma, der seine eigenen Waffen hat, der die Feinde erschlägt, auf einen Anschlag achtet«. Hier stehen also *açasti* und *vṛjana* parallel. In 9, 97, 43 heisst Soma *vṛjinásya hantã.*

Hinterhalt ist entweder der Hinterhalt, welcher von andern gelegt wird, und in den man selbst hineinfällt, also s. v. a. »Klemme«: 10, 28, 2 *víçvešv enaṃ vṛjánešu pâmi yó me kukší sutásomaḥ pṛṇãti* »in allen Klemmen will ich den beschützen, der mir mit gepresstem Soma den Bauch vollfüllt«. Sây.: *saṃgrâmešu.*

Oder der Hinterhalt, in welchem man sich selbst vor andern verbirgt oder auf andere lauert, also »Versteck, Zuflucht, Heimlichkeit«. Daher scheinbar synonym mit *sadhastha.* 5, 52, 7: *yé vâ vṛdhánta pãrthivâ yá urãv antárikša ã | vṛjáne vâ nadînâṃ sadhásthe vâ mahó diváḥ* »im Versteck der Ströme«, vgl. auch 1, 101, 8 und *apâṃ upasthe* 10, 45, 3.

2. Die metaphorische Bedeutung von *vṛjana*.

Im weiteren Verfolg des Wortes müssen wir zunächst auf die Bedeutungsverzweigung der Wurzel *vṛj* zurückgreifen. Die grosse Concurrenz der vielen Mitbewerber um die Gunst der Götter ist schon im Ṛgveda eine stehende Klage.[1] Solche Concurrenz heisst *vihava* 3, 8, 10. 10, 128, 1. 2 oder *vivâc*[2] (dies zum Teil Adj.) 6, 45, 29. 7, 23, 2. 30, 2. 6, 31, 1. 33, 1. Aufgabe der Priester ist es, die Götter andern Concurrenten abzujagen und für sich resp. ihre Lohnherrn einzufangen. Dieses Einfangen heisst *vṛj*. Ait. Br. 6, 6, 4: *na haiśâṃ vihave 'nya Indraṃ vṛṅkte* »nicht fängt bei dem Wettruf derselben ein anderer den Indra ab«. ṚV. 1, 134, 6: *tváṃ no Vâyav eśâṃ ápûrvyaḥ sómânâṃ prathamáḥ pîtím arhasi sutânâṃ pîtím arhasi | utó vihútmatînâṃ viçâṃ vavarjúšiṇâm | víçvâ it te dhenávo duhra âçíraṃ ghṛtáṃ duhrata âçíram ||* »Du, o Vâyu, würdigst[3] unter diesen Somas zu allererst unseren Trank und wenn auch[4] bei den wettrufenden[5] Völkern, die dich abfangen wollen, alle Kühe Milch strömen lassen, Buttermilch strömen lassen.« 8, 76, 1: *imáṃ nú mâyínaṃ huva Índram ĩçânam ójasâ | marútvantaṃ ná vṛñjáse ||* »Diesen listigen durch Kraft mächtigen Indra rufe ich nun samt den Marut, dass er sich nicht (von andern) abfangen lasse (infinit. pass.).« 8, 79, 5: *arthíno yánti céd árthaṃ gácchân íd dadúšo râtím | vavṛjyús tṛšyataḥ kámam ||* »wenn sie emsig ans Werk gehen, so mögen sie (die Priester) die Gunst des Freigebigen erlangen, das Verlangen des durstigen (Indra) einfangen«, nämlich dass er seinen Durst bei ihnen stille.

[1] Vgl. Stellen wie 5, 35, 6: »Dich rufen ja, o Vṛtratöter, die Leute *(janâsaḥ)* bei gelegtem Opfergras an, dich den gewaltigen in Massen *(pûrvîšu,* cfr. unten zu 3, 1, 11), dich den vordersten (Bild vom Wettrennen), um den Preis zu gewinnen«. 7: »Hilf unserm Wagen, der bei jedem Sport nach dem Preis trachtend mitläuft *(sayâvan)*, dass er in den Wettkämpfen nicht überholt *(duṣṭara)* an der Spitze laufe *(puroyâvan)*«. *janâsaḥ* hier im verächtlichen Sinn von den Concurrenten wie 1, 166, 14, und *eśâm* 1, 134, 6; Ait. Br. 6, 6, 4. Vgl. auch das geringschätzige *ayaṃ janaḥ* des späteren Sanskrit von dem unterwürfig Redenden.

[2] Über dieses Wort vgl. Pischel p. 34.

[3] Dieselbe Bedeutung hat *arh* auch in 4, 47, 2. 5, 51, 6.

[4] *uta* »wenn auch« vgl. 1, 167, 8; auch dort ist das Verbum unbetont.

[5] Darnach die Angaben der Wörterbücher s. v. *vihutmant* zu verbessern. Der Gebrauch von *vi-hvâ* ist charakteristisch, im PW. unter *vi-hvâ* auch richtig angegeben. — Sich Concurrenz machen im Anruf der Götter heisst ausser *vi-hvâ* (s. PW.) noch *vi-hrû* 6, 25, 4 und *vi-vac* in der Parallelstelle 6, 31, 1 und *vi-nu* 10, 22, 9.

Das Mittel zu diesem Einfangen ist das Opfer, das Gebet und die Opfergabe. So werden wir auf den gewöhnlichen Gebrauch von *vṛjána* geführt. *vṛjána* bezeichnet den Ort und die Handlung des Opfers, nicht als den umfriedigten Platz, sondern als ein Fanggarn, mit welchem man die Götter fängt *(vṛj)* und die Rivalen und Feinde »hereinfallen« lässt.

Nach dem Geist, der aus den Brâhmaṇas spricht, ist das Opfer nichts anderes als ein künstliches Gewebe von Kniffen und Listen, eine fromme Täuschung, mittels welcher die Götter die Asuras, die Menschen aber ihre Nebenbuhler, öfters sogar die Priester ihre eigenen Lohnherrn »hereinlegen« können. Eine niedrige, aber echt indische Auffassung! Tait. Br. 3, 10, 8, 2 wird ausdrücklich von der *mâyâ* des Opfers gesprochen, und es ist ein gewöhnlicher Refrain der Brâhmaṇas, wenn irgend ein besonderer Kunstgriff beim Opfer gelehrt wird: »wer solches weiss, der gedeiht selbst, seinem Feind aber geht es schlecht« (z. B. Ait. Br. 2, 15 und öfters). Wir haben keinen Grund, den Priestern des Ṛgveda eine nach unseren Begriffen höher stehende Moral zu vindizieren, als denen der »Yajurvedaperiode«. Dies geschieht nur, um sie in dem trügerischen Gewand eines Mitteleuropäers vorzuführen, statt in dem echter Orientalen, die sie wirklich sind. »Der Zweck heiligt das Mittel« ist seit alters auch der oberste Grundsatz des indischen Klerus. List aber ist bei den Orientalen die höchste Weisheit und Tugend.

An dem Bilde, wonach das Opfer einem Fanggarn oder einer Falle verglichen wird, mit welcher man, wie mit Speck die Mäuse, so mit Ghṛta, Soma und Gebet, die Götter fängt, wird also nur derjenige Anstoss nehmen, welcher noch in dem falschen Idealismus, den die Jugendzeit vedischer Exegese im Gefolge hatte, befangen ist.

Die Priester als pirschende und spürende Jäger resp. Tierfänger, Indra als das Wild, dem Alle nachstellen, das sind auch sonst geläufige Bilder im Veda; z. B. 8, 2, 6:

*góbhir yád îm anyé asmán mṛgáṃ ná vrā́ mṛgáyante | abhitsáranti dhenúbhiḥ ||* »Wenn ihm auch andere als wir mit Milchtränken nachstellen wie Leute dem Wild, mit Tränken ihm auflauern.« Die Milchtränke sind hier wie oben p. 144 als Lockspeise oder Köder gedacht. 10, 40, 4: *yuvā́ṃ mṛgéva vāraṇā́ mṛgaṇyávo — haviṣā́ ní hvayāmahe |* »wir locken euch wie Jäger die Elefanten-

tiere — mit Opferspeise herbei«. Zur Stelle vgl. Pischel p. 102. Das Bild des Jägers liegt auch 5, 30, 2 zu Grunde.

5, 30, 1: *kvà syá vîráḥ kó apaçyad Índraṃ*
*sukháratham ĩyamânaṃ háribhyâṃ* |
*yó râyā̃ vajrī̃ sutásomam icchán*
*tád óko gántâ puruhûtá ûtī̃* ||
2: *ávâcacakšaṃ padám asya sasvár*
*ugráṃ nidhâtúr ánv âyam icchán* |
*áprccham anyā̃ñ utá té ma âhur*
*Índraṃ náro bubudhânā̃ açema* ||

1. »Wo steckt der Held? Wer sah den Indra auf leichtem Wagen mit den Falben fahren? Er, der mit Beute, der Keilwerfer, einen Somakelterer suchend (ist), er wird in dieses (= unser) Haus kommen, der Vielgerufene, mit seiner Hilfe.«

2. »Ich hatte heimlich seine Fussspur entdeckt, ich folgte spürend der gewaltigen (Fussspur) dessen, der sie hinterlassen[1] hatte. Ich fragte andere und die sagten zu mir: wir wachsame Männer möchten den Indra kriegen.«[2]

[1] *nidhâtṛ́* ist weder im grossen, noch im kleinen PW. (vgl. hier Nachträge V) ganz richtig erklärt worden. *padaṃ ni-dhâ* heisst nicht: »in eine Fusstapfe treten«, sondern: »eine Fussspur hinterlassen«, wörtlich: »sie im Boden festlegen«; vgl. 8, 102, 14. 1, 164, 5. 7. 3, 7, 7, meist bildlich gebraucht. Sehr beachtenswert ist Ludwigs modifizierte Erklärung V, 95. Derselbe will *nidhâtúḥ* jetzt enger mit *nidhâ* »Schlinge« verknüpfen. Aber seine Construction ist nicht annehmbar. Mit einem Genitiv »des Schlingenlegers« wird man nicht zurecht kommen. Vielleicht hängt *nidhâtúḥ* als Verbalabstrakt von *icchán* ab: »Schlingen zu legen wünschend ging ich der gewaltigen (Fussspur) nach«. Hierzu bemerke ich folgendes: 1. *iš* hat auch sonst ein Verbalabstrakt als Ergänzung: 9, 47, 4 *vidhartári — icchati;* 3, 38, 1 *icchâmi — saṃdṛ́çe.* — 2. Neutra auf *tṛ* werden auch als Verbalabstrakte verwendet. Vgl. Avestâ *vîdôithrê* »zum Sehen« Yt. 10, 82 und die vedischen Formen auf *-tari* (Locat.), die wenigstens an einigen Stellen infinitivische Geltung haben: 10, 100, 9 *ûrdhvó grā̃vâ vasavo 'stu sotári* verglichen mit 1, 28, 1 *yátra grā̃vâ pṛthúbudhna ûrdhvó bhávati sótave,* und *vidhartári* an der eben citierten Stelle. 3. Der spätere Ausgang des nom. acc. sg. neutr. auf *tṛ* ist dem älteren Veda unbekannt. Vielmehr fällt hier nom. acc. mit dem gen. sg. zusammen, cfr. *sthâtúḥ* nom. acc. und genit. von *sthâtṛ* (vgl. Lanman p. 422). Die neutralen *tṛ*-Stämme scheinen in alter Zeit defectiva gewesen zu sein. Es wäre also auch möglich, *nidhâtúḥ* als »das Legen« (der Schlinge) zu fassen. Leider ist das Wort ἁπ. λεγ. *nidhâtṛ* ist sonst nicht zu belegen.

[2] Hier wie in 8, 2, 6 ist wieder deutlich von der Concurrenz anderer Priester die Rede. V. 1 und 2 hängen eng zusammen; die Frage in 1 a—b ist höhnisch an die Concurrenten gerichtet: »Seht ihr vielleicht den Indra bei euch (a—b)? In dieses

Nicht nur der spezielle Gebrauch des Verbums *vṛj,* sondern auch andere Bilder haben diese Metapher nahe gelegt. Schon im Ṛgveda wird das Opfer öfters mit einem Gewebe verglichen, *z.* B. *yajñaṃ tan* 3, 3, 6; *yajñaṃ vi-tan* 5, 13, 4 oder Tânḍ. Br. 10, 5, 6: *tantraṃ vâ etad vitâyate yad eša dvâdaçâhaḥ. vi-tan* ist aber, wie oben gezeigt wurde, zugleich der spezifische Ausdruck für das Aufspannen des Fanggarns.

Wie für den Inder das Gewebe der bildliche Ausdruck für ein kunstfertiges Gemächte überhaupt ist, so das Fanggarn für jedes listige Machwerk. Kunst und List zugleich aber muss derjenige anwenden, welchem es gelingen soll, die Gunst der Götter seinen Rivalen vorzuenthalten und für sich selbst zu gewinnen. So ist in 7, 99, 6 *vṛjana* mit *vidatha* »Kunst, Wissenschaft« (dies scheint die wahre Bedeutung von *vidatha* zu sein) in Parallele gesetzt:

*raré vàṃ stómaṃ vidáthešu Višṇo*
*pinvatam išo vṛjánešv Indra*

»Kunst« und »List« sind hier durch Synekdoche für »Opfer« (als Handlung und Ort) gebraucht.

Wenn ich mich hier des Ausdruckes »List« bediene, so bedarf dies noch einer Rechtfertigung. Oben wurde gezeigt, dass *vṛjana* im eigentlichen unbildlichen Sinn sich in eine doppelte, in eine spezielle und allgemeine Bedeutung zerlegt. Dieselbe Begriffszerlegung ist auch bei der metaphorischen Verwendung von *vṛjana* gestattet und *vṛjana* kann bald speziell, wie oben, bald allgemein gefasst werden als die schlaue, listige, heimliche Veranstaltung der Priester als ein Anschlag auf die Gunst der Götter oder eine Überlistung der Gegner. Metaphorisch bezeichnet also *vṛjana* das Opfer:

a) speziell unter dem Bilde eines Fangnetzes oder einer Falle gedacht;
b) allgemein: als List, Intrigue, Bann, Zauber, Heimlichkeit = *màyâ yajñasya.*

Zwischen a und b wird uns meist freie Wahl gelassen; der Ausdruck »Heimlichkeit« (man denke nur an Immermann's Oberhof) dürfte sich zur Übersetzung am meisten empfehlen. Nur an einer

unser Haus wird er kommen (c—d); denn ich habe seine Spur entdeckt und bin ihm nachgegangen (2a—b), obwohl auch die andern ihn gar zu gern haben möchten (c—d)«.

oder zwei Stellen ist der Vergleich mit dem Fanggarn durchgeführt. 5, 54, 12: *sám acyanta vṛjánātitvišanta yát svāranti ghóšaṃ vítatam ṛtâyávaḥ* »Zugezogen werden die Opfernetze, wenn sie (die Marut) anstürmen. Die Priester *(ṛtâyu)* brüllen ihr (als Fangnetz) ausgespanntes Geschrei«. *vitata* ist aus der oben erwähnten Verbindung mit *jâla* zu verstehen, zugleich bedeutet es: »gedehnt«, »weit reichend«; vgl. auch *áyâmi ghóšaḥ* 7, 23, 2. *sam-ac* wie *sam-vyâ* in *sam vivye vṛjanam* 1, 173, 6. Der Sinn von 5, 54, 12 c—d ist also: wenn die Marut erscheinen, suchen alle Priester sie durch ihr Geschrei einzufangen.

Während hier Gebet und Ruf der Priester mit dem Fangnetz selbst verglichen werden, scheinen sie an einer zweiten Stelle als die Lockspeise in demselben gedacht zu sein. 1, 166, 14:

*yéna dirghám Marutaḥ çûçávâma*
*yušmākena párîṇasâ turâsaḥ* |
*ā́ yát tatánan vṛjáne jánâsa*
*ebhír yajñébhis tád abhíšṭim açyâm* ||

Zunächst glaube ich, dass *abhíšṭi* gegen P.P. als Compositum zu fassen ist (ähnlich schon Ludwig) von *abhi-yaj,* das nach 6, 47, 25 »überopfern« d. h. über ein Opfer noch hinübergehen, überhaupt »übertreffen« bedeutet, in der dânastuti des Prastoka 6, 47, 25:

*máhi rādho viçvájanyaṃ dádhânân*
*Bharádvâjân Sārñjayó abhy àyašṭa* |

»Der Sohn des Sṛñjaya (Prastoka) hat die Bharadvâja, die einen grossen allbekannten Lohn empfingen, übertroffen«, d. h. er hat ihnen mehr gegeben, als sie beansprucht haben.

*â-tan* in 1, 166, 14 vergleicht Ludwig ohne Resultat mit *abhyâtâna* TS. 3, 4, 6, 1, obwohl das eine das andere erklären hilft. *â-tan* ist wörtlich unser »anzetteln«. Es bezeichnet eigentlich den Zettel *(tantra)* irgendwo befestigen, und dann überhaupt »befestigen«. *tántum ā́ tanvate diví* RV. 1, 159, 4; und bildlich vom Opfer: *agnír diví havyám ā́ tatâna* 10, 80, 4. *yathaišâ puruše châyaitasminn etad âtatam* »wie der Schatten am Menschen befestigt ist, haftet« Praçnop. 3, 3. In 1, 166, 14 drückt *â-tan* jedenfalls irgend eine listige Machination aus, und zwar entweder allgemein (vgl. oben b) etwas »anzetteln« oder wenn *vṛjana* hier die spezielle Bedeutung (vgl. oben a) hat, das Befestigen der Lockspeise, »ködern«. Eine

sichere Entscheidung lässt sich nicht treffen. *abhi* in *abhyâ-tan* hat denselben Sinn wie in *abhi-yaj*, also »überlisten« (nach Reihe b, sieh oben p. 147). In TS. 3, 4, 6, 1 f. wird erzählt, dass einstmals die Asuras den Göttern im Opfer alles nachmachten (also auch ihnen die Stange halten konnten). Da erfanden *(apaçyan)* die Götter die Abhyâtânasprüche, *tân abhyâtanvata* »sie überlisteten sie« (Sây.: *vaçîkṛtya*[1]).

Darnach übersetze ich 1, 166, 14: »Damit wir, o Marut, lange die Oberhand behalten durch eure Überlegenheit (?), ihr schnelle, möge es mir gelingen, das was die Leute[2] in ihrer Heimlichkeit anzetteln (oder in ihrem Fanggarn als Köder befestigen) zu überopfern d. h. zu übertrumpfen«. *tat* wird von dem infinitivischen *abhiṣṭim* regiert.

*vṛjana* (im Sinn von a oder b) heisst *avara* (2, 24, 11. 9, 96, 7) oder *avama* (1, 101, 8), weil es auf der Erde ist, ebenso *mânuša* 1, 128, 7. Soma, der beste Köder für die Götter, wird darin gepresst 9, 77, 5; er hält darin Wacht 9, 82, 4; vgl. auch 3, 36, 4. Er heisst darum auch *vṛjanasya râjâ* 9, 97, 10 (cfr. ib. 23 *vṛjanyasya râjâ*), ebenso *vṛjanasya gopâ* 1, 91, 21, wie er 9, 73, 8 *ṛtasya gopâ* genannt wird. V. 8 und 9 dieses Liedes sind noch eine weitere Stütze meiner Auffassung. Wir haben dort bei einander die Begriffe *karta* »Fallgrube«, das *vitataṃ tantram,* die *mâyâ* und nochmals *karta*. Die Priester selbst nennen sich in 1, 101, 11 in richtiger Selbsterkenntnis *vṛjanasya gopâḥ* »die Wächter des Opfernetzes«.

1, 51, 15: *asmínn Indra vṛjáne sárvavîrâḥ*
*smát sûríbhis táva çármant syâma*

»Bei dieser ‚Heimlichkeit' möchten wir, o Indra, heil samt den Herren in deinem Schutze[3] sein.« Der Hintergedanke, dass wohl die Rivalen ihnen ähnliche *vṛjanâni* stellen könnten, wie sie selbst

[1] Vgl. deutsch: »einen kriegen«.

[2] Gemeint sind die Concurrenten; vgl. auch oben p. 144 Note 1.

[3] In dem Begriff »Hinterhalt« d. h. dem Ort, wo man andern auflauert und selbst Deckung sucht, kreuzen sich die Worte *vṛjana — çarma,* resp. *varûtha* (Schutz, Deckung). Vgl. 10, 61, 17: *saṃ yan Mitrâvaruṇâ vṛñja ukthaiḥ — varûthaiḥ.* Ein *çarma* der Götter heisst der Opferplatz auch 1, 142, 5: *vṛñje devayajastamam Indrâya çarma.* Zu *vṛñje* ist zunächst aus a—b *barhiḥ* zu ergänzen. Zu gleicher Zeit schwebte aber dem Dichter wohl auch die andere Bedeutung von *vṛj* in *vṛjana,* resp. die Gleichung *vṛjana — çarma* vor. Vgl. auch unten zu RV. 3, 1, 1.

jenen, mag die Bitte um Indra's *çarman* eingegeben haben. *sarvavîra* ist nach den Stellen nicht »vollzählig«, sondern: »die Männer heil behaltend oder — erhaltend«;[1] ebenso 1, 105, 19: *enãṅgûṣeṇa vayám índravanto 'bhí šyâma vṛjáne sárvavîrâḥ* »durch dieses Lied möchten wir, im Besitz des Indra, bei der ‚Heimlichkeit' mit heiler Mannschaft gewinnen«. In 1, 51, 14 wird der *stoma* »Sang« mit dem Thürpfosten verglichen; das tertium comparationis ist wie bei *vṛjana* das Festhalten der Götter.

Geradezu unfreiwillige Parodie ist es, wenn statt der Worte RV. 10, 42, 10: *vayáṃ rãjabhiḥ prathamã dhánâny asmãkena vṛjánenâ jayema* »wir wollen durch unsere ‚Heimlichkeit' mit unseren Königen die ersten Preise ersiegen« in AV. 7, 50, 7 die Variante: *áriṣṭâso vṛjanĩbhir jayema* »unbeschädigt durch (anderer) Listen« erscheint. Die Stelle 10, 42, 10 führt noch auf ein weiteres Synonymon von *vṛjana*, nämlich *abhiyúgvan* 6, 45, 15 — *asmãkenâbhiyúgvanâ | jéši jišṇo hitáṃ dhánam* | Indra wird aufgefordert, zum Sieg im Wettkampf zu verhelfen. *abhiyúgvan* kann hier unmöglich »Gegner, Widersacher« oder »Angreifer« bedeuten. Es hängt allerdings mit *abhiyuj* auf das engste zusammen. Der Unterschied ist nur der, dass *abhiyugvan* an dieser Stelle »die listigen Anschläge, die von uns und zu unserem Vorteil ausgehen«, sind, *abhi-yuj* aber »die Anschläge, welche andere gegen uns schmieden«. Also: »ersiege durch unseren (der Priester) Anschlag, o Siegreicher, den ausgesetzten Preis«.

Agni wird in dem *vṛjana* erzeugt (1, 60, 3); er heisst 2, 2, 1 *vṛjánešu dhûršád*. Der Hauptsprecher, der durch die Macht seines Wortes die Götter zu bannen versteht, heisst *vṛjanešu kâru*[2] 2, 2, 9. 34, 7.

Ausdrücklich der Zweck eines solchen *vṛjana* wird angegeben in 10, 63, 15: *svastí naḥ pathyâsu dhánvasu svasty àpsú vṛjáne svàrvati svastí naḥ putrakṛthéšu yónišu* — Damit ist einmal zu vergleichen 1, 91, 21: *svaršãm apsãṃ vṛjánasya gopãm* und ferner die ähnlichen prägnanten Locative (»wobei es sich handelt um«) im sechsten Maṇḍala: 6, 19, 12 *çũrasâtau — tánaye góṣv apsú;* 6, 25, 4

[1] wie Avestâ *haurva-ftu*.

[2] *kâru* ist überall der eigentliche Verfasser, Dichter des Liedes; es gehört nicht zu 2 *kar*, sondern ist mit 1 *kâru* des klassischen Skr. identisch. Im Veda hat *kâru* die engere, im späteren Skr. die weitere Bedeutung des gr. ποιητής.

*toké vā góšu tánaye yád apsú ví krándasi urvárāsu brávaite;* 6, 31, 1 *toké apsú tánaye ca sūre;* 46, 4 *mahādhané tanūšv apsú sūrye;* 66, 8 *vājasātau toké vā góšu tánaye — apsú. vṛjáne svàrvati* heisst also: »bei einer (Opfer-) Heimlichkeit, deren Zweck *svar* ist«.

Die (Opfer-) Heimlichkeit glücklich und mit Erfolg zu Ende führen heisst *vṛjanam pra-tar* 7, 61, 4,[1] cfr. *yajñam, manīšām pra -tar* 3, 17, 2. 4, 6, 1. *vṛjanāsu vikšu* 10, 15, 2 ist »bei den Leuten, welche ein gutes (Opfer-) Garn haben, also die Pitaras anzuziehen vermögen«; cfr. *vavarjušīṇām* 1, 134, 6. Ob hierher nicht auch *suvṛkti* gehört?

Wesentlich dasselbe scheint *vṛjana* mit verändertem Accent in 1, 48, 5 zu bedeuten: *jaráyantī vṛjanam padvád īyata út pātayati pakšíṇaḥ.* Ich construiere etwas anders: »muntermachend alles Vierfüssige eilt sie ins (Opfer-) Garn, sie scheucht die Geflügelten auf«. Gemeint ist mit *vṛjanam* dem Sinn nach dasselbe wie *somíno gṛhám* 1, 49, 1. Zu *padvat* vgl. *váyaç cit te patatríṇo dvipác cátušpat* 1, 49, 3.

Von diesem neutralen *vṛjána* zweigt sich ein masculines *vṛjána* ab an den Stellen 1, 165, 15. 5, 44, 1. 6, 35, 5. 7, 32, 27 (dort *ajñātāḥ* genannt) und darnach auch 10, 27, 4. Der genaueren Bestimmung dieses masculinen *vṛjana* muss eine eingehendere Untersuchung von *jīradānu* (1, 165, 15) vorausgehen. Es sei mir darum verstattet, dasselbe für einen späteren Artikel aufzusparen. Mit der Geschlechtsdifferenz könnte wohl ein Bedeutungsunterschied verbunden sein. Unsere bisherige Untersuchung wird davon unberührt bleiben.

Einer Begriffsverwandtschaft oder gar Identität von Skr. *vṛjána* und AV. *verezêna,* an die ich früher selbst geglaubt habe, vermag ich nicht mehr das Wort zu reden. *verezêna* muss aus dem Avestâ selbst erklärt werden. Zu beachten ist auch, dass diese Wz. *vṛj* der Avestâsprache ganz abhanden gekommen ist.

Um nochmals auf die Wurzel *vṛj* zurückzukommen, so lassen innerhalb des Sanskrit die verschiedenen Abzweigungen sich in folgender Weise zu einem Ganzen gruppieren.

Grundbedeutung[2] ist: jemand in das Fangnetz, die

---

[1] Der Zweck des *vṛjana* ist dort nach dem Gegensatz zu c Nachkommenschaft.

[2] Der Grundbegriff mag immerhin »einschliessen« (cfr. εἴργω) gewesen sein.

Falle bekommen. Daraus entwickeln sich, je nach der Art der Falle und des Fangens, die beiden Begriffsreihen:

a) fangen, packen, festhalten, halten; abfangen, abhalten;

b) »hereinlegen«, zu Fall bringen, zu Boden strecken, legen.

Die unter a) gehörigen Stellen sind meist schon oben besprochen worden. *pâpmânaṃ vṛj* »Übel abhalten«. Die gewöhnliche Bedeutung in den Br. ist »abspenstig machen«. Nicht richtig verstanden wurde bisher der Sühnspruch für einen illegitimen Sohn[1] resp. für eine untreue Frau (Çâṅkh. Gr. 3, 13, 5. Man. 9, 20): *yan me mâtâ pralulûbhe vicaranty apativratâ | retas tan me pitâ vṛṅktâṃ mâtur anyo 'va padyata* »Wenn meine Mutter liederlich war, durchbrennend, ihrem Gatten untreu, so soll (d. h. hätte sollen) mein Vater seinen Samen an sich halten;[2] der andere (vgl. die Note) möge von meiner Mutter ablassen«.

Bedeutung b): RV. 4, 7, 10 *yád asya vâto anuvâti çociḥ | vṛṇákti tigmâm atasésu jihvâm* »wenn der Wind in seine Flamme bläst, dann klappt er seine spitze Zunge um in den Hölzern«. Die aufrecht stehende Flamme legt sich bei einem Luftzug zu Boden. Man braucht nur ein brennendes Licht anzublasen, um zu sehen, was hier *vṛj* bedeutet.

Sonst wird das einfache *vṛj* mit *barhis* verbunden und ist synonym mit *stṛ, stṛṇâti*. *vṛktabarhis* ist wie Sây. richtig erklärt = *stîrṇabarhis*. Die jüngeren Ritualbücher wissen weder etwas von dem Abdrehen des Grases, wie Roth *vṛj* erklärt, noch von dem Umwenden desselben (Grassmann s. v.). Und doch sollten gerade in solchen Fällen, wo es sich nicht um ein vereinzeltes Ceremoniell, sondern um einen festen Usus handelt, jene späteren Bücher zur Vervollständigung der unzureichenden Angaben des Ṛgveda befragt werden. Auch die Übersetzung »streuen« für *stṛ,* »Streu« für *barhis* giebt ein falsches Bild, da wir mit Streuen den Begriff

[1] nicht: »Sohn eines Buhlen«, wie Oldenberg übersetzt. *anyatrakaraṇa* bedeutet: illegitimen Ursprungs; der Comm. erklärt *anyajâtaḥ* von einem andern (als dem rechtmässigen Manne, vgl. *anyo* des citierten Spruches) erzeugt. Derselbe Gebrauch von *anya* auch in *anyagehavâsas* Man. 9, 13.

[2] er hätte ein »*ûrdhvaretas*« bleiben sollen.

des Herumwerfens ohne bestimmte Ordnung verbinden. *barhis* ist wohl im wesentlichen dasselbe, was später meist durch *kuça* oder *darbha* ausgedrückt wird. Höchstens in den verschiedenen Species von Gräsern kann der Unterschied beruht haben. Ich verweise besonders auf Gobh. Gs. 1, 5, 16: *viçákhâni prati lûnâḥ kuçâ barhiḥ* »bei ihrer Gabelung abgeschnittene Kuçagräser bilden das *barhis*«; 1, 8, 27: »von demselben Barhis eine Handvoll Kuça nehmend«. Bei allen dreien findet sich das Verb *str: barhir âstîrya* Âç. 4, 2, 15; *darbhamuṣṭiṃ stṛṇoti* Gobh. 4, 2, 20; *darbhân âstîrya* Gobh. 1, 6, 13. 7, 1; *darbhân saṃstîrya* Âp. G. 1, 16; *staraṇaçešakuçešu* Pâr. 2, 17, 13; *kuçân âstîrya* Pâr. 3, 5, 2. Âçv. 2, 8, 15. Gobh. 4, 2, 24. Synonyme Ausdrücke sind: *pratiṣṭhâpya* Gobh. 3, 7, 21; *barhir upâsyati* Ait. Br. 2, 11 (cfr. ib. Sâyaṇa's Citat aus Âpastamba); *barhir nidadhâti* Vait. 7, 20. Das heilige Gras wurde abgeschnitten (Gobh. 1, 5, 16. 4, 2, 20), bisweilen die Wurzel darangelassen (Âçv. 2, 5, 2. Gobh. 3, 7, 21). Öfters wird eine bestimmte Anzahl von Halmen erwähnt, Âçv. 4, 6, 4; 21 Darbhahalme Gobh. 2, 9, 4. Dieselben werden sorgfältig nach vorgeschriebener Ordnung (vgl. bes. Gobh. 1, 7, 9), gerade (*ṛjavo darbhâḥ* Çâṅkh. 4, 4, 8), ohne sie durcheinander zu werfen (*avidhûnvan* Âçv. 2, 5, 2), meist in ganz bestimmter Richtung gelegt, mit den Spitzen nach Osten gerichtet (dies ist die Regel bei dem Götteropfer; vgl. Âçv. 2, 8, 15. 3, 2, 2. 5, 11. Çâṅkh. 1, 8, 2. Gobh. 1, 6, 13. 7, 1), nordwärts (Gobh. 2, 6, 2. 10. 7, 3. 8, 9), südwärts (Gobh. 4, 2, 24). Diese Sitte lässt sich bis in den Ṛgveda zurückverfolgen: 10, 110, 4 *prâcînaṃ barhiḥ pradiçâ pṛthivyâ vástor asyâ vṛjyate ágre áhnâm | vy ù prathate vitaráṃ váriyaḥ* — »gen Osten zu wird das Barhis in der Richtung der Erde diesen Morgen bei Tagesanbruch gelegt; es breitet sich weit und weiter aus«. An einigen Stellen könnte man *vṛj* mit »umbinden« deuten, da das Binden des Barhis später öfters erwähnt wird (vgl. Âçv. 1, 10, 3). Doch spricht die eben citierte Ṛgvedastelle, noch mehr aber 6, 11, 5 (*vṛñjé ha yán námasâ barhír agnāu* cfr. Tait. Br. 2, 4, 3, 2) dagegen. Ich übersetze also *vṛj, str* mit »zu Boden legen, hinlegen«, *avastiṛṇa, âstîṛṇa* mit »belegt«, *pari-str* (z. B. auch Âp. G. 1, 12) mit »umlegen«. In ṚV. 1, 63, 7 nur vergleichsweise erwähnt (vgl. 7, 18, 11): *barhír ná yát Sudâse vṛthâ várk.* Ludwigs Conjectur (III, 174) *Sudâsam* statt *Sudâse* ist vortrefflich. Bei *vark* ist zugleich an die andere Bedeutung in 6, 18, 8. 26, 3 (vgl.

p. 141) zu denken: »Als du jählings den Sudâs in die Falle (und zu Fall) brachtest, wie man Barhis (zur Erde legt)«.

In der Zusammensetzung hat *vṛj* vielfach die Grundbedeutung abgestreift. Hier nur einige wenige Bemerkungen. *apa-vṛj* hat schon im ältesten Veda die übliche Bedeutung: »beendigen«. In AV. 10, 7, 42 ist *na apa vṛñjâte* wesentlich dasselbe wie das folgende *na gamâto antam. adhvânam apa vṛj* ṚV. 10, 117, 7 heisst: »den Weg, die Reise beenden«. *pra-vṛj* hat schon im Ṛgveda die rituelle Bedeutung von »ans Feuer setzen«. 1, 116, 1: *Nâsatyâbhyâṃ barhir iva prá vṛñje* »den Nâsatya setze ich ans Feuer (nämlich den Milchtrank, den sie bekommen, *gharma*), wie man Barhis — nämlich hinlegt«. Auch hier werden die verschiedenen Beziehungen von *vṛj* in einander geschlungen. *pra-vṛj* wird sonst von *barhis* in dem Sinn des einfachen *vṛj* gebraucht; cfr. 7, 2, 4.

*sam-vṛj* heisst »erwischen, einfangen«; ṚV. 10, 61, 17: »die Mitra-Varuṇa durch Lieder« nach der für *vṛjana* nachgewiesenen Metapher.

*svavṛj* ist einer, der sich hat einfangen lassen. ṚV. 10, 38, 5: *svavṛjaṃ hí tvām ahám Indra çuçrávânânudâṃ vṛšabha radhracódanam | prá muñcasva pári Kútsâd ihā gahi kím u tvāvân muškáyor baddhá âsate* »Ich habe gehört, o Indra, dass du dich hast fangen lassen, du, der sich nichts gefallen lässt und die Geizhälse breit schlägt, o Stier! Mache dich doch los von Kutsa und komme hierher! Einer wie du wird doch nicht an den Eiern gebunden festsitzen wollen?« Diesen Vers illustriert eine im Tâṇḍ. Br. erzählte Legende, welche ich dem ungläubigen Leser vorstehender Zeilen empfehlen möchte. Tâṇḍ. Br. 9, 2, 22: »Kutsa und Luça riefen den Indra in Concurrenz.[1] Der Indra wandte sich dem Kutsa zu. Der band ihn mit hundert Riemen an den Eiern fest. Zu ihm sprach Luça: mache dich doch von Kutsa los, komme hierher: was wird einer wie du an den Eiern[2] gebunden festsitzen? Er zerschnitt sie und riss aus. Kutsa erfand dieses Sâman und rief ihm damit nach, da kehrte er zurück«. — Ist das Opferfangnetz eine unindische Idee?

---

[1] auch hier wieder *vi-hvâ*, das uns oben bei *vṛj* begegnete.

[2] *âṇḍa*. Diese Variante spricht gegen Ludwigs Erklärung von *muškayor baddhaḥ*, ZDMG. 40, 713.

## § 14.
## *nireká,*

Die bisherigen Erklärungen befriedigen noch nicht. Zu bedauern ist, dass ein *ni-ric* nicht zu belegen ist. Zweifellos ist dies das Etymon von *nireka.* Der beste und sicherste Führer ist aber bei dunklen Worten stets der Zusammenhang der Stellen und deren Parallelen. Man muss nur den richtigen Angriffspunkt zu finden wissen. Dieser ist bei *nirekà* 7, 20, 8 mit der Parallele 8, 100, 2. Darnach ist *nireká* der Platz, den man einem andern der Ehre oder des Vorrangs halber einräumt, Ehrenplatz, Vortritt, Vorrang. Nach alter Sitte ist der Platz dessen, dem man den Vorzug giebt, zur Rechten, daher *dakšiṇaṃ kṛ* »rechts nehmen, zur Rechten sitzen oder gehen lassen«, ebenso *pradakšiṇit, pradakšiṇam.* So stehen vollständig parallel 7, 20, 8:

*yás ta Indra priyó jáno dádâçad*
*ásan nireké adrivaḥ sákhâ te |*

»Wer dir als lieber Mann dient, der soll dein Freund an der bevorzugten Seite (d. h. dein bevorzugter Freund) sein, o Steinschleuderer« und 8, 100, 2:

*dádhâmi te mádhuno bhakšám ágre*
*hitás te bhâgáḥ sutó astu sómaḥ |*
*ásaç ca tváṃ dakšiṇatáḥ sákhâ mé*
*'dhâ vṛtrâṇi jaṅghanâva bhûri ||*

»Ich gebe dir an erster Stelle den Trank des Süssen; der gepresste Soma soll dein fester Anteil sein; und du sollst mein Freund zur Rechten sein; dann wollen wir viele Feinde erlegen!«

Der Gott wird an der bevorzugten Seite d. i. zur Rechten des Priesters sitzend gedacht, vgl. 2, 43, 1: *pradakšiṇíd abhí gṛṇanti kârávaḥ.* 1, 51, 14:

*Índro açrâyi sudhyò nireké*
*pajréšu stómo dúryo ná yûpaḥ*
*açvayúr gavyû rathayúr vasûyúr*
*Índra íd râyáḥ kšayati prayantâ*

»Indra hat sich jetzt niedergelassen an der bevorzugten Seite des klugen (Dichters): bei den Pajras ist der Sang wie ein Thürpfosten,[1]

[1] Über das tertium comparationis sieh oben p. 150.

der Rosse, Kühe, Wagen, Reichtümer verlangende. Indra schaltet als der Austeiler des Reichtums.« *açvayuḥ* etc. sind natürlich auf *stoma,* nicht auf Indra zu beziehen, vgl. 8, 78, 9: *kâmo gavyuḥ — açvayuḥ.* 8, 33, 2:

*svâranti tvâ sutê nâro*
*vâso nirekâ ukthinaḥ* |

»es schreien dich die Männer her zum[1] Soma, o Guter, auf den Ehrenplatz, die Sprüche Sprechenden.«

Wie sich in 7, 20, 8 *priyo* und *nireke* entsprechen, so in 8, 24, 4 *nirekâm* (hier Adjectiv) und *priyâm;* denn der Freund, resp. der beste Freund hat den Ehrenplatz. In 8, 24, 3.4 wird das Wort auf das am höchsten geschätzte, bevorzugteste Kleinod angewandt.

8, 24, 3: *sâ naḥ stávâna ấ bhara*
*rayiṃ citráçravastamam* |
*nirekê cid yó harivo vásur dadíḥ* ||
4: *ấ nirekâm utâ priyâm*
*Índra darṣi jánânâm* |
*dhṛṣatấ dhṛṣṇo stávamâna ấ bhara* ||

»Gepriesen bringe uns herbei Gut, das glänzenden Ruhm bringt, welches[2] obenan steht, o Falbenherr, der du ein guter Geber bist.«[3]

»Erschliesse uns das bevorzugte und liebe (Gut) der Menschen, tapfer, tapferer bringe es gepriesen herbei!«

Wo es sich nicht gerade um den Ehrenplatz handelt, sondern um den Vortritt in andern Dingen, fehlt uns im Deutschen die treffende Übersetzung. Wir müssen uns mit einem viel allgemeineren »obenan, vorndran« behelfen. Der Sinn der dânastuti 7, 18, 23 ist, dass Vasiṣṭha in seiner neuen vierspännigen Karosse nun nicht mehr wie seine schoflen Collegen hinterdrein fahren muss, sondern ihm der Ehrenplatz, der Vorrang unter den Fahrenden eingeräumt wird: *catvâro mâ Paijavanásya dânâḥ smáddiṣṭayaḥ kṛçaníno nirekê — vahanti* »die vier geschenkten Rosse des Pijavanaenkels (Sudâs), die geschulten, mit Perlen behängten, fahren mich (jetzt) in vorderster Reihe«. 8, 96, 3: *Índrasya bâhvór bhûyiṣṭham ójaḥ çiršánn Índrasya krátavo nirekê* »in Indra's Armen ist die

[1] oder »bei«: die Männer sind bei dem Soma und rufen Indra zu demselben.

[2] *yo* gehört zu *rayi.*

[3] *vasur dadiḥ* auch 1, 110, 7.

stärkste Kraft, in Indra's Haupt ist die Klugheit obenan«; vgl. *krátavaḥ — udbhídhaḥ* 1, 89, 1 und *tanūšu te krátava Índra bhūrayaḥ* 1, 55, 8.

Ich würde also den Artikel *nirekā́* so anordnen: *nirekā́ (*ni-ric)* 1. Subst. »bevorzugter —, Ehrenplatz, Vorrang, Vortritt« 7, 20, 8. 1, 51, 14. 8, 33, 2. 7, 18, 23. 8, 24, 3. 96, 3. — 2. Adj. »eine bevorzugte Stellung einnehmend, bevorzugt« 8, 24, 4. — 7, 90, 3 ist dunkel.

## § 15.

## Ṛgveda 3, 1.

### 1. Übersetzung.

1. »Du hast mich zu deinem Somaschenken — denn dich gelüstet nach dem starken, o Agni — bestellt, dass ich vor den Weisen opfern soll. Bis zu den Göttern scheinend — während ich den Stein treibe und mich placke, o Agni — lass dir's schmecken.«

2. »Wir haben das Opfer vorgeführt; das Lied soll gross werden, man soll ehrfurchtsvoll den Agni mit Brennholz bedienen: Sie beorderten Versammlungen der Weisen des Himmels; sie suchten dem Starken, der doch selbst klug ist, Luft zu machen.«

3. »Freude erregte der Weise heiteren Geistes, von Geburt ein liebes Kind des Himmels und der Erde. Die Götter fanden den in dem Wasser schimmernden, den Agni in dem Werk der Schwestern.«

4. »Es hatten den Liebling die sieben Töchter grossgezogen, nach Kräften den roten, der weiss zur Welt kommt. Sie liefen zu ihm wie Stuten zu dem neugebornen Füllen; die Götter betrachteten den Agni bei seiner Geburt.«

5. »Mit seinen leuchtenden Gliedern sich im Dunstkreis streckend, sein Inneres klärend durch weise Klärungsmittel, in Licht sich kleidend überholt er die Lebenskraft der Wasser; er erprobt seine mächtige volle Grösse.«

6. »Er ist in sie eingegangen, die nicht essen und doch nicht Schaden nehmen, in die Töchter des Himmels, die sich nicht kleiden und doch nicht nackt sind. Da empfingen die immer jugendlichen Alten, die einen Schoss haben, die sieben Stimmen, eine Leibesfrucht.«

7. »Gelagert sind seine allgestaltigen geballten Massen im Schoss des Schmalzes am Quell der Wasser. Dort haben sich auf-

gestellt die strotzenden Kühe. Die Eltern der Kunstreichen sind die einander zugekehrten (Welten).«

8. »Ausgetragen, o Sohn der Kraft, bist du aufgeblitzt, leuchtende blendende Gestalten annehmend. Es regnen die Güsse von süssem Schmalz, da wo der Stier grossgezogen worden ist durch die Macht der Weisen.«

9. »Des Vaters Euter hatte er gleich bei seiner Geburt gefunden; es liess frei seine Güsse, seine Milchkühe (und) ihn, der sich vor seinen lieben Freunden versteckt hatte; vor den Töchtern des Himmels war er nicht verborgen.«

10. »Sie trug das Kind des Vaters und Erzeugers; er trank allein an vielen milchstrotzenden; der leuchtende Stier hat die beiden Geschwister zu Kebsen; behalte für dich, dass ihm auch zwei menschliche (Kebsen sind).«

11. »Er ist grossgewachsen in dem weiten schrankenlosen Raum; die Wasser hatten den Agni (gross gemacht), denn ein berühmter Mann hat alles in Fülle. Er ruhte im Schoss des Weltlaufs als Hausgenosse, der Agni in der Arbeit der Schwestern.«

12. »Er ist wie ein siegreiches Ross, im Zusammenstrom der Mengen, dem Sohn ein ersehnter Anblick; der Licht sprühende Vater treibt die Kühe aus, der (ihn) gezeugt hat. Der Spross der Gewässer, der Agni, ist sein männlichster Sohn.«

13. »Den ansehnlichen Spross der Wasser wie der Kräuter haben die schönen Hölzer gezeugt, den vielgestaltigen; und auch die Götter — sie waren ja darin einig — ehrten den teuren, kräftigen Neugeborenen.«

14. »Die hohen Flammen begleiten den lichtsprühenden Agni wie helle Blitze; wie den heimlich in seinem Hause grossgezogenen in dem unermesslichen Stalle die Nektar milchenden Kühe.«

15. »Und ich bitte dich, opfernd mit Opferspeisen, ich bitte dich um Freundschaft und Gunst inbrünstig. Mit den Göttern gewähre dem Sänger Schutz und behüte uns mit deinen heimischen Gesichtern.«

16. »Als deine Hausgenossen, o kluger Leiter Agni, alle Kostbarkeiten erlangend und mit kinderreichem Erfolg fortzeugend wollen wir die feindseligen Gottlosen überwinden.«

17. »Du wardst das Wahrzeichen der Götter, der beredte Kenner aller Weisheiten. Du beherbergst als Hausvater die Menschen; als Fuhrmann fährst du zu den Göttern richtig lenkend.«

18. »Im Hause der Sterblichen hat sich der Unsterbliche niedergelassen, als König die Sitzungen leitend. Mit fetttriefendem Antlitz ist er weithin aufgeleuchtet, Agni, der Kenner aller Weisheiten.«

19. »Komm zu uns mit deiner lieben Freundschaft, der mächtige mit seinen mächtigen Hilfen eilig; schaff uns Reichtum massenhaften, ausdauernden und einen rühmlichen ehrenvollen Anteil.«

20. »So habe ich, o Agni, deine alten Geburten dir, dem Altgewohnten, aufs neue erzählt. Diese grossen Kelterungen sind für den Stier bereitet. Von Geschlecht zu Geschlecht ist Jâtavedas (auf den Opferherd) gesetzt worden.«

21. »Von Geschlecht zu Geschlecht (auf den Opferherd) gesetzt wird der nie Erlöschende von den Viçvamitras angezündet. In seiner des Heiligen Huld und glückbringenden Gnade wollen wir leben.«

22. »Dieses Opfer, o Gewaltiger, bring uns zu den Göttern, o Weiser, es unter sie verteilend; spende uns, o Hotar, reichliche Nahrung, o Agni, eropfere uns grossen Verdienst.«

23. »Als Labsal wende dem Bittenden aufs neue den vielwirksamen Lohn einer Kuh zu; es werde uns ein leiblicher Sohn, der das Geschlecht fortpflanzt; diese Huld werde uns von dir zu teil.«

## 2. Erläuterungen.

### Exordium 1—2 b.

Strophe 1. Captatio benevolentiae des Gottes. Die Strophe enthält zwei Parenthesen, von denen die eine schon Ludwig richtig erkannt hat, nämlich *tavásaṃ vákšy agne* und *yuñjé ádriṃ çamâyé agne*. Über ähnliche Parenthesen vgl. Aufrecht in Festgruss an O. v. Böhtlingk p. 2 f. Auch sonst schliesse ich mich in der Erklärung der Strophe meist an Ludwig an.

a) *tavás* muss wegen des Accentes (vgl. *yaçás* — *yáças* und andere Beispiele bei Lindner, A.N. p. 50) Adjectiv sein. Soma heisst hier *tavás*, wie 1, 132, 5 *ugra*, 1, 23, 1 *tîvra*. Auch 3, 32, 9 und AV. 11, 1, 14[1] ist *tavás* Adjectiv, dagegen in RV. 3, 30, 8 *tavásâ* in *távasâ* zu ändern von einem Subst. *távas* »Kraft«, vgl. *távasvant*. — *vakši* nur noch 7, 98, 2 2. sg. von *vaç*, sonst zu *vah*.

[1] Hier ist wohl der Gatte gemeint. Der Vers hätte in ZDMG. 40, 709 berücksichtigt werden sollen.

*vakši* heisst an beiden Stellen: »du hast Appetit nach«, beidemal ist Soma das Objekt. 7, 98, 2: *pîtím íd asya vakši* »du hast Appetit nach einem Trunk desselben«. Sây.: *kâmayasva*. — *somasya* verbinde ich wie Sây. mit *vahnim*. — *vidathe* 'hier concret = »die Weisen«; über *vidatha* sieh noch besonders.

c—d) *ácchâ* in der Verbindung mit *dî* bedeutet: »hin-zu«, nicht: »her-zu«, *acchâ dîdyat* also einfach: »scheinend bis zu —«. *acchâ dîdyânaḥ* in 3, 15, 5 ist s. v. a. »erleuchtend bis zu —«. *ácchidrâ çárma jaritaḥ purûṇi devắñ ácchâ dîdyânaḥ sumedhắḥ* »die vielen sicheren Zufluchtsorte (= Opferplätze[1]) bis zu den Göttern erleuchtend als Weiser, o Sänger«. *dîdyânaḥ* in der Bedeutung »erleuchtend« auch VS. 17, 66: *víçvâ ắçâ dîdyânaḥ* »alle Räume erleuchtend«; RV. 10, 20, 4 *abhráṃ dîdyânaḥ*; 1, 127, 3 *purû — dîdyânaḥ*.

Dagegen ist *acchâ dî* in dem kosmogonischen Lied 3, 55, 2 im figürlichen Sinn gebraucht, wie unser »beleuchten«:

*ví me purutrā patayanti kắmâḥ*
*çámy ácchâ dîdye pûrvyắṇi |*
*sámiddhe agnāv ṛtám íd vadema*
*mahád devắnâm asuratvám ékam ||*

»Nach vielen Seiten fliegt mein Sinnen;[2] mit Eifer beleuchte ich die alten Dinge;[3] bei entflammtem Feuer wollen wir die Wahrheit verkünden, die grosse einige Herrschaft der Götter.«

*tanvaṃ jušasva* wie *yajasva tanvam* 10, 7, 6; *svayaṃ yajasva tanvaṃ vṛdhânaḥ* 10, 81, 5, überall reflexiv.

Die abgerissenen Sätze malen die Ungeduld Agni's.

2. a—b) Fortsetzung des Exordium: alles ist parat, die Feier kann beginnen.

a) *prâñc*[4] bedeutet eigentlich: »sein Antlitz zukehrend, Front machend«; dann »entgegenkommend«, auch in der übertragenen Bedeutung des deutschen Wortes, »entgegen« (z. B. 10, 87, 9); Gegensatz ist *pratyañc* »sich abwendend« (vgl. TBr. 1, 1, 4, 4 »den Rücken kehrend« vom Glück). Aus dieser Grundvorstellung hat

---

[1] Sây.: »Opferhandlungen«; über *çarman* = Opferstätte vgl. oben p. 149 Note.

[2] *kâmâḥ* hier eigentlich »studia«.

[3] *pûrvyâṇi* hier im Sinn des späteren *purâṇam*.

[4] Vgl. auch Verf. in KZ. 30, 519.

sich die Bedeutung »bereit, willig« entwickelt. Zu unserer Stelle ist zu vergleichen 1, 18, 8: *ād ṛdhnoti haviṣkṛtiṃ prāñcaṃ kṛṇoty adhvarám | hótrā devéṣu gacchati* || »und er bringt die Opferung zu stande; er macht die Opferhandlung fertig; das Opfer gelangt (durch ihn) zu den Göttern«, und 10, 101, 2. — a—b besagen also: Die (als Person gedachte) Opferhandlung steht fertig und bereit da und kann ihren Anfang nehmen. Während derselben soll fleissig nachgeschürt werden.

**2c—14. Erster, mythisch-spekulativer Teil: Ursprung des Agni.**

2c—d: Beschluss der Götter, den (im Wasser und Holz[1]) versteckten Agni zu holen.

c) Hier beginnt das eigentliche Lied. — Die Aufsuchung des versteckten Agni durch die Götter ist ein beliebtes Motiv der vedischen Dichter; vgl. Bergaigne 1, 108. Es genügt, einige wenige Stellen zu citieren: 1, 65, 1 »Ihm, der sich wie ein Dieb mit einem Stück Vieh weggeschlichen hatte, folgten die Weisen gemeinsam seinen Spuren nach; alle Götter umlagerten dich«. 1, 67, 2 »er setzte die Götter in Aufregung *(áma)*, als er sich versteckt hatte; es fanden ihn dort die sinnenden Männer, als sie die im Herzen geformten Sprüche aufsagten«. 10, 51, 3 »wir suchten dich an vielen Stellen, o Jâtavedas, als du, o Agni, in die Wasser und Kräuter gekrochen warst«.

Sây. fasst *divaḥ* als Ablativ; besser verbindet man es mit *kavînâm*. Die *divaḥ kavayaḥ* wären dann dieselben wie die *ṛ́ṣayaḥ saptá daívyâḥ* 10, 130, 7, die dort von der Suche nach Agni heimkehren. *çaçâsuḥ*, nämlich die Götter selbst.

d) Agni ist als Gefangener gedacht. *gâtum iṣ* »einen Ausweg (für sich selbst oder andere) suchen, Luft machen wollen, aus Not, Bedrängnis, Gefangenschaft, also überhaupt s. v. a. befreien, erretten, helfen«, wie *varivaḥ kar*. Gleichfalls von Agni, welcher in das Holz gesperrt ist und nicht herauskommen kann 6, 6, 1: *prá návyasâ sáhasaḥ sûnúm ácchâ yajñéna gâtúm áva icchámânaḥ* »vor (tritt der Priester) mit einem neuen Opfer(lied) zum Sohn der Kraft, (ihm) Ausweg, Hilfe zu schaffen suchend«. 5, 30, 7: *átrâ dâsásya Námuceḥ çíro yád ávartayo Mánave gâtúm icchán* »als du damals des Dâsa Namuci Haupt umdrehtest, dem

[1] cfr. 10, 51, 3: *práviṣṭam — apsv óṣadhīṣu.*

Manu Luft machen wollend«. 10, 49, 9: *yudhā́ vidaṃ Mánave gātúm iṣṭáye* »durch Kampf fand ich für den Manu einen Ausweg zu gewinnen«.[1] 1, 80, 6: *mandānā́ índro ándhasaḥ sákhibhyo gātúm icchati* »sich an dem Kraut berauschend sucht Indra seinen Freunden Luft zu machen«. Ähnlich 1, 112, 16. 4, 18, 10: *svayáṃ gātúṃ tanvà icchámānam* »der sich selbst einen Ausweg zu bahnen sucht«, cfr. Str. 1 und 2 von 4, 18. 2, 20, 5: *só Áṅgirasām ucáthā jujušvā́n bráhmā tū́tod índro gātúm išṇán* »dieser Indra, an den Sprüchen der Aṅgiras Gefallen findend, übertraf noch ihre Gebete,[2] indem er Luft zu schaffen suchte«. Auch hier ist *gātum iš* von dem durch die Dämonen bedrängten Menschen gebraucht.

3. Agni's doppelte Herkunft und zwiefache Auffindung. Diese Doppelheit dient im ganzen Lied zu doppelsinnigen Spielereien.

a) *mayo dadhe,* nämlich den ihn findenden Göttern, das Gegenteil von *ame devā́n dhāt* in 1, 67, 2; *dadhe* also mit Sāyaṇa aktivisch zu fassen; ebenso 8, 39, 4: *tā́d tad Agnír váyo dadhe yáthāyathā́ kṛpaṇyáti | ūrjā́hutir Vásūnāṃ çáṃca yóçca máyo dadhe víçvasyai devā́hūtyai ||* »genau so viel Kraft (Segen) verleiht Agni, als er Erbarmen empfindet; er, der den Vasus kräftige Opfergaben bringt, verleiht richtig und gut jeder Götteranrufung Glück«. — Über *pū́tadakša* sieh unten zu Str. 5.

c) *darçatam* vgl. 10, 51, 3.

d) Dass von den zwei Agni die Rede ist, deutet *u* in c an. In d ist der irdische Agni gemeint, welcher durch die Arbeit der Finger (= Schwestern) aus dem Holze gerieben wird.

4. Er ist schon gross bei seiner Geburt.

a) Die Töchter sind sowohl die Wasser der Wolken, wie die Finger.

---

[1] *iš* und *vid* die bekannten Complementärbegriffe. Zur Construction vgl. *cakartha kā́ram ebhyaḥ — pravantave* 1, 131, 5. — Das PW. nimmt für *iṣṭi* an zwei Stellen eine concrete Bedeutung an: »der Suchende, Nachgehende«. Es sind die Parallelstellen 1, 143, 8: *áprayucchann áprayucchadbhir Agne çivébhir naḥ pā́yúbhiḥ pā́hi çagmaiḥ | ádabdhebhir áduṛpitebhir iṣṭé 'nimišadbhiḥ pā́ri pā́hi no jā́ḥ* und 6, 8, 7: *ádabdhebhis táva gopā́bhir iṣṭe 'smā́kaṃ pā́hi triṣádhastha sū́rīn. iṣṭe* ist beidemal abgekürzt für *iṣṭébhiḥ* und in 6, 8, 7 von den Redaktoren fälschlich seines Accentes beraubt worden; *iṣṭa* »geliebt, lieb«.

[2] *tu* in dieser Verbindung eigentlich: »bemeistern, stärker sein als (Acc.), übertreffen, überbieten«; dieselbe Bedeutung in 2, 20, 7: *satrā́ çáṃsaṃ yájamānasya tū́tot* »in jeder Beziehung übertraf er noch die Bitte des Opferers«.

b) *çveta* passt auf den Blitz wie auf das frischgeriebene Feuer. *mahitvâ* zu *avardhayan;* cfr. 7, 97, 8: *devî devásya Ródasî jánitrî Bṛhaspátiṃ vâvṛdhatur mahitvâ.*

c) Zur Stelle vgl. A. Weber, Über altiranische Sternnamen p. 10. Die dort vorgeschlagene Conjectur scheint jedoch nicht dringend geboten zu sein. Kenner des Tierlebens bestätigen die Wahrheit des Bildes; vgl. noch 1, 186, 7. 10, 75, 4.

5. Sein intensives Erglänzen in dem (Wolken-) Versteck.

b) Das immer intensivere Leuchten des Agni in den Wolken wird hier als eine Läuterung, Klärung dargestellt und zwar metaphorisch unter dem Bilde eines inneren geistigen Klärungsprozesses *(kratum pû).* Diese Fügung ist selbst wieder eine Metapher. *kratum pû* wird 8, 12, 11 vom Priester, 8, 13, 1 von Indra gebraucht; 8, 53, 6 wird gesagt, dass die Priester Indra's *kratum punate.* Ebenso ist *pûtadakša* zu erklären, denn *kratu* und *dakša* sind Synonyma. Zum Verständnis der Metapher ist daran zu erinnern, dass für den Inder Klarheit, Helle intellektuell s. v. a. Verstand, Weisheit (Gegensatz *tamas* »Finsternis — Unwissenheit«) — wie deutsch »ein klarer, heller Kopf« — psychisch s. v. a. innere Ruhe und Fröhlichkeit (Gegensatz *tâmisra* »Dunkel — Ärger«) — wie deutsch »heiter« — bedeuten; vgl. Pischel in B.B. 13, 15. Die ganze Bedeutungsentwicklung lässt sich am besten an dem späteren *pra-sad* veranschaulichen. *pra-sad* heisst ursprünglich »sich setzen«, von trübem Wasser (Ind. Spr. [2] 442. 4369) »klar werden«, dann »heiter, gutgelaunt, fröhlich«; endlich (jedoch seltener) »klar werden« vom Verstand (*buddhi* Ind. Spr. [2] 6351). *kratum, dakšaṃ pû* kann also ebensowohl bedeuten: den Geist klar,[1] wie heiter machen und wird an den verschiedenen Stellen bald so, bald so zu fassen sein.

*pû* wird eigentlich von den sich klärenden Flüssigkeiten wie Soma, Ghṛta (Buttermilch) gebraucht und bildlich auf die innere, geistige Klärung übertragen, vgl. 6, 10, 2: *ghṛtáṃ ná çúci matáyaḥ pavante.* Umgekehrt aber wird diese metaphorische Klärung des Innern wieder auf die wirkliche Klärung des *ghṛta* übertragen, von welcher die Metapher ausgegangen ist, vgl. 4, 58, 6:

[1] vgl. 9, 67, 26: *Agne dákšaiḥ punîhi naḥ.*

*samyák sravanti saríto ná dhénâ antár hṛdâ mánasâ pûyámânâḥ.* Dieser Kreislauf der Metapher ist echt vedisch. Mit einer ähnlichen Doppelmetapher wird in 3, 5 das sichtbare Heller- und Glänzenderwerden des Agni als eine innere Verklärung dargestellt.

In *pavitraiḥ* wird das dem Soma entlehnte Bild festgehalten. Wie bei der Somabereitung, so wird auch für die geistige Klärung eine bestimmte Vorrichtung *(pavitrâṇi)* als notwendig gedacht. Weil dieselbe aber keine gewöhnliche sein kann, bekommt sie den Zusatz *kavibhiḥ,* wodurch ihre höhere geistige Natur charakterisiert wird. Ebenso heissen die Thore des Opferplatzes, die eben keine gewöhnlichen Thore mehr sind, in TS. 5, 1, 11, 2 *kavi.* Diese imaginären Läuterungsinstrumente befinden sich in den Wolken und läutern dort auch die Wasser, bevor dieselben als lautere Regenwasser zur Erde fliessen: 3, 31, 16

*apáç cid eśá vibhvò dámûnâḥ*
*prá sadhrĭcîr asṛjad viçváçcandrâḥ |*
*mádhvaḥ punânâḥ kavíbhiḥ pavítraiḥ*

»Auch die Wasser, die reichlichen, die an einer Stelle angesammelten allglänzenden liess der Hausherr (Indra) laufen, die süssen, die durch weise Klärungsmittel geklärten.«

c) *pary âyuḥ* sc. *asti: pari-as* überholen, übertreffen; cf. 1, 61, 8.

d) *mâ,* wie sonst mit *ojô* (sieh PW.) verbunden, »seine Kraft messen, erproben« d. h. zeigen, wie gross sie ist.

6. Wie die Wolken ihn empfangen haben.

a) Gemeint sind die Wolken.

d) *vâṇîḥ* »Töne« = »Donner« und dies synekdochisch für »Wolke«; so auch Vâl. 11, 3: *mádhva ûrmíṃ duhate saptá vāṇîḥ* »die sieben Töne lassen die Wolke des Süssen fliessen«.

7. Die blitzschwangeren Wolken sind aber eigentlich nur seine Ammen, die wahren Eltern des Agni sind Erde und Himmel. Die ganze Strophe lässt sich aber auch auf den irdischen Agni deuten; vgl. das zur nächsten Strophe Bemerkte.

a) *saṃhátaḥ* »die Wolkenmassen« (resp. »der Holzstoss«), Sây. ganz richtig *puñjîbhûtâḥ;* vgl. *saṃhatâ meghâḥ* Var. BS. 22, 8; *saṃhatamûrtayaḥ payodâḥ* ib. 19, 8; *saṃhanty apo divyâḥ mârutaḥ* Suçr. 1, 264, 18.

c) Der Aorist hier und im folgenden ganz im Delbrückschen Sinn (Syntax p. 280). Die Kühe können ebensogut auch auf die Ghṛtatränke gedeutet werden.

d) Zugleich Anspielung auf die Reibhölzer.

8. Er fährt als Blitz aus der Wolke und der Regen stürzt ihm nach. Zugleich wird das kunstvolle Doppelspiel mit beiden Agni fortgesetzt. Die ganze Strophe ist auch auf den irdischen Agni, der am Reibholz hervorleuchtet und mit Ghṛta begossen wird, deutbar.

d) Die Kavi, deren Kunst man seine Geburt verdankt, sind die Götter resp. Priester, nach der bekannten symbolischen Identität von Göttern und Priestern (vgl. *deva*).

9. Das Blitzfeuer.

a) Der Blitz scheint unmittelbar nach seinem Aufleuchten wieder in der Wolke zu verschwinden. Bildlich wird das so ausgedrückt: er fand gleich bei der Geburt *(janušâ)* das Euter (= Wolke) seines Vaters (= Himmel), welcher ihn samt dem Regen aufs neue herabsendet (b—d).

b) *asṛjat,* Subjekt ist der Vater (= Himmel). *asya* des Euters.

c) Es ist nochmals *asṛjat* zu supplieren. *guhâ* mit Instr. wie *guhâ vahnibhiḥ* 1, 6, 5 und *guhâ girâ* 10, 22, 1 (sieh p. 128). Ebenso werden *parokšam, parokšât* »heimlich vor« mit Instr. verbunden, Speijer, Sanskrit Syntax p. 128 n. 2. Die lieben Freunde sind die Götter, die ihn gesucht; nur die Töchter des Himmels (= Wolken) kennen sein Versteck.

10. Seltsame Verwandtschaftsverhältnisse.[1]

a) *babhre* ist der weiblich als Mutter gedachte Himmel, im Gegensatz zu dem männlichen als Vater vorgestellten. a—b sagt also: Der Himmel ist zu gleicher Zeit Vater und Mutter des Agni. c—d) Agni ist aber zu gleicher Zeit der Mann (Stier) von Himmel und Erde; diese sind seine Concubinen; vgl. 3, 6, 4 und 10, 11, 6, wo Agni geradezu Buhle seiner Eltern *(pitarâ)* genannt wird.

d) Das Geheimnis, das der Dichter für sich behalten will, ist die genaue Analogie zwischen dem irdischen und himmlischen Agni. Auch der irdische hat zwei Concubinen, die Reibhölzer. *manušya* »menschlich« = was von Menschen gebraucht wird, wie *vásu ma-*

[1] Dieselben sind zum Teil hermaphroditischer Natur; cfr. darüber Bergaigne 1, 236. 2, 99 und 2, 6.

*nušyã* 2, 23, 9. *ni-pâ* »ein Geheimnis bewahren«, auch 10, 177, 2 von den göttlichen Mysterien gebraucht.

11. Nochmals der himmlische und der irdische Agni.

a—c ist wiederum doppelsinnig gehalten. Der weite Raum ist der Luftraum oder hyperbolisch die Vedi.

a) *vavardha* intransitiv wie 5, 2, 2. b) *âpô Agnim* ist elliptisch; aus dem vorigen ist *avardhayan* zu intellegieren. Die Worte *yaçásaḥ sáṃ hi pûrvîḥ* kehren genau so in 10, 46, 10 wieder und waren wohl sprichwörtliche Redensart. 10, 46, 10:

*yáṃ tvâ devã dadhiré havyavãhaṃ*
*puruspṛ́ho mãnušâso yájatram* |
*sa yãmann Agne stuvaté váyo dhâḥ*
*prá devayán yaçásaḥ sáṃ hi pûrvîḥ* ||

»Du, welchen die Götter zu ihrem Opferfahrer, die vielbegehrenden Menschen zu ihrem Heiligen machten, du mögest, o Agni, dem Sänger bei seinem Gang Kraft verleihen; siegen soll der Gottesfürchtige, denn ein berühmter Mann hat alles in Fülle«. Es handelt sich in 10, 46 um ein Wett- und Preisdichten der Priester. Der *devayán* ist eben der Kavi, welcher hier um den Sieg bittet. Der letzte Pâda enthält zwei elliptische Sätze. *pra* sc. *astu, sam* sc. *santi;*[1] davon ist *yaçásas* als Genit. poss. abhängig zu machen. Der berühmte Mann *(yaçás)* ist in 3, 1 Agni, in 10, 46 der Priester, falls er den Preis davonträgt. — Über *yâman* vgl. Pischel, oben p. 97; cfr. auch *éti prá hótâ* 1, 144, 1.

Die substantivische Natur[2] des fem. plur. *pûrvîḥ* hat schon Roth im PW. erkannt. *pûrvîḥ* heisst: »Mengen, Haufen, ganze Haufen«, öfters fast adverbial: »haufenweise, massenhaft«. Sâyaṇa ergänzt stets ein Substantiv, dem Sinn nach fast immer zutreffend, aber in dieser Spezialisierung nicht nötig.

4, 17, 11: *sám Índro gã ajayat sáṃ hiraṇyâ sám açviyã Maghávâ yó ha pûrvîḥ* »Indra hat Kühe erbeutet und Gold, der Maghavan, welcher Rosse (erbeutet hat) ganze Massen«. Sây. ergänzt *çatrusenâḥ*. 10, 29, 8: *vyẫnaḷ Índraḥ pṛ́tanâḥ svójâ ãsmai yatante sakhyãya pûrvîḥ* »Indra ward Meister in den Kämpfen, der

[1] In Ind. Spr. [2] 6513 bedeutet *sam-as* zugleich sein, nämlich weise und charakterfest.

[2] wie z. B. *apari*.

starke. Scharen (d. h. scharenweise) wetteifern[1] (sie) um seine[2] Freundschaft«. Sâyaṇa ergänzt wie oben. Ganz ähnlich 5, 35, 6: *ugráṃ pûrvîšu pûrvyáṃ hávante vâjasâtaye* »in Mengen rufen sie dich, den Gewaltigen, zu allererst, um den Preis zu gewinnen«.

7, 48, 3: *té cid dhí pûrvîr abhí sánti çâsã víçvâñ aryá uparátâti vanvan* »denn sie beherrschen durch ihren Befehl ganze Scharen (Völker), alle Arier übertreffen sie an Überlegenheit«. Sây. wie oben.

Überhaupt dient *pûrvîḥ* zur Ausfüllung und Verstärkung des Verbums: 3, 15, 3 *tváṃ nṛcákšâ vṛšabhãnu pûrvîḥ kṛšṇãsv Agne arušó ví bhâhi* »du männerschauender Stier strahle in den schwarzen (Nächten) rot leuchtend Massen aus (d. h. massenhaft)«. Sây. *jvâlâḥ*. 10, 68, 12 *idám akarma námo abhriyâya yáḥ pûrvîr anvânónavîti* »dem Wettergott haben wir dies Compliment gemacht, der Massen nacheinander donnert«.[3] Sây. ergänzt *ṛcas*. In beiden Fällen ist das Verb mit *anu* componiert. In 6, 39, 4 wird besser mit Sây. direkt *ušasaḥ* ergänzt.

c) Über den Doppelsinn von *ṛtasya yoni* vgl. Bergaigne 3, 230.

d) Im Werk der Schwestern d. h. den Reibhölzern.

12. Agni zugleich Vater und Sohn. Das Paradoxon,[4] dass Agni zu gleicher Zeit Vater und Sohn sei, wird im Ṛgveda mannigfach variiert:

a) in Bezug auf die Götter. 1, 69, 1 *bhúvo devãnâṃ pitã putráḥ sán* »du wardst der Götter Vater, der du ihr Sohn bist«.

b) in Bezug auf den Priester. Der Priester gilt für den Vater des Agni. 5, 3, 9 *áva spṛdhi pitáraṃ yódhi vidvãn putró yás te sahasaḥ sûna ûhé* »befreie deinen Vater, bewahre ihn, du Weiser, welcher auch für deinen Sohn gilt«. Sây. *pitaram: yajamânam.* Im folgenden Vers nennt sich der Priester gleichfalls *pitâ: bhũri nãma vándamâno dadhâti pitã vaso yádi táj jošáyâse* »schmeichelnd[5] giebt der Vater (dir) viele Namen, o Guter, wenn du daran Gefallen findest«. 2, 1, 9:

---

[1] *yat* im Sinn von *vi-vac, vi-hvâ,* oben p. 144.

[2] Sây. ganz richtig: *asmâ asyendrasya.*

[3] wörtlich: »brüllt«; cfr. *stanayann iva dyâuḥ* 10, 67, 5 von Bṛhaspati.

[4] cfr. Bergaigne 2, 103.

[5] oder »lobend«, vergleiche denselben Gebrauch von *vand* in 2, 33, 12 und Ys. 10, 8.

*tvām Agne pitáram iṣṭibhir náras*
*tvām bhrātrāya çámyā tanūrúcam |*
*tvám putró bhavasi yás te 'vidhat*
*tvám sákhā suçévaḥ pâsy ādhṛṣaḥ ||*

»Nach dir, o Agni, (verlangen[1]) mit Bitten die Männer als ihren Vater, nach dir zur Brüderschaft, dem Selbstleuchtenden, mit Eifer. Du bist der Sohn dessen, der dir dient; als lieber Freund schützest du vor Angriff.«

c) in Bezug auf seinesgleichen. So gilt der nachfolgende Blitz als Sohn des vorangegangenen in 1, 164, 32: *yá ím cakāra ná só asyá veda yá ím dadárça hírug in nú tásmāt | sá mātúr yónā párivīto antár bahuprajā nírṛtim ā viveça* »wer ihn erzeugt hat, der kennt ihn nicht.[2] Wer ihn gesehen, dem ist er im Nu entschwunden. Im Schoss seiner Mutter verborgen viele Nachkommen erzeugend ist er in das Nichts aufgegangen«. Vgl. oben die Bemerkung zu Str. 9.

Schon der Inder hat auf diese Weise das Problem fertig gebracht, dass Agni sein eigener Grossvater sei, cfr. 6, 16, 35.

In 3, 12 ist der Sohn der irdische Agni, der Vater der himmlische, in specie die Sonne, wie aus 7, 81, 2 sich ergiebt. Dort findet sich auch die Ergänzung zu dem elliptischen Satz in c, nämlich *sṛjate: 7, 81, 2 úd usríyāḥ sṛjate Sūryaḥ sacā* »der Sonnengott treibt zugleich seine Kühe (= Strahlen) aus«.

a) *akra:* sämtliche Erklärungen befriedigen nicht; Sây. etymologisiert mit wenig Glück. Die einzige Anknüpfung giebt 1, 189, 7: *marmṛjénya uçígbhir nākraḥ* »der von seinen Heischern fleissig geputzt werden muss[3] wie ein *akra*«. Nun heisst in 2, 10, 1 das Ross *marmṛjenya:* »(Agni) ist ein fleissig zu putzendes preiswertes Ross«. *mṛj* wird im Veda mit Vorliebe vom Putzen des Pferdes gebraucht. Ich vermute darum, dass *akra* ein weiteres Synonymon für Ross ist. *babhri* sonst »tragend«, kann hier nur zu der speziellen Bedeutung von *bhṛ* »gewinnen«, »siegen« (vgl. p. 119) gestellt werden, also »gewinnend«; wie *vājī kṛtvyaḥ* 6, 2, 8.

4, 6, 3: *úd u svárur navajā nākraḥ paçvó anakti* »der Pfosten

---

[1] *ṛñjate* aus der vorigen Strophe zu ergänzen.

[2] d. h. »kann ihn nicht mehr sehen«.

[3] *marmṛjenya* ist, wie oft bei Vergleichen, doppelt zu denken.

schmückt[1] sich mit den (daran gebundenen) Tieren, wie ein junges Ross« (ein abgekürzter Vergleich).

In 10, 77, 2 lässt schon der Parallelismus ein Tier erwarten: *divás putrãsa étâ ná yetire | Âdityãsas té akrã ná vávṛdhuḥ* »des Himmels Söhne (Marut) marschieren wie Antilopen; die Aditisöhne sind stark geworden wie Rosse«. In 1, 143, 7 heisst Agni schlechtweg *akra*.

*samithe mahînâm* doppelsinnig: im Zusammenstoss der Heere und im Zusammenfluss der Gewässer (Regen oder Ghṛta).

13. Wieder andere Vaterschaft.

a) Sollen wir hier allein ein feminines *vanâ* annehmen? Ich versuche mit dem Neutr. *vana* auszukommen. *vanâ* ist Neutr. pl. mit dem Verbum im Singular (Delbrück, Altind. Syntax p. 83); vgl. *vanejâ* von Agni 10, 79, 7; *tvám vánebhyas tvám óšadhibyaḥ — jâyase* 2, 1, 1.

Da hier auch vom *apâṃ garbhaḥ* die Rede ist, so ist allerdings *vanâ* auch auf die Wolken zu beziehen, aber eben nur im übertragenen Sinn, sofern die Wolken als Feuerzeuge gleich den Reibhölzern gedacht sind (cfr. oben p. 115. Bergaigne 1, 103).

14. Vergleich des irdischen mit dem himmlischen Agni.

c—d) Hier nochmals *Agniṃ sacanta* zu denken. Das Subjekt ist *duhânâḥ;* die Kühe sind einerseits die Ghṛtaspenden, andererseits im Bild die himmlischen Wasser.

**15—19. Zweiter, praktischer Teil: Bitten an den häuslichen Agni.**

16. a) Zu *upakšetar* ist auch Avestâ *upašiti* in Yasht 13, 30 zu vergleichen.

17. c) Warum soll *prati-vas* Caus. etwas anderes als im klassischen Sanskrit bedeuten? Das giebt doch allein einen guten Sinn. *damûnas* ist nicht sowohl »Hausfreund«, als »Hausvater«.

**20—23. Schluss: Rückblicke.**

20. »Kelterungen«, vgl. Str. 1.

22. *rárâṇa* (selten *rarâṇá*): Nur 5, 33, 8 wird *rarâṇa* passivisch gebraucht in einer dânastuti; sonst ist es stets aktiv und zwar

[1] *ud-añj* wörtlich: »sich als Schmuck anlegen«.

bald mit, bald ohne Objekt, bald in einer allgemeineren, bald in speziellerer Bedeutung. Letztere gewinnen wir aus 5, 77, 4: *yó bhūyiṣṭhaṃ Nāsatyābhyāṃ viveśa cániṣṭhaṃ pitvó rárate vibhâgé. râ* bezeichnet hier das Austeilen, Vorlegen, Vorsetzen beim Essen: »wer für die Nâsatya das meiste auffährt, ihnen bei der Austeilung der Speise das beste vorlegt«. 8, 31, 2: *puroḷāçaṃ yó asmai sómaṃ rárata âçíram* »wer ihm Reiskuchen, Soma, Milch vorsetzt«. *rarâṇa* bedeutet darnach: »austeilend« mit dem Nebenbegriff des Reichlichen, »reichlich vorlegend«, überhaupt »reichlich schenkend, freigebig«.

1. in spezieller Bedeutung: a) mit Objekt 6, 23, 7 *sá no bodhi puroḷāçaṃ rárâṇaḥ píbâ tú sómaṃ górjîkam Indra* »verteile[1] du unseren Reiskuchen, trink aber (selbst) den milchgemischten Soma!« b) ohne Objekt 5, 41, 8 *abhí vo arce pośyāvato nṝn Vāstoś pátiṃ Tváṣṭâraṃ rárâṇaḥ* »ich singe euch herbei, die Gedeihen gebenden Männer Vâstošpati, Tvaṣṭar, (ihnen) reichlich vorsetzend«. Ebenso 3, 1, 22. 4, 1, 5.

2. allgemein: a) mit Objekt »schenkend« 10, 169, 4 *máhyam etā́ rárâṇaḥ* »mir diese (Kühe) schenkend«. AV. 7, 115, 2 *vásu no rárâṇaḥ;* auch RV. 4, 36, 9. 10, 183, 1. 98, 7. 2, 32, 5. b) ohne Objekt »sich durch Geschenk revanchierend, belohnend, freigebig, mit offenen Händen«: 4, 2, 10 *yásya tvám Agne adhvarám jújoṣo devó mártasya súdhitaṃ rárâṇaḥ* »an wess Sterblichen ordentlichem Opfer du Gefallen findest, o Agni, reichlich spendend (als Revanche)«. Damit ist zu vergleichen AV. 7, 20, 2: *juṣásva havyám āhutaṃ prajā́ṃ devi rarâsva naḥ.* RV. 5, 43, 13: *ā́ dharṇasír bṛhádivo rárâṇo víçvebhir gantv ómabhir huvânáḥ.* Ebenso 1, 117, 24. 10, 61, 15. 3, 4, 9.

23. Bezahlung für das Lied und Lohn.

*saniṃ goḥ,* die *dakṣiṇâ.*

c) *tanaya* »des Vaters Geschlecht fortsetzend«, *vijā́van* »sich selbst wieder fortpflanzend«.

---

[1] nämlich unter die andern Götter. *sam-râ* heisst darnach »sich mit jemand in die Speisen (Acc.) teilen«, 10, 15, 8: *tébhir Yamáḥ saṃrarāṇó havírṃṣi* »mit diesen (Vätern) sich in die Opferspeisen teilend«.

## § 16.
## *Viçpálâ.*

Seit Roth s. v. *Viçpálâ* als Bedeutung des Wortes festsetzte: »N. pr. eines Weibes, welchem die Açvin das abgerissene Bein wieder anheilen oder durch ein ehernes ersetzen«, hat sich die Erklärung wesentlich in denselben Bahnen bewegt. Ludwig (4, 28) sieht in ihr ein Weib aus königlichem Geschlechte und in *Khela* 1, 116, 15 ihren wahrscheinlichen Gegner, Myriantheus (p. 99 ff.) die Morgenröte, Bergaigne (2, 489) die Sûryâ und damit auch die Morgenröte, »reine ou maîtresse du monde et guerrière«.

Die Stelle, die für die Auffassung der *Viçpalâ* am wichtigsten ist, ist 1, 116, 15:

*carítraṃ hí vér ivāvacchedi parṇáṃ*
*âjā khelásya páritakmyâyâṃ |*
*sadyó jáṅghâṃ āyasîṃ Viçpálâyai*
*dháne hité sártave práty adhattam ||*

Geldner hat oben p. 120 Anm. 2 hervorgehoben, dass die Wurzel *dhan* bedeutet »to start« und *dhána* »das um was man startet«. *dhánaṃ dhâ* bedeutet überall im ṚV. »den Preis beim Wettrennen aussetzen«, *dhánaṃ hitám* ist »der ausgesetzte Preis beim Wettrennen«. Die Worte werden ganz ausschliesslich in diesem Sinne gebraucht; man vergleiche besonders 1, 81, 3, die Lieder 6, 45, 1—3. 10—12. 13—15. 8, 80, 4—8. 9, 53, 2. 109, 10. Überall ist hier nur vom Wettrennen die Rede und darauf allein weist auch *sártave* hin. Wie *sarj* ist »to start« (Geldner l. c.), so ist *sar* »to run a race«. So wird es 4, 38, 6. 9 von dem Rennpferde Dadhikrâvan gebraucht und öfter von den Wassern und Soma, wenn sie mit Pferden verglichen werden. Nie wird die Wurzel *sar* von Menschen gebraucht und schon daraus allein geht hervor, dass die Erzählung Sâyaṇa's von dem Könige Khela, dessen Hauspriester Agastya und dessen Verwandte Viçpalâ war, eine müssige Erfindung ist. Dass Frauen mit in die Schlacht zogen, ist sonst aus dem Veda nicht bekannt und es ist ganz unwahrscheinlich, dass eine Frau würde zu Fuss gekämpft haben, während die Männer in der Regel auf dem Streitwagen sich befanden oder ritten. Eine menschliche Frau war also *Viçpalâ* nicht, ebensowenig eine göttliche. Viçpalâ war ein Tier, eine Stute. In 1, 118, 8 erscheint sie in Gesellschaft

von lauter Tieren, der Kuh des Çayu und der Wachtel, welche die Açvins aus dem Rachen des Wolfes befreien. Wie sie in 1, 116, 15 um den ausgesetzten Preis läuft, so heisst sie 1, 112, 10 *dhanasâ sahásramîḷha âjaú* d. h. den Preis in dem Wettrennen davon tragend, in dem Tausende kämpften. Sie errang den Preis, um den Tausende sich bewarben. Ein dunkles Wort ist *atharvî* in derselben Strophe. Dass Roths Erklärung nicht richtig ist, werden meine Bemerkungen über *atharî* oben p. 99 ff. gezeigt haben. *Viçpalâ* wurde auch nicht von einer Lanzenspitze verwundet, sondern das Bein wurde ihr völlig abgerissen, wie *acchedi* in 1, 116, 15 zeigt. Von einem Kampfe ist ja überhaupt nicht die Rede. Dass die Stute keine Priesterin sein kann (Grassmann), auch keine Lanzenkämpferin (Ludwig; cfr. 4, 28), versteht sich von selbst. Das Wort bedeutet vielleicht »feurig«, wie auch wir sagen »ein feuriges Pferd«, der Engländer »a fiery steed«, »a spunky horse«. Ebenso ist nicht sicher zu sagen, was *khelá* in 1, 116, 15 ist. Der Genetiv gehört zu *âjâ*, wie die Parallelstellen zeigen: 1, 116, 2 *âjâ Yamásya*, 1, 176, 5 *âjâv Índrasya*, 9, 66, 8 *âjâ Vivásvataḥ*[1] und da überall von Göttern die Rede ist, so wird wohl auch mit *khelá* irgend ein Gott gemeint sein. »Im Wettkampf des Indra« kann nur heissen »in dem Wettkampf zu Ehren des Indra«. *âjâv Índrasya* entspricht dem klassischen *Indrotsave* oder *bhagavataḥ Çaṃkarasya yâtrâyâm* u. dgl. Wir lernen aus diesen Stellen, dass Wettrennen zu Ehren bestimmter Götter stattfanden. Da nach den Lexikographen *kheli* auch »Sonne« bedeuten soll, wie später *vivasvant*, so ist auch *khelá* vielleicht nur ein anderer Name des *Vivasvant*, dem zu Ehren, wie die eben angezogene Stelle 9, 66, 8 beweist, Wettrennen veranstaltet wurden.[2] Jedenfalls verbietet der vedische Sprachgebrauch in *khelá* einen Mann zu sehen und fordert den Genetiv *khelásya* mit *âjâ* zu verbinden. Aus *páritakmyâyâm* ersehen wir, dass die Wettrennen am frühen Morgen stattfanden, was uns auch 10, 63, 14 lehrt: *hité dháne prâtaryâvâṇaṃ ráthaṃ sânasím â ruhemâ svastáye*. In der Legende war nach 1, 117, 11 *Viçpalà* mit *Agastya* verbunden. Gegenüber Ludwig (4, 36) muss daran festgehalten werden, dass *mânena* nur Eigen-

[1] In 4, 20, 3 ist *aryá* Locativ, in 4, 24, 8 *aryás* Nominativ sg. *aryé* bedeutet »unter den Ariern«, *aryás* ist = Indra, der Arier κατ' ἐξοχήν.

[2] Über *sádane Vivásvataḥ* vergleiche man unten § 22.

name sein kann. Mâna aber ist identisch mit Agastya (Bergaigne 2, 394. Oldenberg, ZDMG. 42, 221) und für den Genetiv *sûnóḥ* bleibt keine andere Erklärung als die bereits von Bergaigne (l. c. Anm. 2) vorgeschlagene, ihn dativisch zu fassen. Agastya flehte die Açvins für seinen Sohn an, sei es nun, dass diesem selbst oder dessen Patrone die Stute Viçpalâ gehörte. Die Legende von Viçpalâ war also etwa die folgende: Der Sohn des Agastya oder dessen Patron besass eine Stute, Viçpalâ mit Namen, der bei einem Wettrennen zu Ehren des Vivasvant ein Bein abgerissen wurde. Agastya flehte die Açvins, seine bevorzugten Gottheiten (oben p. 50 ff.), um Hilfe an und diese setzten der Viçpalâ ein eisernes Bein an, wodurch sie den Preis gewann.

In der Deutung von *dhanasã* 1, 112, 10 stimmen die Erklärer und Übersetzer nicht überein. Alle Stellen teilen sich in zwei Klassen. Zur ersten gehören 1, 112, 7. 10. 2, 10, 6. 10, 65, 10, zur zweiten 8, 3, 15. 86, 4. 10, 67, 7. An den Stellen der ersten Klasse bedeutet *dhanasã* »den Preis oder Reichtum gewinnend«, an denen der zweiten »den Preis oder Reichtum verschaffend«. Roth hat bereits wesentlich das Richtige gesehen.

## § 17.

## Ṛgveda 4, 54, 5.

Das Bestreben, die vedische Zeit möglichst scharf von der klassischen zu trennen, ist nicht nur für die Worterklärung in vielen Fällen verhängnisvoll und irreleitend gewesen, sondern auch für die Deutung und richtige Erkenntnis der im ṚV. vorliegenden Mythen. Ich habe oben (p. 71 ff.) zu zeigen versucht, dass die bisher völlig sinnlosen Strophen 10, 61, 1—3 eine uralte indische Sage enthalten, die wir mit Hilfe des Mahâbhârata herstellen konnten. Das Gleiche gilt von ṚV. 4, 54, 5, eine Strophe, die die Übersetzer völlig missverstanden haben, Ludwig noch mehr als Grassmann. Das Lied 4, 54 ist an Savitar gerichtet. In Strophe 4 wird gesagt, dass niemand je es vereiteln kann, dass Savitar die ganze Welt erhält; was er auf der Fläche der Erde und an dem Gewölbe des Himmels schaffen will, das führt er auch aus. Daran schliesst sich Strophe 5:

*Índrajyeṣṭhân bṛhádbhyaḥ párvatebhyaḥ*
*kṣáyâṅ ebhyaḥ suvasi pastyầvataḥ* |

*yáthâ yathâ patáyanto viyemirá*
*evaívá tasthuḥ Savitaḥ savâya te*.

Das Verständnis der Strophe hängt ab von der Erklärung von *viyemire* und diese ergiebt sich aus 8,47,2: *pakšâ váyo yáthopári vy àsmé çárma yacchata* und 3: *vy àsmé ádhi çárma tát pakšâ váyo ná yantana. ví yaṃ pakšâ* wird also von Vögeln gebraucht und heisst »die Flügel ausbreiten«, wie auch AV. 10,8,18. 13,3,14 *víyatâv asya pakšaú* steht. Nichts anderes aber bedeutet auch *viyemire* an unserer Stelle; zum Medium vergleiche man 1,166,10: *váyo ná pakšân vy ánu çríyo dhire. patáyanto viyemire* heisst: »sie breiteten die Flügel aus, indem sie flogen« und wir haben hier die älteste Erwähnung der indischen Sage von den Flügeln der Berge. Ausführlicher findet sich diese Sage zuerst MS. 1,10,13, wo sie lautet: »Die Berge sind die ältesten Kinder des Prajâpati. Sie waren beflügelt. Sie flogen fort und liessen sich nieder wo immer sie wollten. Da wurde die Erde schwankend. Indra schnitt ihnen die Flügel ab und befestigte die Erde mit ihnen (scil. den Bergen). Die Flügel wurden zu Wolken. Deswegen treiben diese immer zum Gebirge, denn es ist ihr Geburtsort.« Diese schöne Sage zieht sich durch das ganze indische Altertum. Die Hauptstelle ist Râmâyaṇa 5,7,40 ff. 56,45 ff. ed. Gorresio und die Kunstdichter spielen sehr oft auf diese Sage an; cfr. Stenzler zu Kumâras. 1,20. Bollensen zu Vikramorvaçî p. 317 f. B-R. s. v. *pakša*. Die ausführlichste Erwähnung im Prâkrit ist Gaüḍavaha v. 114 ff. Bollensen hat l. c. die Sage auch RV. 1,32,1 finden wollen: *prá vakšáṇâ abhinat párvatânâm*. Daraus würde aber folgen, dass *vakšáṇâs* nicht »Bauch«, »Höhlung« bedeuten kann, sondern »Flügel« bedeuten müsste, wie auch Rosen »alae« übersetzt hat. Ein Teil der Stellen, in denen *vakšáṇâs* vorkommt, ist leider sehr dunkel, so dass es schwer ist, die Grundbedeutung festzustellen.

Ich gehe aus von 3,30,14: *máhi jyótir níhitaṃ vakšáṇâsv âmâ pakvám carati bibhratî gaúḥ*. Dazu gehören 6,72,4: *Índrâsomâ pakvám âmâsv antár ní gávâm íd dadhathur vakšáṇâsu* und 10,49,10: *ahám tád âsu dhârayaṃ ... spârhám gávâm ũdhaḥsu vakšáṇâsv ã mádhor mádhu*. Es ist klar, dass *vakšáṇâs* hier überall »Euter« bedeutet; denn die vedischen Kühe haben ebenso wie die heutigen die Milch nicht in ihren Bäuchen getragen, sondern in den Eutern, und dass die Kühe »Brüste« haben (Ludwig),

ist mir neu. *ũdhaḥsu vakšáṇâsu* ist eine Verbindung von zwei Synonymen. Delbrück hat (Altindische Syntax § 32 p. 60) solche Verbindungen nur aus der Prosa belegt; sie finden sich aber auch im ṚV. häufig. Man vergleiche: 6, 47, 30 *bálaṃ ójo na ã dhâḥ;* 10, 116, 5 *ugrãya te sáho bálaṃ dadâmi;* 1, 130, 4 *ójasâ çávobhir (Indra) majmánâ;* 1, 141, 6 *krátvâ majmánâ;* 8, 88, 4 *krátvâ çávasotá daṃsánâ;* 3, 2, 3 *bhânúnâ jyótišâ;* 3, 51, 4 *gîrbhir ukthaíḥ;* 5, 42, 13 *medhãṃ giram;* 8, 27, 5 *ṛcã girã;* 7, 82, 4 *yuvãm íd yutsú pṛtanâsu váhnayaḥ;* 8, 8, 22 *prá vâṃ stómâḥ suvṛktáyo giro vardhantu;* 8, 2, 25 *vîrãya çũrâya;* 2, 19, 8 und oft sonst *išam ũrjam;* 8, 27, 5 *sádane pástye;* 6, 3, 7 *dhrájasâ pátmanâ* u. s. w. Noch häufiger sind die Fälle, in denen die Substantiva nicht direkt neben einander stehen, sondern unter dem Zwange des Metrums durch ein oder mehrere Worte getrennt sind, wie 5, 57, 6 *sáha ójo bâhvór vo bálaṃ hitám,* wo *bálam* von den neben einander stehenden *sáhas* und *ójas* getrennt ist; 10, 87, 25 *bálaṃ ví ruja vîryàm;* 3, 30, 22 *asmín bhára nṛtamaṃ vãjasâtau* u. s. w. Somit wird in 10, 49, 10 die Bedeutung »Euter« für *vakšáṇâs* durch das daneben stehende *ũdhaḥsu* erwiesen. Dasselbe ergiebt sich für 1, 134, 4 *ájanayo Marúto vakšáṇâbhyo divá ã vakšáṇâbhyaḥ,* wenn man damit vergleicht Stellen wie 2, 34, 2 (cfr. 10) *Rudró yád vo Maruto vṛšãjani pṛçnyâḥ çukrá ũdhani;* 1, 64, 5 *duhánty ũdhar divyãni dhũtayaḥ;* 9, 107, 5 *duhâná ũdhar divyám;* 10, 45, 3 ... *tvâ .... nṛcákšâ îdhe divó Agna ũdhan;* 10, 100, 11 *pûrṇám ũdhar divyám.* Und nichts anderes bedeutet *vakšáṇâs* in 1, 32, 1, wie sich aus 5, 32, 2 ergiebt: *tvám útsâñ ṛtúbhir badbadhânãñ áraṃha ũdhaḥ párvatasya vajrin. vakšáṇâḥ párvatânâm* ist = *ũdhaḥ párvatasya* und 1, 32, 1 gehört also nicht zu der Legende von den Flügeln der Berge. Die Bedeutung »Euter« ist nun offenbar erst eine abgeleitete; sie ist an vielen Stellen nicht passend. *vakšáṇâs* wird auch von Frauen und Männern gebraucht. Von Frauen: ṚV. 5, 42, 13 *yá (Rudra) âhanã duhitúr vakšáṇâsu rûpã minânó ákṛṇod idáṃ naḥ.* Aus Stellen wie 3, 29, 11. 38, 7. 9, 70, 4. 83, 3. 10, 5, 3, sowie aus dem Zusammenhange, ergiebt sich, dass *minânáḥ* bedeutet »bildend«, »schaffend«, wie wohl auch *rûpã minán* 2, 13, 3 zu verstehen ist. Ferner 10, 27, 16 *gárbhaṃ mâtã súdhitaṃ vakšáṇâsv ávenantaṃ tušáyantî bibharti* und AV. 14, 2, 14 *sã vaḥ prajãṃ janayad vakšáṇâbhyo bibhratî dugdhám ṛšabhásya rétaḥ.* Von

Männern: AV. 9,4,1 *sâhasrás tveśá ṛśabháḥ páyasvân víçvâ rûpâṇi vakšáṇâsu bíbhrat;* zunächst unbestimmt: AV. 7,114,1 *ấ te dade vakšáṇâbhyaḥ* (sc. *várcaḥ*) und 9,8,16 *yás tiráççir úpárśanty aršaṇîr vakšáṇâsu te.* Es liegt nahe, da *vakšáṇâs* »Euter« bedeutet, zu schliessen, dass es bei Frauen »Brust«, »Brüste« bedeuten müsse und so hat es auch Ludwig in 10,27,16 übersetzt, wie er ja auch den Kühen selbst Brüste zuteilt. Aber andere Stellen erheben dagegen Widerspruch und Ludwig übersetzt denn auch sonst im Anschluss an Roth »Leibeshöhlungen«, »Inneres«. Auch diese Bedeutung aber ist, wie gezeigt, falsch an allen Stellen, wo von Kühen die Rede ist. Die Grundbedeutung ergiebt sich aus dem Ritual.

Beim tṛtîyasavana des agniśṭoma hat die Frau des Opfernden eine Ceremonie zu vollziehen, die am genausten Âpastamba, Çrautasûtra 13,15,8—11, beschreibt. Es heisst dort: »Mit den Worten *víçvasya te víçvâvataḥ* (TS. 3,5,6,2) lässt er (der *nešṭar*) die Frau (des Opfernden) durch den Udgâtar, nachdem dieser *hiṅ* gesagt hat, betrachten und das wiederholt sich bis zum dritten stotra-Spruche *ágan devấn* (TS. 3,5,6,3) [8]. Die Frau giesst nach Osten oder Norden zwischen ihren Schenkeln Wasser aus, indem ihr rechter Schenkel nackt ist [9]. Einige sagen, sie soll es auf die Schenkel giessen [10] (cfr. TS. 6,5,8,6. Lâṭyâyana 2,10,16. Kâtyâyana 10,7,4). Sie soll das Kleid hoch aufheben *â vakšaṇânâm âviškartoḥ.* Es ist bekannt, dass dadurch ihr kecke (nicht schüchterne) Kinder geboren werden [11].« Dasselbe wird von Bhâradvâja gelehrt, wie aus dem Citate bei Ludwig 5,495 hervorgeht: *patni vakšaṇâ âviškaroti.* Es ist sofort klar, dass *vakšaṇâs* hier nicht »Busen« bedeuten kann, wie Ludwig annimmt. Rudradatta erklärt es mit *ûrusaṃdhi,* wie die Lexikographen das stammverwandte *vaṅkšaṇa* (n.) zu erklären pflegen. *vakšáṇâs* ist aber nicht mit *vaṅkšaṇa* identisch, sondern es ist ein Synonymum von *yóni. â vakšaṇânâm âviškartoḥ* heisst »bis die Scham sichtbar wird«. Das stimmt allein zu dem Zwecke der Ceremonie, der Frau kecke Kinder zu verschaffen. Aus TS. 6,5,8,6 ergiebt sich, dass das Ausgiessen des Wassers zwischen die Schenkel oder längs des Schenkels[1] eine symbolische Bezeichnung des Beischlafs

[1] Das heisst *úruṇâ,* nicht »unter Mitthätigkeit des Schenkels« (Delbrück, Altind. Syntax § 91 p. 136). Das Beispiel gehört also zu § 88.

ist, wie schon Weber gesehen hat (Ind. Stud. 10, 391 Anm. 1), der nur in dem Zwecke der Handlung irrte, wie wir jetzt aus Âpastamba erfahren. Man vergleiche auch den Commentar des Sâyaṇa zu TS. 6, 5, 8, 6: *ûrupradeçe srâvitaṃ jalaṃ guhyaparyantaṃ pravartate.* Jetzt sind sofort alle bisher angeführten Stellen des RV. und AV. klar, auch AV. 9, 4, 1, ein Vers, der sich aus den oben p. 50 beigebrachten Stellen erklärt, cfr. auch RV. 1, 146, 2. 4, 22, 6. Dass AV. 9, 8, 16 die *vakšáṇâs* nicht fehlen dürfen, ist klar; im nächstfolgenden Verse werden die *gúdâs* erwähnt, d. h. »der After«; denn *gúdâs* ist nicht = »Gedärme«, sondern = klassischem *guda.* Wir ersehen daraus, dass dieser Vers für Frauen bestimmt ist, wie auch AV. 7, 114, 1. Diese Bedeutung von *vakšáṇâs* wird bestätigt durch RV. 3, 33, 12. Dort heisst es von den Strömen: *ấ vakšáṇâḥ prṇádhvaṃ yâtá çíbham.* Hier ist *vakšáṇâs* = *yóni* in Strophe 3 und 4 und damit ist das Flussbett gemeint, wie man längst erkannt hat. Falsch verstanden aber hat man bisher *yóni,* das man auf das Meer bezog; Ludwigs Übersetzung ist unklar. Gemeint ist das gemeinsame Flussbett von Vipâç und Çutudrî nach der Einmündung der ersten in die zweite. *samânáṃ yónim ánu saṃcárantî* heisst nicht »die zum gemeinsamen Ziele schreiten« (Roth), »welche nach demselben Ziele laufen« (Kaegi), »das zu gleichem Schosse hin zusammen wandert« (Grassmann), »nach gehen sie zusammen gemeinsamer Stätte« (Ludwig), sondern es heisst »welche zusammen in demselben Bette fliessen« und ebenso heisst in Str. 4 *ánu yóniṃ devákṛtaṃ cárantîḥ* »fliessend in dem gottgeschaffenen Bette«. Das zeigt *ánu* und Strophe 2 *samârâṇé ûrmíbhiḥ pínvamâne.* Somit ist auch hier *vakšáṇâs* = *yóni.* Jetzt fällt auch Licht auf RV. 1, 162, 5 *téna yajñéna svàraṃkṛtena svíṣṭena vakšáṇâ ấ prṇadhvam.* Diese Stelle hat wohl hauptsächlich Veranlassung gegeben zur Aufstellung der Bedeutung »Leib«, »Bauch«. Die Rede ist aber von lauter Priestern und es ist ganz unmöglich, dass diese mit dem Opfer ihre Bäuche gefüllt haben sollten. Ludwig übersetzt »füllet die Betten der Flüsse«, was sinnlos ist. Das Richtige ergiebt sich aus 6, 15, 16 *Ágne víçvebhiḥ svanîka devaír ûrṇâvantaṃ prathamáḥ sîda yónim ... savitré yajñáṃ naya. vakšáṇâs* in 1, 162, 5 ist also = *yóni* d. h. = dem Platze, auf dem das Feuer auflodert, wo also auch die Opferbutter u. dgl. hingegossen wurde. Für die häufige Verwendung von

*yóni* in diesem Sinne genügt es auf das PW. und Grassmann zu verweisen. Im Ritual führt diese Stelle ausser *devayoni* auch den Namen *guhya* (Gṛhyâsaṃgraha 1, 81 ed. Bloomfield; Karmapradîpa 1, 7, 11 ed. Schrader mit Anmerkung p. 38). Man vergleiche noch 1, 156, 3 *tám ... ṛtásya gárbhaṃ pipartana* und dazu das häufige *ṛtásya yóniḥ*. An diese Stelle schliesst sich die schwierige Strophe 5, 52, 15 an:

*nū́ manvâná ešâṃ devā́ñ ácchâ ná vakšáṇâ* |
*dânā́ saceta sûríbhir yā́maçrutebhir añjíbhiḥ* ||

Da nur *vakšáṇâs* d. h. nur der Plural vorkommt, so muss *vakšáṇâ* eine am Ende des Verses verkürzte Form sein gemäss Roths Beobachtung (cfr. oben p. 42 ff. 97). Weitaus am häufigsten sind Locative verkürzt worden; auch hier ist *vakšáṇâ* = *vakšáṇâsu* und es bedeutet »auf der Feuerstätte« = *yónau* 6, 16, 41. *devā́ñ ácchâ* gehört nicht zu *saceta*, wie man zuerst geneigt sein wird zu glauben, sondern es steht parallel mit *ešâm* und gehört zu *manvânáḥ*. Man vergleiche: 3, 1, 1 *devā́ñ ácchâ dī́dyat*; 3, 15, 5 *devā́ñ ácchâ dī́dyânaḥ*; 3, 61, 5 *ácchâ devī́m ušásaṃ prá bharadhvaṃ suvṛktím* und 1, 132, 5 *devā́ñ ácchâ ná dhîtáyaḥ*, wo *na* = *nas* zu lesen sein dürfte, wie auch 1, 139, 1 (oben p. 69). Ich übersetze nun 5, 52, 15 unter Verweis auf die Untersuchung über *dânā́* oben p. 100 ff.: »Indem er ihrer gedenkt, wie der Götter an der Feuerstätte, gehe er um Gaben an die Herrn, die man auf ihrem Zuge hört (oben p. 98), die freigebigen«.

Es bleiben noch die zwei schwierigen Stellen 8, 1, 17 und 10, 28, 8 übrig. 8, 1, 17 handelt vom Soma: *gavyā́ vástreva vâsáyanta ín náro nír dhukšan vakšáṇâbhyaḥ*. Es kann sich dies nur auf das Auspressen des Soma aus den Stengeln beziehen, das ja oft genug (Grassmann s. v. *duh*) mit dem Melken der Kühe verglichen wird. Der Stengel des Soma wird also, weil aus ihm der Saft gewonnen wird, mit dem Euter der Kühe verglichen worden sein. Das wird bestätigt durch AV. 5, 5, 7, wo eine Schlingpflanze genannt wird *lomaçavakšaṇâ*, was nichts anderes heissen kann als »behaarten Stengel habend« und durch ṚV. 8, 31, 9 *sám ū́dho romaçáṃ hataḥ*. Das *ū́dho romaçám* ist dasselbe wie *romaçám* (n.) ṚV. 10, 86, 16. 17 d. h. die weibliche Scham, nicht das männliche Glied, wie die Übersetzer annehmen. *romaçám* ist Accusativ und

hängt von *nišedúšaḥ* ab; als Subjekt zu *vijṛ́mbhate* ist *kápṛt* zu ergänzen. *romaçáṃ nišad* ist = inire feminam; man vergleiche auch *rómanvantau bhedaú* ṚV. 9, 112, 4 und *ajâtalomnî*. Somit ist auch hier *vakšáṇâs* = *ū́dhar* = *yóni*.

Endlich bleibt noch 10, 28, 8. Ludwig (5, 497) bemerkt, dass es kaum einen dunkleren Vers im ganzen Ṛgveda gebe, obwohl der Wortlaut eigentlich gar keine Schwierigkeit biete. Er will in diesem fragmentarischen Stück eine Erinnerung an den Prozess der Urbarmachung des Landes durch Ausrodung der Wälder finden und ist nicht abgeneigt, sogar an Wasser- oder Pfahlbauten zu denken, indem er *vakšáṇâs* auch hier mit »Strömungen« übersetzt. Das ist indogermanische Auslegung des ṚV.; viel richtiger hat Grassmann (2, 315) gesehen, dass hier ein Mythus vorliegt, nur ist derselbe nicht unbekannt, wie er meint. Die beiden Lieder 10, 27. 28 sind voll von Anspielungen auf indische Legenden und Rätsel, die zum grössten Teile uns kaum je werden verständlich werden. Der Versuch eine dieser Anspielungen aufzuhellen, wird im folgenden Paragraphen gemacht werden. Auch unsere Strophe ist wohl noch für das Verständnis zu retten. Sie lautet:

*devā́sa âyan paraçū́ñr abibhran*
*vánâ vṛçcánto abhí viḍbhír âyan* |
*ní sudrvàṃ dádhato vakšáṇâsu*
*yátrâ kṛ́pîṭam ánu tád dahanti* ||

Es ist bekannt, dass nach den Vorstellungen des ṚV. die Götter Agni ebenso beim Opfer verwenden wie die Menschen, ja dass sie es gewesen sind, die zuerst Agni entflammt haben (Bergaigne 1, 101 ff.). Bei diesem Opfer der Götter haben auch die Maruts mitgewirkt (Bergaigne 2, 381 ff.), die mehrfach neben den Göttern genannt werden (Bergaigne 2, 370 f.). Auf dieses erste Opfer der Götter bezieht sich meiner Meinung nach unsere Strophe. Unter *viḍbhíḥ* sind, wie schon Grassmann richtig gesehen hat, die Maruts zu verstehen. Sie heissen *mā́rutîr víçaḥ* (ṚV. 8, 12, 29), *marútvatîr víçaḥ* (ṚV. 8, 13, 28), *víço marútâṃ* (5, 56, 1) und häufig begegnen Sätze wie: *Marúto vaí devā́nâṃ víçaḥ* (TS. 5, 4, 7, 7. 6, 1, 5, 3); *víḍ vaí Marútaḥ* (TS. 6, 6, 5, 3. TBr. 2, 7, 2, 2); *víṇ Marútaḥ* (MS. 1, 10, 13 [153, 7]. 2, 1, 8 [10, 11]); *devaviçā́ vaí Marútaḥ* (MS. 2, 1, 9 [11, 5]. 3, 7, 1 [76, 3]) u. s. w. Die Götter werden hier

dargestellt als das Holz zum Opfer schlagend und es dann auf die *vakšáṇâs* d. h. den *yoni* legend, wo Agni entflammt wird. *ni dhâ* wird von Agni selbst gebraucht 5, 22, 2. 26, 7. 6, 15, 15. 10, 101, 11 und für *yóni* genügt es auf Stellen wie 2, 36, 4. 3, 5, 7. 10, 91, 4 und die eben gemachten Bemerkungen zu verweisen. *vakšáṇâs* ist also auch hier = *yóni*. Dem Worte *kṛpîṭa* geben die indischen Erklärer im Anschluss an das Naighaṇṭukam (cfr. auch Zachariae, Beiträge zur indischen Lexikographie, Berlin 1883, p. 32) die Bedeutung »Wasser«, auch die Scholiasten zu Amara 1, 1, 1, 49 ed. Loiseleur, Kšîrasvâmin, Maheçvara, Tiruveṅkaṭa in der Gurubâlaprabodhikâ, bei Gelegenheit der Erklärung von *kṛpîṭayoni* »Feuer«. Die europäischen Erklärer übersetzen das Wort mit »Gesträuch«, »Gestrüpp«, »Buschholz« im Anschluss an Roth. Die indischen Lexikographen kennen noch die Bedeutungen »Wald«, »Brennstoff«, »Bauch« (PW. s. v.; cfr. *kṛpîṭam udare jale,* Çâçvata, Ratnakoça; *udare jale kṛpîṭam,* Halâyudha). Ausserdem kommt das Wort noch vor im Compositum *kṛpîṭapâla* (die Hârâvalî v. 226 ed. Calc. 1872 liest *°pâna*), dem die Bedeutungen »Steuerruder«, »Meer«, »Wind« gegeben werden.

Nachdem für *vakšáṇâs* die Bedeutung von *yóni* festgestellt ist, ergiebt sich als Parallelstelle 3, 29, 6 *yádî mánthanti bâhúbhir ví rocate ... pári vṛṇakty áçmanas tŕṇâ dáhan* »wenn sie ihn (den Agni) mit den Armen durch Reiben erzeugen, erglänzt er; er vermeidet die Steine, das Gras verbrennend«. Diese Stelle erläutert wieder 10, 142, 3 *utá vã u pári vṛṇakši bápsad bahór Agna úlapasya.* Der Genetiv hängt ab von *bápsat* und zu *pári vṛṇakši* ist *áçmanas* zu ergänzen; denn das Gras vermeidet oder verschont Agni nicht; cfr. v. 4. Bei den Opfern wurde ja Gras nicht allein zum *barhis* verwendet, sondern auch sonst, und schliesslich verbrannt (Hillebrandt, Das altindische Neu- und Vollmondsopfer, Jena 1880, p. 19. 50 f. 64 ff. 169. Weber, Ind. Stud. 10, 331). So wird *kṛpîṭa* ein Synonymum von *tṛṇa* und *ulapa* sein, also »Gras« bedeuten. Das klassische *kṛpîṭayoni* für »Feuer« entspricht also vedischen Beinamen des Agni wie *gárbho vîrúdhâm, gárbho vánânâm, gárbha óšadhînâm, vanejã, sûnúr vánaspátînâm.* Danach übersetze ich 10, 28, 8: »Die Götter gingen, sie trugen Äxte; Holz fällend kamen sie mit den Maruts (zum Opferplatze). Gutes Holz auf die Feuerstelle legend verbrennen sie das Gras, wo es sich

findet«. *vakšáṇâs* ist also = *yoni* in allen Bedeutungen, die das Wort hat; also 1. die weibliche Scham RV. 5,42,13. 10,27,16: AV. 7,114,1. 9,4,1. 8,16. 14,2,14. Âpastamba Çrautas. 13,15,11. Bhâradvâja Çrautas. 3,14 (nach Ludwig). 2. von Kühen das Euter (als der Ort, in dem die Milch entsteht und aus dem sie fliesst) RV. 3,30,14. 6,72,4. 10,49,10. 3. von Pflanzen der Stengel (als der hohle Ort, [die Röhre] in dem der Saft sich befindet und aus dem er fliesst) RV. 8,1,17. Dazu *lomaçavakšaṇâ* AV. 5,5,7. 4. von Flüssen das Flussbett (als der Ort, in dem das Wasser sich befindet) RV. 3,33,12. 5. von den Bergen die Flussrinne (als der Ort, in dem die Gewässer von den Bergen herabfliessen) RV. 1,32,1. 6. vom Himmel bildlich der Schoss (als der Ort, aus dem die Maruts, die Götter des Regens und Windes, geboren werden) RV. 1,134,4. 7. vom Opferplatz die Mitte der Vedi (als der ausgehöhlte Ort, an dem durch Zuguss von Flüssigkeiten wie Butter u. dgl. das Feuer entflammt wird) RV. 1,162,5. 5,52,15. 10,28,8. Überall tritt neben dem Begriff der Höhlung der Begriff der Feuchtigkeit deutlich hervor und *vakšáṇâs* wird daher von der Wurzel *vakš,* schwach *ukš* »nass machen«, intransitiv »nass sein« stammen.

Aus dieser Darlegung ergiebt sich, wie schon bemerkt, dass 1,32,1 nicht zu der Sage von den Flügeln der Berge gehört, sondern zu den zahlreichen Stellen, in denen gesagt wird, dass Indra die Berge, d. h. die Wolken, spaltete, um die Wasser zu befreien. Dagegen gehört zu unserer Sage auch RV. 2,12,2, wie schon v. Schröder bemerkt hat (Indiens Litteratur und Cultur, Leipzig 1887, p. 142 Anm. 2): *yáḥ pṛthivîṃ vyáthamânâm ádṛṃhad yáḥ párvatân prákupitâṁ áramṇât* und 2,17,5 *sá prâcînân párvatân dṛṃhad ójasâ,* wo *prâcîna* bedeutet »nach vorn geneigt«, so dass sie leicht stürzen konnten.

## § 18.

## Rgveda 10,28,9.

Unter den Rätseln, welche die Lieder 10,27.28 bieten, ist eins für uns, wie ich glaube, bereits jetzt lösbar, 10,28,9 *çaçáḥ kšurâṃ pratyáñcaṃ jagâra.* Ludwig, der übersetzt »die säugende Brust [die Wolke] hat herwärts gespieen das Schermesser«, fragt 5,497: »Was hat der Hase mit dem Schermesser zu thun?« Die Antwort giebt das Mahâbhârata 2,66,8 (ed. Bombay):

*ajo hi çastram agilat kilaikaḥ*
*çastre vipanne çirasâsya bhûmau |*
*nikṛntanaṃ svasya kaṇṭhasya ghoraṃ*
*tadvad vairaṃ mâ kṛthâḥ Pâṇḍuputraiḥ ||*

»Ein Ziegenbock, sagt man, verschlang ein Messer und als ihm das Messer (im Halse) verkehrt (quer) zu liegen kam, warf er es mit dem Kopfe auf die Erde[1] und (erlitt dann) schreckliches Abschneiden seines Halses. Mache du nicht so Feindschaft mit den Söhnen des Pâṇḍu.« Dazu hat Nîlakaṇṭha den Commentar: *iyaṃ kathâ vanaikacaraprasiddhâ | eko 'jaḥ çastram agilat | gilitum ârabdhaḥ | tatas tad açaknuvan bhûmâv âsyaṃ nipâtya padbhyâm uccâlya bhoktum ârabdhaḥ | tatas tasminn uccalite sati çirasâ saha svasya kaṇṭhasya nikṛntanaṃ prâpya mamâra | tadvat tvam api Pâṇḍavair vairaçastreṇa svahananaṃ mâ kṛthâ iti prâñcaḥ ||* »Diese Geschichte ist bekannt von einem Waldeinsiedler. Ein Ziegenbock verschlang ein Messer d. h. fing an es zu verschlingen; als er es nicht konnte, warf er das Maul auf die Erde, machte (das Messer) mit den Füssen auf und fing (von neuem) an zu fressen. Als nun das Messer aufgemacht war, erlitt er Abschneiden seines Halses und starb. So mache du nicht durch das Messer der Feindschaft mit den Pâṇḍavâs deinen eigenen Untergang. So erklären die Östlichen.« Nach dieser Fassung der Fabel war es der Bock eines Waldeinsiedlers, der ein Messer fand und bei dem Versuche es zu fressen den Tod erlitt. Nîlakaṇṭha berichtet gleich darauf noch eine andere Fassung der Sage. *kaççit kila matsyaghâtî baḍiçaṃ dhânyapiṣṭenopalipya yâvaj jalâçaye pâtayati tâvad gṛhacchâgena câpalât tat sapiṣṭam eva gilitam | tanniṣkâsane vidîrṇakaṇṭhaç châgo mamârety âkhyâyikâtra dṛṣṭântârtham uktâ ||* »Ein Fischer bestrich einen Angelhaken mit Mehl aus Getreidekörnern. Als er ihn in den Teich warf, verschlang der Hausziegenbock aus Thorheit den Angelhaken mit dem Mehl. Beim Herausziehen starb der Bock, indem sein Hals zerrissen wurde. So ist die Fabel um des

[1] *asya* bezieht Nîlakaṇṭha auf *aja*. Es ist aber Gerundium zu √*as* »werfen«. Solche Gerundien sind im MBh. *uśya, gṛhya, spṛçya, sûya, mathya, cintya* u. a. (Holtzmann, Grammatisches aus dem MBh., Leipzig 1884, p. 40 § 990). Aus dem Râmâyaṇa verzeichnet solche Formen Böhtlingk, Berichte der Sächs. Gesellschaft der Wissenschaften, 1887, p. 223. ZDMG. 43, 57. Nîlakaṇṭha erwähnt die v. l. *padbhir apâsya bhûmim*.

Gleichnisses willen hier erzählt.« Der Text selbst hatte nur die erste Fassung im Auge und diese Fabel muss in Indien sehr bekannt gewesen sein, wie sich aus der sprichwörtlich gewordenen Redensart *ajâkṛpâṇîya* »wie in der Fabel von der Ziege und dem Messer« ergiebt, die sich auf unsere Fabel bezieht. Diese Redensart findet sich im Mahâbhâšya (Weber, Ind. Stud. 13, 486) und danach in der Kâçikâ zu Pâṇini 5, 3, 106 und Siddhântakaumudî Nr. 2061 und steht neben *kâkatâlîya*. Wie dieses, steht auch *ajâkṛpâṇîya* im Sinne von »unerwartet«, »plötzlich«. Auf dieselbe Fabel spielt RV. 10, 28, 8 an, nur ist das Tier hier kein Ziegenbock oder eine Ziege, sondern ein Hase. Ob hierher auch RV. 10, 27, 13 gehört, muss zweifelhaft bleiben. *pratyáñcam atti* entspricht auffallend dem *pratyáñcaṃ jagâra*. Wie in 10, 28, 9 vier verschiedene Fabeln und Vorgänge zusammengefasst sind, so können in 10, 27, 13 deren drei angenommen werden. Dann bezögen sich die Worte *pattó jagâra pratyáñcam atti* auf die Fabel vom Hasen und dem Schermesser. Auf Gewissheit müssen wir hier verzichten.[1]

## § 19.
## *n a d á.*

ZDMG. 35, 717 f. habe ich zu zeigen versucht, dass *nadá* RV. 1, 32, 8 »Schilfrohr« und 1, 179, 4 dann, wie andere Wörter für »Rohr« (cfr. auch oben p. 106 *çáryâ*) »membrum virile« bedeutet. Diese Deutung ist von Böhtlingk (Nachtrag 3 zum kürzeren Wörterbuch) und Oldenberg (ZDMG. 39, 66 Anm. 1) gebilligt worden, während Ludwig (5, 471) sie zwar »einfach und ansprechend« findet, aber trotzdem verwirft. Ich sehe daraus, dass er auf ganz anderem Wege als ich zu seiner richtigen Übersetzung von 1, 179, 4 gekommen ist, auf welchem, ist mir durchaus dunkel. Die übrigen Stellen, in denen *nadá* im RV. noch vorkommt, sind so schwierig zu verstehen, dass ich sie damals zur Begründung meiner Erklärung nicht heranzuziehen wagte. Jetzt glaube ich etwas weiter kommen zu können. Ich beginne mit 10, 11, 2:

*rápad gandharvîr ápyà ca yóšaṇâ*
*nadásya nâdé pári pâtu me mánaḥ*

[1] Die RV. 4, 19, 9 *vy àndhó akhyad áhim âdadânáḥ* erwähnte Legende kann ähnlichen Inhalt gehabt haben wie die Erzählung Pañcatantra 5, p. 66, 17 ff. ed. Bühler-Kielhorn.

Oldenberg hat (Rgveda 1, 232 f.) richtig hervorgehoben, dass die Lieder 10, 10—13 offenbar näher zusammengehören. Besonders 10—12 erweisen sich durch teilweise wörtliche Anklänge als enger verwandt. Das muss man auch bei der Erklärung im einzelnen beachten. Das Lied 10, 11 ist nur in seinem zweiten, auch äusserlich durch das Metrum gekennzeichneten, Teile Strophe 7—9, der vielleicht ebenso wie 10, 12, 7—9 einen Anhang nach Art der dânastutis bildet, ausschliesslich an Agni gerichtet; im ersten Teile werden auch andere Götter erwähnt. Der Gott der ersten Strophe ist Varuṇa. Stände Varuṇa im Vergleiche, wie dies Grassmann, Ludwig und Hillebrandt, Varuṇa und Mitra, Breslau 1877, p. 106 annehmen, so müsste *yáthâ* tonlos sein, wie in 8, 1, 2 (oben p. 103). *yáthâ dhiyã* ist ein verkürzter Satz und *dhiyã* ist Nom. sing. fem. Das beweist 8, 103, 11: *dušṭárâ yásya pravaṇé nórmáyo dhiyã vãjaṃ síšâsataḥ*. Dies kann nur übersetzt werden: »dessen Wille, wenn er uns Güter schenken will, schwer zu hemmen ist, wie Wogen im Sturz«. *dušṭárâ* kann nicht, wie die Übersetzer thun, auf *ûrmáyaḥ* bezogen werden, erstens weil von Agni nie ausgesagt wird, dass er Wogen hat, und zweitens weil *ûrmáyaḥ* in den Vergleich gehört. *dušṭárâ* gehört zu *dhiyã* und es vergleichen sich Stellen wie die oben p. 45 besprochenen 5, 41, 5. 6, 3, 3. *yáthâ dhiyã* bedeutet »gemäss seinem Verstande«, »gemäss seiner Weisheit«. So ist auch aufzufassen 9, 76, 3 *dhiyã ná vãjâñ úpa mâsi çáçvataḥ* »schenke uns beständig Güter nach deiner Weisheit (deinem Willen)«; *dhiyã ná* ist s. v. a. *yáthâ dhiyã (= dhĩs) táva ásti*. Ferner erklärt sich so die Verbindung *itthã dhiyã* 1, 2, 6. 159, 1. 3, 27, 6. 5, 61, 15. Die Worte bilden eine Parenthese, eine vedische Redeweise, auf deren Wichtigkeit zuerst Aufrecht hingewiesen hat (Festgruss p. 2 f.). *itthã dhiyã* bedeutet »gern«, wörtlich: »darauf richtet sich, so ist es der Wille«. Das Gleiche besagt *itthã dhiyaḥ* 6, 62, 3, das beweisend für die gegebene Erklärung von *itthã dhiyã* eintritt. Das Femininum *dhiyã* ist zusammenzustellen mit vedisch *nâváyâ, vṛtáyâ, vṛtãbhyas, kšapãbhis, kšípâbhis* (Lanman, Noun-Inflection p. 483), *íḍà* neben *íḍ, devapurã, devaviçã* (MS. 2, 1, 9 [11, 5]. 3, 7, 1 [76, 3]). Lanman will zur Erklärung solcher Formen vom Instr. sing. der consonantischen Nomina ausgehen und verwirft die Ansetzung von Femininen wie *kšapã* und *kšípâ*. Gewiss mit Unrecht. Wir haben vielmehr hierin die Anfänge des Vorganges zu

sehen, der später im Mittelindischen zur alleinigen Herrschaft kam, des Übertrittes in die *a*-Declination. Feminina wie *nâvã, kšípâ, kšapã, vṛtã, purã, viçã* stehen durchaus auf derselben Stufe wie mittelindisches *girâ, dhurâ, khudâ, chuhâ, disâ, vâcâ, nâvâ* u. s. w. (E. Kuhn, Pâli Grammatik p. 68. Hemacandra 1, 15 ff. Verf., B.B. 3, 262 f.). Der Veda enthält auch noch andere Spuren dieser Erscheinung als die angegebenen. 1, 62, 8 steht *kṛšṇébhir aktóšã rúçadbhiḥ.* Der mangelhafte Vers wird correct, sobald wir die Form *ušásâ* einsetzen. Dass diese kein Hirngespinst ist, beweist 3, 61, 7, wo *ušásâm* nur Acc. sing. sein kann, abhängig von *išaṇyán.* 6, 65, 5 wird statt *ušo* im Texte gestanden haben *ušase.* Feminina auf *â* standen ferner überall im Texte, wo *pũr, gîrbhiḥ, pûrbhiḥ* u. dgl. zwei- oder dreisilbig gelesen werden müssen. Es stand ursprünglich *purã* statt *pũr, girãbhiḥ* statt *gîrbhiḥ* im Texte, Formen, die erst die Diaskeuasten zu Gunsten der klassischen entfernten. Oldenberg (Ṛgveda 1, 187) will *puur, giirbhiḥ* lesen, was, wie die meisten seiner Erklärungen in dem ganzen Abschnitte p. 163—190, durchaus verfehlt ist. Die Form *purã* liegt im ṚV. selbst noch vor in *purâsáḥ,* das als Beiwort des Indra 10, 74, 6 erscheint. Alle Erklärer suchen in dem ersten Bestandteile das Adverbium *purã* und geben unglaubliche Bedeutungen an. *purâsáḥ* stellt sich zu den Beiworten Indras wie *pûrbhíd, puraṃdará, purãṃ darmáḥ, darmã, bhettã, dartã, dartnúḥ, bhindúḥ* und es vergleicht sich 1, 131, 4 *púro yád Indra çãradîr avãtiraḥ sâsahánó avãtiraḥ.* Feminina auf *â* liegen auch vor in den Compositen *girâvṛ́dh* (= »die Lieder fördernd«, »verstärkend« u. dgl.), *dhiyãvasu, dhiyâjúr, vâcãstena* und ferner in *vasã,* das unten besprochen wird. Der Nominativ *nâvã,* der zu *nâváyâ* 1, 97, 8 gehört, stand im Texte 5, 59, 2 *naúr ná pûrṇã kšarati vyáthir yatĩ,* wo nicht *puurṇã* zu lesen ist, sondern *nâvã ná pûrṇã.* Wie Bezzenberger und Sievers erkannt haben, stand auf Formen, die die sogenannte Zerdehnung zeigen, der Circumflex. Das kommt gleich bei *pãnta* zur Sprache. Schon deshalb ist es unmöglich, in Formen wie *gîrbhiḥ, pûrbhiḥ, pûrṇã* die Vocale *î* und *û* zu schleifen, da sie nie den Accent trugen. Eine Schleifung wäre denkbar bei *naús* (ναῦς) und *gĩr, pũr* (formell = πῦρ); der im Veda vorliegende Sprachbestand und die weitere Sprachentwicklung weist uns aber auf andere Wege. Formen wie *dhiyã, nâvã, purã* u. s. w. sind um nichts auffälliger

als Verbalformen wie *dadhanti, dadhate* (3. Sing.), *dohate* (3. Sing.) u. a., die man längst richtig erklärt hat.

Ergiebt sich somit als Gott der ersten Strophe Varuṇa, so folgt daraus, dass er auch zu verstehen ist unter dem *vṛ́ṣṇe* und *yahvó áditer ádâbhyaḥ,* wie dies letztere von vornherein wahrscheinlich ist. Der *vṛ́ṣâ* ist der Soma; aus der Parallelstelle 9, 42, 4 ersieht man, dass *duduhe* passivisch ist und die Accusative *páyâṃsi* und *páyas* in 9, 42, 4 zu erklären sind wie die oben p. 84 erwähnten. Danach ist die erste Strophe zu übersetzen: »Für den Stier (Varuṇa) ist aus dem Stier (Soma) durch Melkung die himmlische Milch gemolken worden; nicht zu hintergehen ist der Sohn der Aditi; er, Varuṇa, weiss gemäss seiner Weisheit alles. Er der heilige heilige die heiligen Zeiten«.

In der zweiten Strophe hat man an *gandharvī́ḥ* Anstoss genommen. Nach 10, 10, 4 erwartete man *gandharváḥ* und deshalb will Ludwig (4, 403) *gandharvī́ḥ* als Masculinum fassen (aus *gandharviyuḥ* entstanden!), Grassmann (2, 514) *gandharvó* corrigieren, was, wie Ludwig richtig bemerkt, kritisch unzulässig ist. Die beiden Stellen sind aber durchaus nicht identisch und ich sehe gar keinen Grund, *gandharvī́* anders zu fassen als als Femininum zu *gandharvá* und dem Sinne nach = *apsarás.* Der Singular in *rápat* und vor allem in *pári pâtu* weist darauf hin, dass *gandharvī́* und *ápyâ yóšaṇâ* gar nicht zwei verschiedene Personen sind, sondern eine und dieselbe und dass *ca* hinter *rápat* gehört und nur metri caussa von ihm getrennt ist, wie oben p. 6. 93. 105 *ná* und *iva.* Der Sinn erfordert durchaus die *gandharvī́* = der *ápyâ yóšaṇâ* zu setzen, wie dies auch Bergaigne 3, 65 annimmt. Aus 10, 10, 4 folgt eine nahe Verbindung des Gandharven mit der *ápyâ yóšâ;* die Apsaras Urvaçî heisst 10, 95, 10 *ápyâ;* 3, 56, 5 werden drei *yóšaṇâ ápyâs* genannt; statt *ápyâ yóšâ* steht 10, 123, 5 *apsarā́ yóšâ.* Die in 9, 78, 3 erwähnten *samudríyâ apsarásaḥ* heissen 9, 32, 2. 38, 2 *Tritásya yóšaṇaḥ.* Trita aber hat als Beiwort *âptya,* was nicht bloss volksetymologisch an *âp* »Wasser« angelehnt worden ist (Bartholomae, Arische Forschungen 1, 8 Anm. 3), sondern einen sehr reellen Hintergrund hat und wirklich von *âp* »Wasser« stammt, da Trita von Anfang an ein Gott des Meeres und der Gewässer war. AV. 2, 2, 5 heissen die Apsarasen, die Frauen der Gandharven, *manomúhaḥ* »geistverwirrend« und an unserer Stelle wird die *ápyâ*

*yóšaṇâ* gebeten, den Geist zu schützen. Aus diesem Allen geht klar hervor, wie schon oben p. 79 bemerkt, dass *apsarás* und *ápyâ yóšâ* identisch sind. Dann kann aber die *gandharvî* von ihr nicht verschieden sein und *ca* muss construiert werden, wie angegeben. Es knüpft Strophe 2 an Strophe 1 an. Es folgt daraus weiter, dass *rápat* und *nadásya nâdé* in Zusammenhang stehen und da wir wissen (oben p. 79), dass Apsarasen und Gandharven mit Vorliebe an den Ufern von Flüssen wohnen, so wird *nadá* auch hier »Schilf« bedeuten und das Rauschen des Schilfes aufgefasst worden sein als das Geplauder der Apsarasen, als ihre Stimme. Auch Trita wird mit dem Rohre in Verbindung gebracht (Verf., ZDMG. 35, 718). Wie Apsarasen und Gandharven zu dem Geschlechtsleben in Beziehung gesetzt werden, so auch das Schilfrohr. Es ist bekannt, dass nach den Indern gewisse Rohrarten absterben, nachdem sie Blüte oder Frucht getragen haben (Stenzler, Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes 4, 398 ff. Weber, Indische Streifen 1, 145 Anm. 1. Râmâyaṇa 2, 38, 7. Dhammapadam p. 332. Cullavagga p. 188). Wessen Kinder sterben, der soll die Blattaugen eines Feigenbaumes (*nyagrodhaçuṅgâm;* cfr. Gobhila 2, 6, 6) und eine Rohrwurzel *(çaramûlam)* abreissen und an diesem Tage ein dreimal gewundenes Amulett daraus machen lassen (Sâmavidhânabrâhmaṇa 2, 2, 1). Wer eine Myriade von mit Milch bestrichenen Bambusrohrstengeln ins Feuer opfert und dazu das Lied RV. 5, 83 recitiert, erlangt grossen Regen (die Quelle aller Fruchtbarkeit; Ṛgvidhâna 2, 17, 5. 6 ed. R. Meyer). Schilfrohr in Milch auf einem Kreuzwege in der Nacht geopfert, ist Mittel gegen die Unfruchtbarkeit (MBh. 1, 120, 39 f.).[1] Bei dem *puṃsavana* wird Schilfrohr in den Gṛhyasûtra nicht erwähnt. Wir erfahren aber durch Nârâyaṇa zu Âçvalâyana 1, 13, 2 und durch die Scholiasten zu Âpastamba, Gṛhyasûtra 14, 10 (der Text selbst hat *savṛšaṇâṃ çuṅgâṃ* scil. *nyagrodhasya,* was durch Gobhila 2, 6, 6 *nyagrodhaçuṅgâm ubhayataḥphalâm* im Sinne der Scholiasten erläutert wird), dass die bei der Ceremonie des *puṃsavana* zur Verwendung kommenden Gegenstände durch ihre Gestalt auf das männliche Zeugungsglied hinweisen.[2] Dasselbe gilt nach dem von mir ZDMG. 35, 717 f., oben p. 106 Bemerkten auch

[1] Diese Stelle beweist die Bedeutung »Milch« für *puṃsavana.* Protâp Candra Roy schreibt MBh. 1, 120, 38 irrtümlich *'nalam.*

[2] *çuṅgâ* ist die junge Blattknospe, das Blattauge. Seiner Form nach erinnert

vom Rohr und daraus allein kann sich schon sein Gebrauch in den erwähnten Fällen erklären. Vielleicht trug dazu auch das Absterben des Rohrs bei der Fruchttragung bei, etwa in dem Sinne, wie Eltern in Südindien, denen wiederholt Kinder gestorben sind, dem nächstgeborenen einen Namen geben, der vorbeugend wirken soll (Burnell, Vaṃçabrâhmaṇa p. IX f.). Gandharven, Apsarasen und Schilf gehören also zusammen und ich übersetze die erste Hälfte von 10, 11, 2: »Und es sprach die Gandharvî, die Wasserfrau; wenn das Rohr rauscht, schütze sie meinen Geist«.[1] Die Erklärung der zweiten Hälfte der Strophe ergiebt sich aus dem ganzen Charakter der Lieder 10, 11. 12. Das Lied 10, 10 handelt von der Fortpflanzung der ersten Menschen, die in der Legende gewiss in irgend einer Weise berichtet wurde. Die Lieder 10, 11. 12 schildern im Anschluss daran die Entstehung und Einrichtung des ersten Opfers und damit des ersten Gemeinwesens. Es geht dies sehr klar hervor aus 11, 3. 4. 12, 1. Der Gott, der zur Einrichtung des Opfers veranlasst wird, ist Agni, der Veranlasser Varuṇa. Über das Verhältnis von Varuṇa zu Agni und Soma, der, wie wir gesehen haben, in 11, 1 erwähnt wird, hat Bergaigne 3, 130 ff. (besonders p. 132) abschliessend gehandelt. Es ist begreiflich, dass der älteste Gott Varuṇa als Begründer der menschlichen Gemeinde gefasst wird. Er wird daher auch unter dem *bhrâtâ jyeṣṭháḥ* in 11, 2 zu verstehen sein, wie er 4, 1, 2 Bruder Agni's genannt wird *(sá bhrâtaraṃ Váruṇam Agna â vavṛtsva .... jyéṣṭham)* (nicht *jyeṣṭhám!*). Der Gedankenzusammenhang von 10, 11 ist danach der folgende. Varuṇa, der nicht zu täuschende Sohn der Aditi, weiss in seiner Weisheit alles. Für ihn ist der Soma vom Himmel geholt; er bestimme die richtige Zeit für das Opfer (1). Aditi erfülle unseren Wunsch (das Opfer zu veranstalten[2]) und (ihr Sohn) Varuṇa, unser ältester Bruder (Grassmann s. v. *bhrâtar* 2), rufe als erster den Agni herbei. Die trügerische Gandharvî, die mich zu verlocken sucht, möge über meinen Willen keine Macht gewinnen (2). Das Opfer gelingt.

dies leicht an das membrum virile und der Vergleich ist nicht auffallend, wenn man an unser »Blattscheide« (vagina) denkt.

[1] Wer an der Stellung von *ca* Anstoss nimmt, kann auch übersetzen: »Es sprach die Gandharvî, und sie, die Wasserfrau, schütze« u. s. w.

[2] So ist doch wohl *iṣṭasya mádhye* zu verstehen. Denkbar wäre es auch, *iṣṭá* zu | *yaj* zu ziehen und *nấdhâ yajñásya* 8, 12, 32. 13, 29 zu vergleichen.

Glückbringend leuchtet die Morgenröte den Menschen auf, als Agni erzeugt ist (3), und die Andacht entstand, als die arischen Stämme den Agni zum Hotar erwählten, den ihnen der Adler gebracht hat (4). Der Mensch gedeiht, der dem Agni fleissig opfert (5). Den Abschluss bildet die schwierige Strophe 6. Unter den *pitárâ* sind nach 10, 12, 4 wohl Himmel und Erde zu verstehen, wie dies Sâyaṇa annimmt und 10, 10, 9 wird heranzuziehen sein. Erwägt man 1, 134, 3 *prá bodhayâ púraṃdhiṃ jârá ấ sasatîm iva,*[1] so erkennt man, dass wieder ein unausgeführter Vergleich vorliegt, den hier nur *ấ* andeutet. Zwei ursprünglich getrennte Sätze sind in einen zusammengezogen worden. »Errege die Eltern als Buhle zum Liebesgenuss« heisst: »Errege die Eltern zum Liebesgenuss, wie der Buhle die Geliebte«. Die ganze Strophe soll nichts anderes besagen, als dass es bei der einmaligen Erzeugung des Agni nicht sein Bewenden haben möge, sondern dass Agni seine Eltern, Himmel und Erde, zu immer neuer Zeugung veranlasse. Das sagt er zu: »Der Leuchtende will es; er wünscht es von Herzen; laut spricht er als Priester, eifrig beschäftigt ist er als Opferer (etwas anders Max Müller, Translation p. 33; cfr. aber p. 29), er eilt als Asura (etwas anders, im Anschluss an Ludwig, v. Bradke, Dyâus Asura p. 74), er ist erregt durch seinen Wunsch«. Dass damit ursprünglich das Lied schloss, scheint mir, wie bemerkt, wahrscheinlich.

Die nächste Stelle, in der *nadá* vorkommt, ist 2, 34, 3:

*ukšánte áçvâñ átyâñ ivâjíšu*
*nadásya kárṇais turayanta âçúbhiḥ |*

Die Rede ist von den Maruts, an die das Lied gerichtet ist. *ukšánte áçvân* steht auch 5, 59, 1: *ukšánte áçvân tárušanta ấ rájaḥ.* Die Übersetzungen von Grassmann und Ludwig lasse ich auf sich beruhen, ebenso was Ludwig 5, 243 bemerkt. Die Frage ist lediglich, ob hier die Wurzel *ukš* »nass sein«, »nass machen« vorliegt, oder *ukš* »stark werden«. Von vornherein werden wir an die erste denken müssen. Das zweite *ukš* ist bisher nur als intransitiv nachgewiesen und *áçvân* lässt sich nur zu *ukšánte* ziehen, wenn man nicht unnatürlich construieren will. Hat man nun Pferde beim Wettrennen begossen? Ludwig l. c. verneint es, gewiss mit Recht. Wohl aber hat man es nachher gethan, *svedâpanodâya* »um den

[1] Sieh unten den Excurs über *púraṃdhi.*

Schweiss zu entfernen«, wie Sâyaṇa sagt. Jayadatta schreibt vor, dass Pferden, die sehr ermüdet sind, unter anderem auch Wasser auf den Kopf gegossen werde: *dadyât sekaṃ ca mûrdhani* (Açvavaidyaka 22,4) und in der Çakuntalâ 8,10 befiehlt der König, den Pferden, die vorher sehr angestrengt worden waren, den Rücken nass zu machen: *ârdrapṛṣṭhâḥ kriyantâṃ vâjinaḥ*; cfr. RV. 2,13,5 *táṃ tvâ stómebhir udábhir ná vâjínaṃ devám devã ajanan* und MS. 1,11,6 (p. 168,3) *áçvânt snapayanty apsujã vã áçvâḥ*. Das wird also auch nach dem Wettrennen geschehen sein und eine gleiche Pflege ihrer Rosse wird den Maruts zugeschrieben. Die Construction in 2,34,3 und 5,59,1 ist genau dieselbe wie in den oben p. 82 Anm. 1 angeführten Strophen. Es liegt Coordination vor, wobei die Ursache der ersten Handlung an zweiter Stelle steht. Das ist eine Thatsache, die man bei der Erklärung vedischer Stellen wohl im Auge behalten muss. 5,59,1 wörtlich übersetzt: »sie benetzen die Rosse, sie durchschreiten den Luftraum« besagt: »sie benetzen die Rosse, nachdem sie den Luftraum durchschritten haben«. Und ebenso ist 2,34,3 zu fassen. *nadásya kárṇaiḥ* ist jetzt nicht mehr schwer zu verstehen; es entspricht dem *káçayâ* in 1,168,4. *karṇa* bezeichnet bei unbelebten Wesen alles Hervorstehende, seitwärts Ragende (B-R. s. v. und s. v. *karṇin*). In der TS. 1,8,9,3 ist von *ákarṇâs* und *karṇãs taṇḍulãs* die Rede (MS. 2,6,6 p. 67,2 ff. statt dessen *kšódišṭhâs* und *sthávišṭhâs*). Nach Sâyaṇa (II, p. 109) ist *karṇá* = *khaṇḍita*, gewiss falsch. Es wird, wie Roth annimmt, den unenthülsten, mit den Kelchspelzen versehenen, Reis bezeichnen. Bis auf den heutigen Tag werden in ganz Indien einzelne Schilfarten zu Peitschen verarbeitet, so besonders Calamus equestris »der Peitschenrotang«. In Bihâr zeigt der Name der Rosspeitsche *(korâ)*, dass sie aus Bambus ist und aus Bambus sind auch die Peitschen für die jungen Elefanten (Grierson, Bihâr Peasant Life § 102. 104; cfr. 367. 1258 und Introduction to the Maithilî Language, Calcutta 1881, s. v. *korâ*). Wenn man das Rohr zu Peitschen verwendete, so liess man in vedischer Zeit oben entweder einige Ausläufer oder die Rispen stehen, oder man brachte an den Seiten irgendwelche hervorstehende Teile an, die geeignet waren die Pferde anzutreiben. Das sind die *nadásya kárṇâḥ*, die *âçú* genannt werden, weil sie die Pferde schnell machen. Mithin ist 2,34,3 zu übersetzen: »Sie benetzen die Pferde wie (man)

Rosse beim Wettlauf (benetzt); mit den schnellen (i. e. schnell machenden) Ansätzen des Rohres (der Peitsche) treiben sie sie an«. Der Sinn ist auch hier: Sie benetzen die Pferde, nachdem sie sie stark angetrieben haben d. h. sie pflegen ihre Pferde vorzüglich.

Es folgt RV. 8, 69, 2:

*nadáṃ va ódatînâṃ nadáṃ yóyuvatînâm* |
*pátiṃ vo ághnyânâṃ dhenûnãm išudhyasi* ||

Ebenso lautet die Strophe SV. 2, 7, 1, 9, 1, wo sie ein sûktam für sich bildet (*caturthasûktâtmikaišâ* sagt Sâyaṇa). Zunächst ist die Bedeutung von *išudhyasi* festzustellen. Dass Grassmanns Herleitung von *išudhi* eine unmögliche ist, darin werden wohl alle Delbrück beistimmen (Altind. Verbum § 194). Roth nimmt die Bedeutung »flehen«, »anflehen« an auf Grund des avestischen *išud;* Delbrück und Ludwig (4, 191) mit Spiegel und Justi »sich als Schuldner bekennen«, »Schuldner sein« u. dgl.; cfr. Jackson, A Hymn of Zoroaster, Stuttgart 1888, p. 45 f. Ludwig übersetzt 4, 191 »du bist Gläubiger um Milchkühe dessen, den du anrufst«, 5, 172 aber »du machst zum Schuldner von Kühen«. Es genügt auf Ludwigs Übersetzung der übrigen Stellen, in denen *išudhya-* vorkommt, zu verweisen (4, 191), um zu erkennen, dass die von ihm angenommene Bedeutung für den Veda unmöglich ist.

Es ist zunächst klar, dass in 8, 69, 2 von *išudhyasi* der Accusativ *pátim* abhängt und daraus folgt, dass in 5, 50, 1 *râyá* nicht mit dem Padapâṭha = *râyé* zu fassen ist, sondern = *râyás* Acc. pl. ist. Dafür spricht entschieden der Sinn, der meines Erachtens kein anderer sein kann als »wünschen«. Von √*iš* »wünschen« wäre *išúdh* gebildet, wie *çurúdh* zu √2. *çr* und *pṛkšúdh* zu √*pṛkš* (Ludwig 4, 191; *vîrúdh* gehört nicht hierher) und von *išudh* ist *išudhya-* ein Denominativum. 1, 128, 6 *víçvasmâ íd išudhyaté devatrã havyám óhiše* heisst also: »für jeden, der es wünscht, führst du die Opferspeise zu den Göttern«; 5, 50, 1 *víçvo râyá išudhyati* »jeder wünscht Reichtum« und unsere Stelle: »du wünschest einen Mann (Stier) für eure Kühe«. 1, 122, 1 *divó astošy ásurasya vîraír išudhyéva maruto ródasyoḥ* kann nur im Zusammenhange mit dem ersten Teile der Strophe verstanden werden: *prá vaḥ pãntaṃ raghumanyavó 'ndho yajñáṃ Rudrãya mîḷhúše bharadhvam.* Die Schwierigkeit liegt in *pãnta,* dessen Erklärung mit »Trank« zwar allgemein

angenommen ist, aber nirgends passt. Nicht in Betracht kommen 1, 122, 4 und 7, 33, 2. Hier ist *pānta* zweisilbig, sonst überall (1, 122, 1. 155, 1. 8, 92, 1. 9, 65, 28. 98, 8. 10, 88, 1) dreisilbig. In 7, 33, 2 ist *Pânta* ebenso wie *Vaiçanta* Eigenname und das Gleiche gilt wohl von *Vyanta* und *Pânta* in 1, 122, 4. Oldenberg, Ṛgveda 1, 174, zieht das Wort zur √*pâ* »schützen«, ohne eine Erklärung zu geben, und auch seine Bemerkung, dass das *â* zweisilbig gemessen werde fast nur bei Formen, die hinter dem *â* Doppelconsonanz haben, hilft uns nicht weiter. Der Grund der angeblich zweisilbigen Messung ist, wie Bezzenberger (Gött. gel. Anz., 1887, p. 415 Anm. 1) und Sievers (nach mündlicher Mitteilung) längst erkannt haben, nur der Accent. Übertragen wir eine Form wie *pānti* in griechische Buchstaben, so wird sie *πῶντι lauten d. h. den Circumflex haben müssen. Ebenso entspricht ein Genetiv *apām* in seinem Accente einem griechischen ποδῶν. Der geschliffene Accent ist also die Ursache der Schleifung des Vocales gewesen. Es folgt daraus, dass eine Schleifung von vornherein nur eintreten kann, wenn der Accent wirklich auf dem *â* ruht. Und in der That sind mit Ausnahme von 4, 4, 12 und 5, 52, 2, worüber gleich, sämtliche Formen von √*pâ*, die die Schleifung zeigen, im ṚV. betont; sie stehen in Relativsätzen, in ideell abhängigen Sätzen oder am Anfange eines Stollens. So auch *yānti* 1, 37, 13. In *pāti* tritt die Schleifung, die ja nicht durchaus notwendig ist, nur zufällig nicht ein. Nie konnte sie dagegen eintreten in Formen wie *pâhi, pâtás, pâthá, pâtám* u. s. w., da hier das *â* nie den Accent gehabt hat. Ebensowenig tritt sie im ṚV. bei *pâtu* ein, da dieses nie in Sätzen vorkommt, wo der Accent erfordert wird. Damit wird die Richtigkeit dieser Erklärung wie der von mir oben p. 24 über *gîrbhiḥ, pûrbhiḥ* gemachten Bemerkung bestätigt und es erledigt sich dadurch, was Oldenberg l. c. über *pâti, pâtu, pâhi* bemerkt.

Dass die Dichter mitunter auch irrtümlich das *â*, wo es unbetont ist, schleifen, ist nicht zu verwundern. So bildet es keinen Einwand gegen die gegebene Erklärung, wenn 1, 129, 11 *pâhi* gelesen werden muss mit Schleifung des *â*, um so weniger, als die Strophe auch sonst metrisch anstössig ist (Oldenberg 1, p. 39). In 4, 4, 12 steht *pântu* zwischen zwei tonlosen Worten und die Schleifung kann damit im Zusammenhang stehen. 5, 52, 2 ist eine wirkliche Ausnahme, vielleicht beeinflusst durch die Messung des

*pãnti* in Strophe 4. Ursprünglich sind solche Messungen ebensowenig wie in Genetiven nach Art von *áçvânâm, hárîṇâm, jánânâm.* Auch hier trat ursprünglich die Schleifung nur ein in Genetiven wie *nṛṇãm, pitr̥ṇãm, apãm, ûrjãm, pathãm, sušṭutînãm, kavînãm, kšitînãm, ṛbhûṇãm* u. s. w. Sie wurde dann ein bequemes metrisches Hilfsmittel für die Dichter. In Fällen wie *kîstãsaḥ* wird man daher die von Oldenberg 1, p. 176 Anm. 2 zugelassene Möglichkeit der Schleifung des *î* von vornherein ablehnen müssen. Was Oldenberg zusammengestellt hat, ist so ziemlich alles falsch. Ich will hier nur noch auf das Suffix *-âna* hinweisen, das Oldenberg p. 177 f. als *-aana* lesen will. Alle Stellen sind anders zu erklären. Ganz regelrecht ist 7, 75, 4 *yujânã = yujânaã,* ebenso 1, 127, 3 *dîdyâna = diidiâna;* 4, 3, 14 wird *pipriyâṇâḥ* gestanden haben; 4, 21, 5 ist in *r̥ñjasânâḥ* das *r* zweisilbig zu lesen, 6, 15, 4 das *y* in *dyutânâ* vocalisch, was in diesem Liede nicht bedenklich ist; 8, 1, 19 ist aus *dhiyã* noch *ã* zu entnehmen, ebenso 9, 18, 7 aus *ã;* 9, 97, 31 ist ganz zweifelhaft. Da das *â* in *-ânâ* nie den Accent gehabt hat, so ist eine Schleifung desselben nicht zulässig. Es ist also auch 1, 89, 6 und 10, 26, 3 gegen Oldenberg p. 178 f. nicht das *û,* sondern das *ã* in *Pûšã* zu schleifen und in 10, 26, 4 ist *ã* in *asmãkam* in 8 *ã* zu schleifen. Wahrscheinlich stand aber an allen vier Stellen eine Form wie *Pavišã, Pavišan* im Texte; denn dass *Pûšán* nicht zu √*puš* gehört, daran ist doch wohl kein Zweifel. Lehrreich ist z. B. auch 4, 38, 1 *kšetrâsãṃ dadathur urvarâsãm.* Hier ist das *ã* in *kšetrâsãm* geschleift, in dem am Ende des Stollens stehenden *urvarâsãm* nicht. Eine von diesem Gesichtspunkt aus unternommene gründliche Untersuchung aller Fälle wird wichtige Resultate ergeben.

Nie findet sich Schleifung bei Formen der √*pâ* »trinken«, was sehr begreiflich ist, da hier der zweite Praesensstamm *piba-* vorhanden ist.[1] Es ist daher unwahrscheinlich, dass *pãnta* zu √*pâ* »trinken« gehört und gegen die Bedeutung »Trank« sprechen auch der Accent und die ganze Gestalt des Wortes. Dass es aber nicht, wie Oldenberg will, zu √*pâ* »schützen« zu ziehen ist, zeigen die Stellen unwiderleglich.

Ich gehe aus von 8, 92, 1: *pãntam ã vo ándhasa Índram abhí prá gâyata.* Wer gewohnt ist Texte in klassischem Sanskrit zu

[1] In 4, 20, 4 ist *Indra* dreisilbig zu sprechen.

lesen, kann nur construieren: *abhí prá gâyata índram ấ pấntam ándhaso vaḥ* d. h. er muss *pấntam* als Acc. sing. eines Part. praes. Act. ansehen und auf Indra beziehen. *ándhas* ist gewöhnlich = Soma und *pấnta* steht für *páyanta* von √*pî (pyâ)* »schwellen«, »schwellen machen«; cfr. 4,27,5: *âpîpyânám ándhaḥ.*[1] So ist 8,92,1 zu übersetzen: »Besinget den Indra, der eures Somas voll ist« mit dem Genetiv beim Participium wie bei *pîpivấṃs.* In 1,155,1 sind beide Constructionen, die *prá arc* hat, des Metrums wegen vereinigt. Aus dem Zusammenhange ergiebt sich (cfr. Strophe 2 *índrâvišṇû*), dass *pấntam ándhasaḥ* gerade wie in 8,92,1 auf Indra sich bezieht. Es ist zu übersetzen: »Besinget den (Indra), der eures Somas voll ist und den weisen, grossen, gewaltigen Višṇu«. In 9,65,28—30 ist *pấntam ấ* = »den schwellenden«, wobei man beachte, dass in 28 *te* Accusativ und *dákša* Adjectiv ist, in 10,88,1 ist *haviš pấntam* »die schwellende Opferspeise« (cfr. *ghṛtávad dhavíḥ* 10,14,14) und in 9,98,8 ist *pấntaḥ,* das Nom. plur. auf *devấḥ* in Strophe 7 bezüglich ist, = »schwellen machend« (cfr. *pinv*) und *dakšasấdhana* bezieht sich, wie auch sonst, auf den Soma, *asyá* auf *máda* in Strophe 7. Also ist die erste Hälfte der Strophe 1,122,1 zu übersetzen: »Bringet dar frohgemut dem gnädigen Rudra euren schwellenden Soma (und) das Opfer«. Zu *ándhaḥ — yajñám* ist oben p. 175 zu vergleichen. Man könnte hier auch »als Opfer« übersetzen. *pấnta* gehört also zu √*pî, pyâ* von dem Stamme *paya-,* der sonst nur 1,164,28 *páyate páyobhiḥ* vorliegt und deshalb verkannt wurde. Im MBh. findet sich *gânti* für *gâyanti* (Holtzmann, Grammatisches aus dem Mahâbhârata p. 25 zu § 761 d, 1).

Für die zweite Hälfte ist zu beachten, dass der Pâda *divó astošy ásurasya vîraíḥ* in ähnlicher Fassung auch sonst vorkommt (v. Bradke, Dyâus Asura p. 44 f.). Ich stimme v. Bradke durchaus bei, dass *Divó Ásurasya* zusammengehört und zu übersetzen ist »des Dyaus Asura«. Im übrigen aber weiche ich von ihm ebenso ab wie von Grassmann und Ludwig. *išudhyéva* zerlege ich mit dem Padapâṭha in *išudhyấ iva,* fasse aber *išudhyấ* nicht als Instr. sing. eines Nomens, sondern als 1. Sing. Conjunctivi zu *išudhyá-,* wie in 1,122,5 *ghóševa = ghóšâ iva* und *ghóšâ* 1. Sing.

[1] Indra trinkt nicht bloss den Soma, er gilt auch als Erschaffer seines Saftes. So heisst es 8,1,19: *Çukrá etaṃ pîpayat;* 9,6,7: *Índrâya pavate sutáḥ páyo yád asya pîpáyat.*

Conjunctivi zu √*ghuš* ist. Ich übersetze: »Ich pries ihn (den Rudra) und die Mannen des Dyaus Asura (d. h. die Maruts); ich heische gleichsam die Maruts von Himmel und Erde«. Der Dichter hat Rudra und seine Söhne die Maruts zusammen gepriesen; jetzt ruft er noch besonders die Maruts an. Das stimmt zu dem ganzen Charakter des Liedes.

Es bleibt noch *išudhyú* in 5,41,6 übrig:

*išudhyáva ṛtasāpaḥ púraṃdhîr*
*vásvîr no átra pátnîr ā́ dhiyé dhuḥ* ||

Zu *išudhyáva ṛtasāpaḥ* ist als Subjekt aus *arkaíḥ* zu ergänzen *arkā́ḥ* und die ganze Strophe demnach zu übersetzen: »Rühmet den Vâyu, der eure Wagen bespannt, rühmet den Gott, den Dichter und Lobsänger, mit Liedern. Heischend, gesetzmässig (d. h. indem sie gesetzmässig, nicht ungebührlich verlangen) mögen sie uns hier (d. h. in dieser Welt) für unsere Andacht fruchtbare, treffliche Frauen verschaffen.«[1]

*išudhya-* bedeutet also überall »wünschen«, »verlangen«, »heischen«. Damit lässt sich die im Avesta vorliegende Bedeutung sehr wohl vereinen.

Ausser *išudhyasi* ist in 8,69,2 noch *ódatî* aufzuhellen. Von *ódatînâm* hängt der Accusativ *naddám* ab und daher ist die von Roth angesetzte Bedeutung »quellend«, »wallend« notwendig falsch. *ódatînâm* und *yóyuvatînâm* stehen offenbar im Gegensatze und da *yóyuvatî* bedeutet »abwehrend«, »abweisend«, so wird *ódati* das Gegenteil davon sein, also »verlangend«, »sich sehnend« u. dgl. Und das ist was wir erwarten müssen. Der Begriff »nass sein«, »feucht sein« wird übertragen auf seelische Stimmungen. *ârdra* ist »feucht« und »bewegt«, »gefühlvoll« (*prâyaḥ sarvo bhavati karuṇâvṛttir ârdrântarâtmâ* Meghadûta v. 90); *unna* ist »benetzt«, »nass« und »mitleidig«; *klinna* ist »feucht« und »mitleidig«, ebenso *praklinna, viklinna; rasa* ist »Saft«, »Flüssigkeit« und »Liebe«, *sarasa* »saftig«, »feucht« und »verliebt«; *snih* heisst »feucht werden« und »Liebe empfinden«, *sneha* »Feuchtigkeit« und »Liebe«. Das beruht auf sehr realen Beobachtungen. Beim Mitleid werden die Augen feucht, für die Liebe aber kann man sich aus Ind. Spr.[2] 1105. 7107. 7128. 7135. 7144. Kâvyaprakâça 190,5 Belehrung holen.

[1] Sieh Excurs.

In der Erotik spielt das *drâvaṇaṃ nâryâḥ* eine grosse Rolle. So ist denn *ódatî* 1, 48, 6 von der Morgenröte gesagt weder »wallend«, noch »mit quellendem Busen« (Ludwig), noch »taufrisch« (Delbrück), noch »benetzend« (Brandes) (das wäre *undátî*), sondern »die feuchte« im Sinne von »die geile«, »die verliebte«. *ódati* ist was man bei Tieren »läufig« nennt. Ich habe bereits oben p. 30 bemerkt, dass Ušas die einzige Göttin im RV. ist, der ein Liebhaber zugeteilt wird, oder richtiger, ein Buhle *(jârá)*. Sie selbst spielt die Rolle einer Hetäre. Oldenberg hat (Gött. gel. Anz. 1889 p. 6) die von mir oben p. 111 f. gegebene Erklärung von *hasanâm upamantriṇaḥ* mit Recht verworfen und die richtige Deutung gegeben. Das Lächeln des Mädchens ist die Zustimmung zu den Wünschen des Mannes und *hasrâ* »die Lächelnde« ist der vedische Ausdruck für »Buhlerin«, »Hetäre«. 1, 124, 7 *jâyéva pátya uçatî suvâsâ Ušâ hasréva ní riṇîte ápsaḥ* enthält zwei Vergleiche. Ušas enthüllt ihren Leib wie eine wollüstige Frau ihrem Gatten und wie eine *hasrâ*. Die Übersetzung »gleichsam lachend« ist falsch und im Widerspruch mit andern Stellen wie 1, 92, 6 *çriyé chándo ná smayate vibhâtî;* 1, 123, 10 *saṃsmáyamânâ yuvatíḥ purástâd âvír vákšâṃsi kṛṇuše vibhâtî;* 3, 4, 6 *ušásâ smayete*. An andern Stellen heisst es, dass sie ihren Busen oder Körper entblösst, dass sie bunte Gewänder anlegt wie eine Tänzerin (Bergaigne 1, 246 f.) und 7, 80, 2 wird sie direkt *yuvatír áhrayâṇâ* »ein schamloses Mädchen« genannt und 1, 124, 7 wird von ihr gesagt *abhrâtéva puṃsá eti pratîcî* »wie ein Mädchen ohne Bruder geht sie zu den Männern«. Im klassischen Sanskrit würde man sagen: sie ist eine *puṃçcalî (= puṃsá eti)*. Dieser Auffassung der Ušas entspricht auch *ódatî*. 1, 48, 6 *padáṃ ná vety ódatî* heisst »sie die geile weist gleichsam die Fährte«. Sie selbst hat keine Ruhe (1, 113, 3) und sie treibt alles Lebende zur Thätigkeit an (7, 77, 1), indem sie den Menschen die Wege schafft (1, 92, 2. 6. 5, 80, 2. 7, 79, 1). Man vergleiche 6, 1, 4, *padavî* und den Artikel *vayúna* unten. Es ist nicht schwer zu erklären, wie man dazu kam, in Ušas das Urbild der Hetären zu sehen. Sie ist es, die zu allen Männern kommt und die ihren Leib allen unverhüllt zeigt. Nur wer nicht weiss, welche hervorragende Rolle die Hetären von der ältesten Zeit an in Indien gespielt haben, wird an dem Vergleich Anstoss nehmen.

Jetzt ist klar, dass *nadá* in 8, 69, 2 dieselbe Bedeutung hat

wie in 1, 179, 4, nämlich »membrum virile«. *nadám* bei *ódatînâm* (und ebenso bei *yóyuvatînâm,* wenn man dies intransitiv fassen will) ist zu erklären wie die Fälle oben p. 84 oder nach Delbrück, Altindische Syntax p. 176 ff. Ich übersetze: »Du wünschest einen Mann (i. e. Stier; cfr. 10, 102, 7) für deine Milchkühe, für die, die nach dem penis verlangen (die brünstigen) und die, die den penis abweisen (nicht brünstig sind)«. Der Zusammenhang der drei ersten, auch durch das Metrum als näher zusammengehörig gekennzeichneten Strophen, ist wohl dieser: Soma soll von euch im Liede[1] gefeiert werden, damit er euch gern und in Fülle schenke (sieh Excurs 2) (1); was du dir wünschest, ist ein Stier für eure Kühe (2); dadurch werden die Kühe fortgepflanzt und liefern dem Indra (das muss *asya* sein) den Absud zum Soma (oben p. 72), indem sie dem Geschlecht der Götter in allen drei Himmelsräumen dienen. Ich ziehe *jánman* zu *devā́nâm* und fasse *víçaḥ* als Nom. plur. auf die Kühe bezüglich. Sonst kann ich wenigstens keinen Sinn in die Strophe bringen.[2]

Die letzte Stelle, in der *nadá* im RV. vorkommt, ist 10, 105, 4:

*sácâyór Índraç cárkṛṣa ā́ṅ upânasáḥ saparyán |*
*nadáyor vívratayoḥ çū́ra Índraḥ ||*

Die Varianten SV. 1, 3, 1, 1, 3 sind wertlos. Strophe 4 steht in engem Zusammenhange mit Strophe 3. Oldenberg (Rgveda 1, 158 Anm. 2) meint, in Strophe 3 sei *ápâyór* für *ápa yór* zu lesen. Richtig ist es aber vielmehr, in 4 *sácâ yór* statt *sácâyór* zu lesen. Das erklärt dann den Accent auf *pā́paje* und *cárkṛṣe.* Geldner hat oben p. 128 ff. gezeigt, dass *carkṛṣe* nicht zu √*kṛ* »preisen« gehört (wie auch Oldenberg annimmt), sondern zu √*kṛṣ* »sich herumtreiben«. Unsere Stelle bestätigt dies schlagend. *upânasáḥ* kann mit *ánas* »Wagen« nichts gemein haben, da Indra nie mit einem *ánas* in Verbindung gebracht wird, sondern stets mit einem *rátha,* was auch allein begreiflich ist. Es ist *upânásaḥ* zu schreiben mit verändertem Accent und darin der Infinitiv zu √*nas* mit *upa* und *â* zu sehen, der von *ā́* abhängig ist (cfr. Delbrück, Altind.

[1] *triṣṭúbham iṣam* hier und in 8, 7, 1 heisst »ein lautes Lied mit 3 stubhas« mit einem schon mehrfach erwähnten ἓν διὰ δυοῖν. Sieh Index und vergleiche *vā́cam iṣirā́m* 9, 84, 4. 10, 98, 3 und 9, 97, 35 *arkā́s triṣṭúbhaḥ.*

[2] Aus Ait. Âraṇyaka 1, 3, 4 (p. 78) kann man ersehen, dass die Strophen in Indien ebenso missverstanden worden sind wie die Kuntâpasûkta.

Verbum § 215. Altind. Syntax § 229a p. 418). *saparyán* aber steht am Ende des Stollens metrisch für *saparyántam* und der erste Vers ist zu übersetzen: »Mit ihnen treibt sich Indra umher, bis er zu einem kommt, der ihn verehrt«. Dem *saparyán* für *saparyántam* entspricht das oben p. 44 besprochene *stavăn* für *stavânăya* und *jăm* 9, 89, 2 *duhá îṃ pitā duhá îṃ pitúr jăm.* Ludwig hat ganz richtig gesehen (5, 369 f.), dass in *jăm* ein Nominativ stecken muss. Die Form ist aber grammatisch nicht zu verwerten, sondern verdankt ihren Ursprung lediglich dem Schlusse des Stollens. 3, 54, 9 heisst es in der Mitte des Verses *maháḥ pitúr janitúr jâmí tán naḥ.* Dem Metrum fiel am Ende des Stollens das *i* zum Opfer. Ebenso steht 6, 37, 1 *svàrvân* für *svàrvantam.* Ich werde unten in § 20 näher ausführen, dass *kîrí* = »der Arme« ist. Auf ihn passt aber das Beiwort *svàrvân* nicht; vielmehr ist es hier wie in 8, 97, 1 Beiwort des Indra, gehört also zu *tvâ.* Vielleicht stand ursprünglich im Texte *svàrvan* d. h. *svàrvant-.* Der zweite Vers schliesst sich eng an den ersten an. *vívrata* wird im ṚV. mit Ausnahme von 10, 55, 3 nur von den Falben des Indra gebraucht. Es ist daher, namentlich wenn man den Zusammenhang und besonders Strophe 2 erwägt, durchaus sicher, dass *nadá* hier = »Ross«, »Pferd« sein muss. Als Beweis kann man 1, 30, 16 herbeiziehen: *çáçvad Índraḥ pópruthadbhir jigâya nănadadbhiḥ çāçvasadbhir dhánâni. nănadat* kann nur »wiehernd« bedeuten und *nadá* ist das Pferd als »der Wieherer«. Die ganze Strophe ist also zu übersetzen: »Mit ihnen treibt sich Indra umher, bis er zu einem kommt, der ihn verehrt. (Dann) bemeistert Indra seine störrigen Rosse«. Sobald Indra einen Verehrer findet, hält er seine Rosse an, auch wenn diese nicht stehen wollen. Es ergiebt sich hieraus, dass *pāpaje* in Strophe 3 weder »zurückweichen« (Roth) bedeutet, noch »schwach sein« (Oldenberg), sondern das Gegenteil von *cárkṛṣe,* also »sich still verhalten«. »Ohne welche Indra sich still verhält wie ein müder, furchtsamer Sterblicher, wenn er, der Mächtige, sich anschickt (den Menschen) Gutes zu thun.«

Für *nadá* sind also die Bedeutungen anzusetzen: 1. Schilfrohr (als das Rauschende) 1, 32, 8. 10, 11, 2, als Peitsche gebraucht 2, 34, 3. Danach, wie alle Wörter für Rohr, 2. das membrum virile 1, 179, 4. 8, 69, 2. 3. Ross (als das Wiehernde) 10, 105, 4.

## Excurs.

### 1. √pan.

5, 41, 6 gehört zu den Strophen, an denen man am besten erkennen kann, dass wir noch in den allerersten Anfängen der Vedaexegese stehen und dass Grassmanns und Ludwigs Übersetzungen völlig verfehlt und unbrauchbar sind. Grassmann übersieht ebenso wie Ludwig, dass das zweite *prá* notwendig macht, in *devám vípraṃ panitāram* einen andern Gott zu suchen als Vâyu, der *rathayúj* genannt wird, weil er Pferde schenken soll. Der zweite Gott wird Indra sein, dessen nochmalige Erwähnung (bereits Str. 2) nicht auffallender ist, als wenn die Maruts in Strophe 2, 5 und 16 erwähnt werden.

*vípra* wird häufiger von Agni gebraucht, nicht selten aber auch von Indra (Grassmann s. v.); 3, 57, 1 wird *panitár* auf Indra und Agni angewendet. Nicht Agni, sondern Indra hier zu verstehen, bewegt mich die enge Verbindung, in der Vâyu und Indra zu einander stehen, die schon in dem Compositum *Índravâyū* hervortritt. Die Erklärung von *panitár* hängt von √*pan* ab, die noch nicht ganz richtig gedeutet ist. Es wird niemand bezweifeln, dass √*pan* sich zu klassischem *paṇ* verhält wie vedisches *at* zu klassischem *aṭ*, vedisches *bhan* zu klassischem *bhaṇ*, vedisches *cat* zu klassischem *caṭ* und vedisches *nadá* zu klassischem *naḍa*, d. h. dass die Cerebralisierung erst später eingetreten ist, oder wohl richtiger (vgl. *paṇí*), dass der dem klassischen Sanskrit zu Grunde liegende Dialekt eine Cerebralisierung hatte, die die vedischen Dialekte nicht in gleichem Umfange kennen (Verf., ZDMG. 35, 722. Götting. gel. Anz. 1884 p. 512. v. Bradke, ZDMG. 40, 681 f.). *paṇ* hat aber die Bedeutungen »feilschen« und »preisen«; *paṇa vyavahâre stutau ca*, sagt der Dhâtupâṭha 12, 6. Mit Unrecht stellt das Petersburger Wörterbuch zwei verschiedene Wurzeln *paṇ* auf. Aus der Bedeutung »preisen« konnte sich die Bedeutung »anpreisen« entwickeln, woraus sich dann die Bedeutung »feilschen«, »handeln« ergiebt, die sich zu »kaufen«, wie »verkaufen« spalten konnte und gespalten hat; *paṇâya-* heisst »verkaufen«, *paṇitar* »Verkäufer«. Im Veda heisst *pan, panaya-* meist »preisen«, auch 6, 60, 4, wo *papnúr* 1. Sing. ist und 7, 45, 2, wo *paniṣṭa* in passivischem Sinne steht; einige Stellen fügen sich aber dieser Bedeutung nicht. So vor allem 7, 1, 10: *imé náraḥ ... yé me dhíyaṃ paná-*

*yanta praçastãm.* Wer die vedischen Dichter kennt, der wird nicht im Ernste glauben, dass sie allen Segen auf jemanden herabwünschten, der ihr Gebet bewunderte (Grassmann) oder in ihr Lied einstimmte (Ludwig). Der vedische Dichter arbeitete für Geld oder Geldeswert und nur ein klingender Erfolg seines Liedes war für ihn massgebend. Unter den Vorteilen der Dichtergabe, die Mammaṭa, Kâvyaprakâça 1, 2 aufzählt, ist der *artha* für den vedischen Dichter (wie für den klassischen) die Hauptsache. Welche Wirkung die Dichter selbst ihren Liedern zuschreiben, ist genügend bekannt. Ich übersetze daher 7, 1, 10: »Die Männer sollen als Helden in den Schlachten alle teuflischen Ränke überwinden, die dieses mein vortreffliches Lied (oder wohl besser: »meinen ausgezeichneten Kniff«, der in dem Liede angebracht war) erstanden (gekauft) haben«. Sodann 1, 87, 3, wo es von den Maruts heisst: *té svayáṃ mahitváṃ panayanta dhũtayaḥ.* Dass die Maruts »have themselves praised their greatness« (M. Müller) oder »sich über ihre Macht freuen« (Roth) oder »selber ihre Herrlichkeit bewundern« (Ludwig), scheint mir sehr wenig ansprechend und dem Charakter der Maruts nicht angemessen zu sein. Richtiger übersetzt Grassmann »sie verkünden selbst ihre Herrlichkeit«, was man mit Stellen wie 1, 37, 3. 10. 13. 64, 8 u. s. w. sehr wohl in Einklang bringen kann, aber nicht mit der bisherigen Erklärung von √*pan.* Lateinisch wäre die Stelle zu übersetzen: ipsi magnitudinem suam venditant, was dem Ciceronianischen existimationi se hominum venditare (in Verrem 3, § 132) genau entspricht. Die Maruts bringen durch ihren Lärm u. s. w. ihre Macht den Menschen zum Bewusstsein. √*pan* ist also = lateinisch *venditare* und diese Bedeutung liegt auch vor 5, 20, 1 *rayiṃ ... táṃ no gîrbhiḥ çravãyyaṃ devatrã panayâ yújam,* was zu übersetzen ist: »O Agni, das rühmenswerte Gut, das du für geeignet hältst, das preise du zugleich mit unsern Liedern *(no gîrbhír yújam)* den Göttern an (diis vendita)«. Agni soll den Göttern Gut bringen und sie veranlassen es den Menschen für die Lieder zu schenken.

Ferner 4, 33, 5: *Tvášṭa Ṛbhavas tát panayad váco vaḥ.* Wenn man 1, 161, 4. 5 erwägt, wo Tvaṣṭar sich aus Scham unter den Frauen verbirgt und die Ṛbhus töten will, weil sie aus dem einen Becher vier gemacht haben, so ist es ganz ausgeschlossen, dass er in 4, 33, 5 die Absicht der Ṛbhus, dies zu thun, »bestaunen« (Grass-

mann) oder »preisen« (Ludwig) oder »billigen« (Bergaigne; a approuvé 3, 55) und in 4, 33, 6 darüber erfreut sein kann. Roth und nach ihm Grassmann haben sehr richtig gefühlt, dass *ávenat* in 4, 33, 6 nicht bedeuten kann »il fut charmé«, sondern dass es mit 8, 60, 7 zusammenzustellen ist: *yó asmadhrúg durmánmâ káç ca vénati*, also bedeuten muss »er zürnte ihnen«, »er grollte ihnen«, »stellte ihnen nach« u. dgl. *Tváṣṭâ tát panayad váco vaḥ* heisst: »Tvaṣṭar nahm euch beim Wort«, wörtlich: »wettete auf dieses euer Wort«, »verpfändete dieses euer Wort«.[1] Tvaṣṭar hielt es für unmöglich, dass die Ṛbhus ihren Plan, vier Becher aus dem einen zu machen, ausführen könnten. Er wettete also mit ihnen und das liegt in *panayat* wie im klassischen *paṇ* und *paṇa*. Daran knüpft Strophe 6 an: »Die Männer haben die Wahrheit gesprochen; denn so haben sie es gemacht; diesen Plan führten die Ṛbhus aus; als Tvaṣṭar die vier Becher gesehen hatte, die wie der Tag leuchteten, da war er unwillig«. Er hatte die Wette verloren.

Es bleibt noch die schwierige Stelle 6, 4, 3: *dyâvo ná yásya panáyanty ábhvam*. Grassmann will (Übersetzung 1, 577) *ná* in *ca* ändern, Ludwig bezieht *ná* auf *panáyanti* und übersetzt es mit »gleichsam«. Das ist beides unmöglich. Welchen Sinn wir in den Worten zu suchen haben, zeigen Stellen wie 1, 151, 9: *ná vâṃ dyâvó 'habhir ... devatvâṃ .. nânaçur maghám;* 8, 6, 15: *ná dyâva Índram ójasâ ... vivyacanta;* cfr. 1, 24, 6. 8, 70, 5 u. s. w. Nimmt man für *pan* die Bedeutung »kaufen« an, so ergiebt sich die abgeleitete Bedeutung »erwerben«, »erringen«, »erreichen« ohne Schwierigkeit und diese ist es, die der Sinn fordert. Ob hierher auch 2, 4, 5: *â yán me ábhvaṃ vanádaḥ pánanta* gehört, kann ich nicht sagen; mir bleibt *me* und *vanádaḥ* dunkel. Für √*pan* würde ich danach die Bedeutungen aufstellen: 1. preisen 1, 180, 7 (2, 4, 5?). 3, 6, 7. 34, 6. 4, 38, 9. 5, 41, 9. 6, 12, 5. 60, 4. 7, 45, 2. 8, 2, 17. 10, 74, 4. 104, 7. 2. anpreisen, verkaufen 1, 87, 3. 5, 20, 1. 3. kaufen 7, 1, 10; übertragen: »erlangen«, »erreichen« 6, 4, 3 (2, 4, 5?). 4. wetten auf etwas 4, 33, 5. Das klassische Sanskrit und das Latein machen es wahrscheinlich, dass die Bedeutungsentwicklung gewesen ist: 1. feilschen, handeln und zwar a) kaufen, b) verkaufen, c) wetten; 2. anpreisen; 3. preisen.

[1] Vulgär sagen wir ganz genau »er kaufte sich euch«.

Viel schwieriger ist es, die Bedeutung von *panitár* festzustellen, weil die drei Stellen, in denen das Wort vorkommt, keine sichere Handhabe für die Deutung bieten. An allen drei Stellen ist das Wort von Göttern gebraucht. Erwägt man 3,6,7 *apó yád Agne ... hótur mandrásya panáyanta devấḥ;* 3,1,13 *devấsaç cin mánasâ sáṃ hí jagmúḥ pánišṭhaṃ jâtáṃ tavásaṃ duvasyan;* 6,15,8 *devấsaç ca mártâsaç ca ... viçpátiṃ námasâ ní šedire* und zahlreiche ähnliche Stellen, und dass in 5,41,6 *panitāram* neben *vípram* steht, so wird man *panitár* mit Roth durch »preisend«, »Lobsänger« übersetzen. Indra wird 5,41,6 selbst Dichter und Lobsänger genannt, weil er die Dichter und Lobsänger anregt und begeistert. Die Worte sind also gewissermassen causativ zu fassen. Bei 3,57,1 kann man freilich zweifelhaft sein, ob man nicht übersetzen soll: »da feilschten Indra und Agni um sie«. Das würde den sonst auffälligen Plural (cfr. Delbrück, Altind. Syntax p. 102 f.) leichter erklären, indem man *panitāraḥ* allgemein = »Händler« fasste. Aber ich kenne keine Parallelen.

Die zweite Hälfte von Strophe 5,41,6 erfordert die Erklärung von

2. *púraṃdhi.*

Ludwig hat (4,413) richtig bemerkt, dass für die Bedeutung des Wortes die Stelle 10,80,1 wichtig sei. Er hat *púraṃdhi* dort mit »schwanger« übersetzt und war damit, wie oft, der Wahrheit auf der Spur. Ferner hat Roth bereits bemerkt, dass klassisches *puraṃdhri* wohl ursprünglich identisch war mit vedischem *púraṃdhi.* Weder Ludwig noch Roth haben einen dieser Gedanken verfolgt; ihre Verbindung ergiebt die richtige Deutung des Wortes *púraṃdhi.*

Für *puraṃdhri* stellt Böhtlingk die Bedeutung auf: »eine ältere verheiratete Frau«, »eine ehrbare Matrone«. Das stimmt aber nicht ganz genau zu den Erklärungen der Inder selbst. Halâyudha führt das Wort ohne nähere Bestimmung unter den übrigen Wörtern für »Frau« auf zwischen *vâmanetrâ* und *nârî;* Amara und Hemacandra setzen es = *kuṭumbinî* »Hausfrau« (B-R. s. v.). Mallinâtha zu Raghuv. 7,28 (ed. Bombay 1886) erklärt *puraṃdhribhiḥ* mit *patiputravatîbhir nârîbhiḥ* = »Frauen, die einen Mann und Kinder haben«. Diese Bedeutung hat das Wort bei Kâlidâsa

auch Kumâras. 6,32, während 7,2 es = »Weib« im allgemeinen sein kann, wie sonst öfter (Böhtlingk s. v.). Wir haben demnach in dem Worte keine Beziehung auf das Alter zu suchen, sondern ursprünglich ist *puraṃdhri* eine Frau, die verheiratet ist und Kinder hat und zwar ist das letztere, also die Fruchtbarkeit der Frau, im Veda bereits die Hauptsache. Das geht klar hervor aus ṚV. 10,80,1: *Agnír nárîṃ vîrákukṣiṃ púraṃdhim.* Zu *nárîm* ist aus dem Vorhergehenden *dadâti* zu ziehen, von dem *nárîm* ebenso abhängt wie *sáptim* und *vîrám.* Die Worte *Agnî ródasî ví carat samañján* bilden eine Parenthese. Agni durcheilt Himmel und Erde, Geschenke austeilend; dem einen schenkt er ein Rennpferd, das den Preis gewinnt, den Frauen einen berühmten, energischen Mann und den Männern eine Frau, die mit einem männlichen Kinde schwanger geht. *nárîm púraṃdhim* und an unserer Stelle 5,41,6 *púraṃdhiḥ pátniḥ* ist zusammenzustellen mit 1,62,10. 186,7 *jánayaḥ pátniḥ* d. h. es sind Frauen gemeint, die gebären können, fruchtbar sind. Daher heisst Ušas 3,61,1 *yuvatíḥ púraṃdhiḥ.* Sie erneuert sich stets *(yuvatíḥ punarbhúḥ* 1,123,2; *îyúšiṇâm upamâ çáçvatînâm âyatînâṃ prathamâ* [1,124,2]; 4 *çaçvattamâ púnar eyúšiṇâm* u. s. w.) und sie ist *gávâṃ jánitrî* (1,124,5) *mâtâ gávâm* (4,52,2.3. 7,77,2); die Ušas sind *áçvâvatîr gómatîr viçvasuvídaḥ* u. s. w. u. s. w.; 4,52,1 heisst die Ušas *jánî.* Diese Grundbedeutung tritt auch noch hervor in der Legende, nach der die Açvins der Frau des Impotenten *(vadhrimatî)* einen Sohn geben, den Hiraṇyahasta. Überall wird für »Frau« das Wort *púraṃdhi* gebraucht: 1,116,13. 117,19 (cfr. 24). 10,39,7 *(yuvám súšutiṃ cakrathuḥ púraṃdhaye). púraṃdhi* heisst hier nichts weiter als »Frau«, aber zugleich ist mit dem Worte bezeichnet, dass diese Frau fruchtbar war, Kinder bekommen konnte. Und das Gleiche gilt von 1,116,7: »ihr gabt dem Kakšîvant, der euch pries, eine (fruchtbare) Frau«. Damit ist wohl sicher ein anderer Kakšîvant gemeint als der, dem nach 1,51,13 Indra die Vṛcayâ zur Frau gab (oben p. 2 f.). Es genügt auf Zimmer, Altind. Leben p. 318 f. zu verweisen, um klar zu machen, dass der vedische Inder ebenso grossen Wert auf die Geburt eines ehelichen Sohnes legte wie der spätere. Daher der Wunsch nach einer fruchtbaren Gattin, der z. B. auch 4,17,16 *janîyánto janidâm ã cyâvayâmaḥ,* 7,96,4 *janîyántaḥ ... putrîyántaḥ ... havâmahe* und 10,85,38 *púnaḥ pátibhyo jâyâṃ dã Agne*

*prajâyâ sahá* recht deutlich ausgedrückt ist.[1] Keinen andern Sinn als »fruchtbar« hat *púraṃdhi* in den *annahomamantras* VS. 22, 22. TS. 7, 5, 18. MS. 3, 12, 6: *ấ ... jâyatâm ... âçúḥ sáptiḥ púraṃdhir yóšâ ... sabhéyo yúvấsyá yájamânasya vîró jâyatâm.* Im Çatapathabr. 13, 1, 9, 6 = TBr. 3, 8, 13, 2 wird etymologisiert: *yošity eva rûpaṃ dadhâti tasmâd rûpiṇî* (TBr. *strî*) *yuvatiḥ priyâ bhâvukâ.* Mahîdhara zu VS. 22, 22 erklärt: *puraṃ çarîraṃ sarvaguṇasaṃpannaṃ dadhâtîti puraṃdhiḥ* und ähnlich Sâyaṇa zu TBr. 3, 8, 13, 2. Jayarâma zu Pâraskara, Gṛhyas. 6, 1, 3 erklärt *puraṃdhi* mit *çrešṭhâ surûpavatî vâ* (Ind. Stud. 5, 349; cfr. Stenzler zur Übersetzung). Zu VS. 14, 2 hat Mahîdhara wieder eine andere Erklärung, wie ja auch sonst die Deutung des Wortes seit Yâska schwankt. Bereits im Çatapbr. war offenbar *pur, pura* im Sinne von »Leib«, »Körper« bekannt, worauf die Erklärung beruht, der die Scholiasten des Yajurveda gefolgt sind. Dass dem Opfernden eine »verständige«, »kluge« Frau gewünscht wird, ist nicht indisch; das Ideal des vedischen Inders schildert 10, 85, 37 und in den mantras wird dem Opfernden eine fruchtbare Frau und gleich darauf ein Sohn gewünscht.

Wie *púraṃdhi* hier sicher Adjectiv ist, so auch 10, 64, 7:

*prá vo Vâyúm rathayújaṃ púraṃdhiṃ*
*stómaiḥ kṛṇudhvaṃ sakhyấya Pûšáṇam*||

Wäre in *púraṃdhim* eine dritte Gottheit neben Vâyu und Pûšan gemeint, so müsste davor *prá* wiederholt sein; der vedische Sprachgebrauch erfordert, das Wort zu *Pûšáṇam* zu ziehen und diese Stelle macht es wahrscheinlich, dass auch 2, 31, 4 ... *jûjuvad rátham ... Pûšấ púraṃdhir Açvínâv ádhâ pátî* das Wort *púraṃdhi* Adjectiv und Beiwort zu *Pûšấ* ist wie *pátî* zu *Açvínau.* Erwägt man nun, dass Pûšan die Beiworte *vấjapastya, viçvávedas, purûvásu, pušṭiṃbhará, viçvásaubhaga, îçâno rấyáḥ, rấyó dhấrâ* u. s. w. führt, dass man ihn anruft Schätze zu bringen (1, 42, 9 *pûrdhi;* 10 *vásûni dasmám îmahe;* 6, 53, 10 u. s. w.) und Mädchen zu verschaffen (9, 67, 10—12 *ấ bhakšat kanyâsu naḥ*), so wird man über den Sinn von *púraṃdhi* hier nicht mehr zweifelhaft sein können. Pûšan heisst *púraṃdhi* in demselben Sinne wie Ušas (oben p. 203)

[1] *vîrá* heisst viel öfter »männliches Kind« im Gegensatz zum weiblichen als dies namentlich bei Grassmann hervortritt. So in *vîrákukši, virasú, sahávîra.*

und wie diese *jánî* genannt wird, so Pûšan 2,40,1 *jánana (râyiṇăṃ diváḥ pṛthivyāḥ),* also »fruchtbar«, im Sinne von »reichlich schenkend«, »freigebig«. Grassmann hat also hier das Richtige getroffen.

Substantivisch ist *púraṃdhi* von den Göttern die »Freigebigkeit« (eigentlich »Befruchtung«) gegenüber den Menschen, die Fähigkeit und der Wille, ihnen Gutes zu erweisen (1,5,3. 158,2. 2,1,3. 4,22,10. 50,11. 5,35,8. 7,9,6. 32,20. 67,5. 8,69,1. 92,15. 9,93,4. 97,36. 110,3. 10,65,13. 14. 112,5 und im Compositum *smátpuraṃdhi* 8,34,6 und in *púraṃdhivant* 9,72,4), von den Menschen die Freigebigkeit gegenüber den Göttern in Gestalt von Opfern und Spenden, die wieder hundertfältige »Frucht trägt« und die daher die Götter gebeten werden zu erregen und zu befördern (1,123,6. 134,3. 180,6. 181,9 (oben p. 28). 2,38,10. 3,62,11. 4,34,2. 10,39,2). Personifiziert erscheint dann Puraṃdhi als Genie der Fruchtbarkeit und Fülle. Ob Grassmann im Wörterbuch recht daran gethan hat, ein Masculinum *Puraṃdhi* anzusetzen, ist sehr zweifelhaft. Aus dem Veda selbst ergiebt sich über das Geschlecht nichts Sicheres, auch nicht aus 7,36,8, wo Grassmann richtig *vājam* von *sâtaú* abhängen lässt und *râtišăcam* auf *Púraṃdhim* bezieht. *Puraṃdhi* erscheint hier in Begleitung der *Aramati,* sonst allerdings nur in Gesellschaft männlicher Gottheiten (5,42,5. 6,21,9. 49,14. 7,35,2. 39,4. 10,85,36). Die von Grassmann noch hierher gezogenen Stellen 2,38,10. 7,9,6 erkläre ich anders, wie aus der Anordnung der Bedeutungen hervorgeht. Die nachgewiesenen Bedeutungen »fruchtbar« und »Weib« machen es wohl sicher, dass *Puraṃdhi* Femininum ist, wie auch Grassmann in der Übersetzung annimmt. Auf das Femininum weist auch das Baktrische *Parendi* oder *Pârendi* hin. Im Avesta erhält *Parendi* gewöhnlich das Beiwort *raoratha* »mit schnellem Wagen« (Geldner, KZ. 24, 157. Drei Yasht p. 104). Keine der Stellen giebt über ihr Wesen irgendwelchen Aufschluss. Afrîngân 3,4 ist *pârendi* Appellativ: *stryonayâ pârendîš upavâzo,* was heissen kann »der in Frauen bestehende Geschenke (Fülle) herbeibringt«. Doch ist die Lesart und Deutung ganz unsicher. Es wird aber *pârendi,* wie es scheint, auch hier mit den Frauen in Verbindung gesetzt und hat dann den für *púraṃdhi* nachgewiesenen Sinn.

Schwierig ist 9,90,4: *urúgavyûtir ábhayâni kṛṇvánt samîcîné ă pavasvâ púraṃdhî.* Erwägt man 10,44,8: *samîcîné dhišáṇe ví*

*škabhâyati* und vergleicht man einerseits 9, 74, 2, andererseits 5, 29, 4. 6, 44, 24, so kann man kaum umhin, *púraṃdhi* anders als auf Himmel und Erde zu deuten. Und dann stellt sich *púraṃdhi* vortrefflich zu den Bezeichnungen für Himmel und Erde wie 7, 97, 8 *devī ródasī jánitrī;* 10, 110, 9 *imé dyāvâpṛthivī jánitrī;* 1, 185, 6 *devānâṃ jánitrī;* 9, 75, 4. 85, 12 *ródasī mâtárâ;* 10, 1, 7 *dyāvâpṛthivī mâtárâ;* 10, 64, 14 *dyāvâpṛthivī mâtárâ;* cfr. 10, 93, 1 *nárī yahvī ná ródasī* und Bergaigne 1, 238 f. *púraṃdhi* ist also auch hier = *jánitrī, mâtár* und meine Deutung des Wortes wird dadurch bestätigt.

Es bleiben noch übrig 4, 26, 7. 27, 2. 3. Roth hat (ZDMG. 36, 353 ff.) das Lied 4, 27 als Probe dafür gewählt, wie nach seiner Meinung der Veda interpretiert werden muss. Ihm ist Bergaigne 3, 322 ff. entgegengetreten, der gleichfalls das Lied für seine Theorie zu verwerten gesucht hat. Ich gehe meinen eigenen Weg und lasse mich auf eine Wiederlegung früherer Ansichten nicht ein.

Was aus der Tradition für die Erklärung zu gewinnen ist, hat längst Adalbert Kuhn zusammengestellt (Die Herabkunft des Feuers und des Göttertranks, Berlin 1859, p. 141 ff. der ersten Auflage). Nicht ohne Wichtigkeit ist die Thatsache, dass die Anukramaṇî die beiden Lieder 4, 26 und 27 als eins zusammenfasste und in 4, 26, 4—27, 4 (oder 5) ein Lob des Adlers sah (Sarvânukramaṇî ed. Macdonell p. 17. 111). Das muss uns jedenfalls veranlassen, uns die Umgebung anzusehen, in der 4, 27 steht. Und da ergiebt sich, dass das Lied unter den Indra-Liedern steht. 4, 16—25 sind ausschliesslich an Indra gerichtet; 4, 26, 1—3 spricht, wie niemand bezweifeln kann, ebenfalls Indra; 4, 27, 5 ist an Indra gerichtet, während die übrigen Strophen von 26 und 27 vom Soma handeln, der in 4, 28 zugleich mit Indra gefeiert wird. 4, 29—32 sind wieder Indra gewidmet. Erwägt man dies und dass in dem eng zusammengehörigen Liede 4, 26 der Sprecher von Strophe 1—3 eben Indra ist, so wird man von vornherein annehmen müssen, dass der *ahám* in 4, 27, 1 kein anderer sein wird als der *ahám* in 4, 26, 1—3, also Indra, wie schon A. Kuhn richtig erkannt hat.[1] Die Vâmadeva-Lieder auf Indra enthalten eine Anzahl Legenden, die uns sonst nirgends oder nur andeutungsweise im RV. begegnen. So ist 4, 18

[1] Wegen ZDMG. 37, 54 ff. sei auf die Anmerkung A. Kuhns p. 146 noch besonders hingewiesen.

voll von Besonderheiten; die Legende von dem Sohne der Jungfrau, der von Ameisen gefressen wird (4, 19, 9), findet sich nur hier und 4, 30, 16,[1] die von dem Wagen der Ušas wird nur 4, 30, 8—11 ausführlicher erzählt, sonst nur noch kurz einigemale angedeutet; nur 4, 30, 12 steht die Sage vom Flusse Vibâlî. Ebenso nehmen die Lieder 4, 26. 27 eine Sonderstellung ein, wie allgemein zugegeben wird. Man beachte auch, dass der Suparṇâdhyâya nach 1, 5 dem Vâmadeva zugeschrieben wird. Wir dürfen daher erwarten, dass die Sage vom Raube des Soma uns nicht in der landläufigen Gestalt entgegentreten wird und es ist unsere Aufgabe, die hier vorliegende Fassung zu ergründen.

Strophe 1 lautet: »Schon im Mutterleibe kannte ich alle Arten der Devâs hier; hundert eherne Burgen bewachten mich. Da flog ich, der Adler, mit dem schnellen heraus«. Es liegt auf der Hand, dass vom Soma ebensowenig wie vom Adler gesagt werden kann: *gárbhe nú sán* »schon im Mutterleibe«. Mithin können auch die Worte *ánv ešâṃ avedam ahâṃ devânâṃ jánimâni víçvâ* nicht dem Soma in den Mund gelegt werden, ebensowenig dem Agni, an den Bergaigne (3, 334) denkt; denn Agni wird im ganzen Liede nicht erwähnt und spielt in der Sage, die uns beschäftigt, überhaupt gar keine Rolle. Der Sprecher kann, wie ich schon ausgeführt habe, nur Indra sein, der alles weiss und ohne dessen Willen nichts geschieht (8, 78, 5: *nákîṃ Índro nikartave ná Çakráḥ páriçaktave | víçvaṃ çṛṇoti páçyati).* Ohne Indras Einwilligung wird also auch der Adler nicht den Soma davongetragen haben und das sagt auch der Text ganz deutlich. Alle Übersetzer haben übersehen, dass der Text nicht *jávasâ* hat, sondern *javásâ* und wie 3, 50, 2 *javáse* Adjectiv ist und genau dem *âçáve* 1, 4, 7 (oben p. 47) entspricht, so auch hier. Wie in 3, 50, 2 wird *javás* auch hier den Indra bezeichnen. Mit *ádha* beginnt demnach die Rede des Adlers. Diesem schon die vorhergehenden Worte in den Mund zu legen, geht auch wegen *çatáṃ mâ púra ãyasîr arakšan* nicht an; denn *rakš* heisst nicht »abhalten« und der Adler fliegt über die Burgen hinein und raubt den Soma, der im Innern bewacht wurde. Der Wächter des Soma aber war in der Legende, die uns beschäftigt, eben Indra. So erscheint er im Suparṇâdhyâya 11, 1. 6 *(Indrara-*

[1] Man vergleiche auch das in § 21 über Vamraka Bemerkte.

*kšitam)*, nach welchem (12, 2) auch alle Götter im Himmel und die andern grossen Wesen den Soma bewachen *(sarve devâ divi rakšanti somaṃ bhûtâni cânyâni mahânti)*. Diese andern Wesen werden 26, 1 aufgeführt und dort *somaṃ rakšantaḥ*, 26, 5 *somapâlâḥ* genannt. 20, 1 fragt Indra den Bṛhaspati, ob es etwas giebt oder geben wird, das, die von ihm getroffene Bewachung überschreitend, den Soma mit Gewalt vom Himmel holen könnte *(yan me rakšâṃ nihitâm atîtya vîryeṇa somam sahasâ hared itaḥ)*. Dem Soma stellten offenbar auch andere Wesen als der Adler nach, wie der Gandharve Viçvâvasu nach TS. 6, 1, 6, 5. MS. 3, 7, 3. Nur dem Adler aber gelang es, den Soma zu entführen. Im Suparṇâdhyâya 28, 5 schliessen Indra und Garuḍa einen Vergleich mit einander ab, wonach Garuḍa den Soma nicht den Schlangen preisgeben will, sondern ihn, wie aus dem folgenden sûkta hervorgeht, dem Indra überlässt. Ähnlich wird es auch in unserer Legende gewesen sein. Nach 4, 27, 5 ist es Indra, der den Soma trinkt, dem also doch der Adler freiwillig den Soma überlassen haben muss. Unser Text deutet dies an mit den Worten: »ich der Adler flog zusammen mit Indra heraus« und noch klarer zeigt dies die zweite Strophe: *ná ghâ sá mâm ápa jóšaṃ jabhârâbhîm âsa tvákšasâ vîryèṇa* »er trug mich nicht fort wie er wollte; er war ihm an Kraft und Stärke überlegen«. *tvákšas* wird auch 1, 100, 15 und 6, 18, 9 von Indra gebraucht und *vîryà* ist die für Indra ganz besonders charakteristische und beständig in den Liedern an ihm hervorgehobene Eigenschaft (1, 80, 15 *Índraṃ kó vîryâ paráḥ;* 1, 55, 3 *prá vîryèṇa devátâti cekite* u. s. w.). Es wird also auch hier *tvákšasâ vîryèṇa* von Indra ausgesagt sein und *âsa* ist nicht mit Grassmann als 1. Sing. zu fassen, sondern mit Ludwig und Roth als 3. Sing. Statt *ápa jóšam* ist wahrscheinlich *apajošám* zu lesen »wider (seinen, des Indra) Willen«. Überall, 4, 26, 4. 5. 6. 7. 27, 4 steht nur *bhar,* nicht *ápa bhar,* das auch sonst nie in gleichem Zusammenhange gebraucht wird; stets steht *bhar* oder *â bhar. ápa bhar* heisst im ṚV. sonst auch nur »fortschaffen« = »beseitigen«, »entfernen« in anderem Sinne als er hier gefordert wird. *apajošám* entspräche dem *apakâmám* AV. 3, 13, 3, wozu Gaedicke, Accusativ p. 174 Anm. zu vergleichen ist. Da *ápa* nur mit dem Ablativ verbunden erscheint und auch bei ihm der Ablativ nur zu erwarten ist (Gaedicke p. 99. Delbrück, Altind. Syntax p. 446.

Speijer § 157), so wird *ápa jóšam* kaum unverändert als das Gegenteil von *ánu jóšam* oder *jóšam ā* gefasst werden können, sondern es wird *apajošám* verbessert werden müssen. Genau wie *apakâmám* im AV. bezieht es sich dann auf das Subjekt des folgenden Satzes = »wider den Willen des Indra«. Wie dem auch sei, dass Indra mit dem Adler zusammen die schützenden Burgen verlässt, ergiebt sich sicher auch aus 4, 26, 6 *sómaṃ bharad dâdṛhâṇó devāvân divó amúšmâd úttarâd ádhi.* Grassmann übersetzt *devāvân* mit »gottumgeben«, Ludwig mit »Götterfreund«. Aus 6, 47, 10 *yát kíṃ câhám tvâyúr idáṃ vádâmi táj jušasva kṛdhí mâ devávantam* ergiebt sich, dass *devávant* wörtlich ist = »einer, der die Götter oder den Gott hat«. *kṛdhí mâ devávantam* ist = *sakšīmáhi yújyebhir nú devaíḥ* 7, 39, 6, also = »mache mich zu einem, bei dem die Götter sind«, »dem die Götter helfen« u. dgl. 8, 31, 15 *makšū́ devávato ráthaḥ* ist = »schnell (läuft) der Wagen dessen, bei dem die Götter sind« und 10, 47, 3 *devávantaṃ rayíṃ dâḥ* ist = »gieb uns Reichtum, der aus Göttern besteht«, wie 4, 49, 4 *asmé rayíṃ dhattam áçvâvantam* heisst: »gebet uns einen Reichtum, der aus Pferden besteht«. 10, 61, 26 ist dunkel. Mithin muss *devā́vân* in 4, 26, 6 heissen: »bei dem die Götter oder der Gott war«, »dem die Götter oder der Gott half«. Zieht man 4, 27, 1 *javásâ nír adîyam* in Betracht, so wird man nicht anstehen zu übersetzen: »er trug den Soma ihn festpackend zusammen mit dem Gott, nachdem er ihn aus jenem höchsten Himmel geholt hatte«. Dass so und nicht »zusammen mit den Göttern« oder »von den Göttern beschützt« zu übersetzen ist, ergiebt sich, wenn wir nun daran gehen zu untersuchen, wer mit *púraṃdhi* 4, 26, 7. 27, 2. 3 gemeint ist. Zweimal erscheint der Satz *púraṃdhir ajahâd árâtîḥ.* Es ist von Wichtigkeit festzustellen, dass *árâti* nirgends Unholde bezeichnet, »die die köstlichen Kräuter, die den Göttern zum Trank dienen sollten, geraubt und verschlossen haben« (Roth, ZDMG. 36, 356). *árâti* heisst im ṚV. immer und überall nur »Nachstellung«, »Übelwollen«, »Feindseligkeit« u. s. w. *árâti* ist das Gegenteil zu *râti*, wie es klar gesagt ist 1, 29, 4: *sasántu tyā́ árâtayo bódhantu çúra râtáyaḥ.* Grassmann hat wegen dieser Stelle und wegen 10, 66, 10 ohne alle Not eine Gottheit *Râti* aufgestellt. *râti* ist der Wunsch zu nützen, *árâti* der Wunsch zu schaden, weiter nichts. Bergaigne hat (Études p. 152) bereits bemerkt, dass die Zahl der Stellen, wo

im RV. ein Dämon Arâti anzunehmen ist (l'avarice personnifiée en un démon), sehr beschränkt sei, will aber diese Bedeutung doch zulassen. Aber gerade die Stelle, die er als beweisend anführt, 5,2,6: *vasãṃ rājànaṃ vasatiṃ jánânâm árâtayo ní dadhur mártyešu* spricht gegen ihn, weil er sie, wie aus Religion 2, 88 f. 468 hervorgeht, falsch verstanden hat. Der Genetiv *jánânâm* gehört zu *árâtayaḥ* wie in 6, 44, 9. 7, 83, 3, *vasãm* aber gehört zu *vasatím. vasãm* ist Acc. sing. eines Femininum *vasã,* das sich zu den oben p. 184 f. besprochenen Femininen gesellt und *vasatí* ist Adjectiv wie in 6, 3, 3 (oben p. 49). *vasãṃ vasatí* gehört zu den oben p. 10 f. erwähnten Verbindungen wie *sómaṃ somapãtamâ* und stellt sich zu Fällen wie *papíḥ sómam* (Delbrück, Altind. Syntax p. 181). Es ist zu übersetzen: »Die Nachstellungen der Menschen haben ihn den König unter den Sterblichen wohnen gemacht. Die Gebete des Atri sollen ihn befreien; die Verächter sollen verächtlich werden«. Zur Sache vergleiche man 10, 46, 2. 4 und die, wenigstens teilweise richtigen, Bemerkungen von Ludwig 4, 327. Wie hier, so ist es überall im RV.; eine Dämonin *Arâti* gehört erst dem AV. an. *ajahâd árâtiḥ* kann nichts anderes bedeuten als 5, 53, 14 *hitvãvadyám árâtiḥ* (cfr. 10, 14, 8), also: »er entging den Nachstellungen«, »er überwand die Nachstellungen«. So heisst es im Sup. 25, 2 *yâ te mâyâ ... tâṃ Garuḍo ny ajahâd balena* »deine (des Indra) Hinterlist hat Garuḍa durch seine Stärke überwunden«. Nach 4, 27, 5 ist es Indra, der den Soma trinkt, nach 4, 26, 7 ist es der *púraṃdhi,* der im Rausche des Soma den Nachstellungen entgeht. Es folgt daraus doch wohl von selbst, dass unter dem *púraṃdhi* Indra zu verstehen ist, der Somatrinker κατ' ἐξοχήν. Der Sinn ist klar. Indra hat bisher wegen des Soma Nachstellungen zu erfahren gehabt; jetzt hat er mit dem Adler einen Vergleich geschlossen, wonach dieser den Soma zwar entführt, dem Indra aber die Nutzniessung überlässt. Indra braucht den Soma nicht länger ängstlich zu hüten. Wie hier, ist *çũçuvâna* auch 7, 20, 2 vom Indra gebraucht. Strophe 3. 4 übersetze ich nun: »Als der Adler nun vom Himmel herabsauste, als sie von dort den Indra verjagten, wenn es (wirklich so geschah: *yádi vâ*), als auf ihn Kṛçânu der Schütze zornigen Geistes schoss und die Bogensehne losschnellte, da trug ihn der Adler eilig vom hohen Himmelsgewölbe wie (die Vögel) den Bhujyu aus dem Himmel (trugen), hinein fiel da fliegend

eine Feder des Vogels, als er auf seinem Pfade dahin schoss«. *yádi vâ* ist eine Einschränkung der bestimmten Aussage, dass Indra verjagt wurde; es lässt die Möglichkeit offen, dass er freiwillig wegging. Die ihn verjagen, sind die Nachsteller des Soma, vermutlich die *devānâṃ jánimāni víçvâ* der ersten Strophe, alle Sorten von *devâs*. Dann bekommt Strophe 1 erst ihren vollen Sinn. Indra sagt: Schon im Mutterleibe kannte ich alle Arten von Devâs und wusste, dass ich mich vor ihnen zu hüten hatte; deshalb habe ich mich durch hundert Burgen geschützt. Indra ist erst allmählich an die Spitze der Devâs gekommen, die alle gegen ihn gekämpft haben (*víçve caneḍ anā tvâ devāsa Indra yuyudhuḥ* 4, 30, 3) und ihm erst den Somatrank abtraten nach dem Siege für Etaça (*maghavan túbhyaṃ devā ánu víçve adaduḥ somapéyam* 5, 29, 5); cfr. Bergaigne 3, 76 ff., besonders RV. 7, 98, 5. Dadurch wurde Indra der erste der Devâs, der *devó devátamaḥ* RV. 4, 22, 3, und sein Gehilfe dabei war Garuḍa, der aus seinem Gegner sein Freund wurde: *asuraghnam Indrasakhaṃ samatsu,* wie es von ihm Sup. 19, 5 heisst in Versen, die als khila zu RV. 5, 51 erscheinen. Der Wechsel der Person ist ebenso plötzlich in Strophe 2 und öfter sonst in den Âkhyânahymnen, denen auch unser Lied zuzurechnen ist.

*índrâvataḥ* kann nur Abl. sing. zu *índrâvat* sein und muss den Ort bezeichnen, aus dem Bhujyu von den Vögeln mit Hilfe der Açvins befreit wurde. Gewöhnlich wird als dieser Ort das Meer bezeichnet (Myriantheus p. 158 ff. Bergaigne 3, 10 ff.; vgl. oben p. 90), womit deutlich, wie Bergaigne ausgeführt hat, das Wolkenmeer, das Meer am Himmel gemeint ist. 1, 119, 4 aber wird gesagt, dass die Açvins den Bhujyu wegführen *pitŕbhya ā* »von den Vätern«. Die *pitáras* aber sitzen im höchsten Himmel, wie man im Veda sagt, im dritten Himmel: *trināké tridivé diváḥ* (RV. 9, 113, 9); *tŕtīyâ ha pradyaúr íti yásyāṃ pitára āsate* (AV. 18, 2, 48); *tŕtīye hi loké pitáraḥ* (MS. 1, 10, 18 [p. 158, 1]. 2, 3, 9 [37, 17]. Tândyamahâbr. 9, 8, 5) u. s. w. Dort aber war es auch, wo sich der Soma befand: *tŕtīyasyām itó divi sómaḥ* (TS. 6, 1, 6, 1. Kâṭhakam in Ind. Stud. 8, 32. TBr. 3, 2, 1, 1); *Indrasya somo nihito guhāyāṃ tŕtiye pŕṣṭhe rajaso vimāne* (Sup. 11, 1. 12, 1; cfr. 21, 4 *gaccha svayaṃ tridivaṃ somahâraḥ).* Gleichbedeutend ist *divó amúšmād úttarāt* RV. 4, 26, 6 und *divy uttamāyām* Sup. 11, 6. Wenn also die Vögel den Bhujyu von den *pitaras* her bringen, so heisst

das, dass sie ihn aus dem dritten Himmel, dem höchsten Himmel bringen, wo der Soma ursprünglich war und wo Indra ihn bewachte. Dort ist auch die Wohnung des Indra (*upamé rocané diváḥ* RV. 8,82,4) und der höchsten Götter, und dieser Himmel ist hier *índrâvat* genannt wie 10,101,1, wo *índrâvataḥ* ebenfalls Abl. sing. ist: »Dadhikrâ, Agni und die Göttin Ušas rufe ich euch zu Hilfe herbei aus dem Himmel«. *índrâvat* (neutr.) ist dasselbe was später *Indraloka* genannt wird. Substantivisch als Neutra sind im RV. auch gebraucht: *vâjavat, hiraṇyavat, áçvâvat, gómat, paçumát, vîrávat, ráthavat.* Diese Parallelen machen es mir wahrscheinlich, dass ein Neutrum *índrâvat* anzusetzen ist, ein verkürzter Ausdruck für *índrâvat sádas* oder *sádanam* oder *sádman* oder *rocanám* und dergl. Sonst würde ich auch ein Masculinum annehmen und *yónis* ergänzen, was von Indra mit Vorliebe gebraucht wird. Eine vollkommene Parallele bildet dann *himávant* RV. 10,121,4 *yásyemé himávanto mahitvâ* verglichen mit AV. 12,1,11 *girâyas te párvatâ himávantaḥ. antáḥ* in Strophe 4 bedeutet »in das Innere des Himmels«, den der Adler verlässt. Ist *púraṃdhi* also ein Beiname des Indra, so stellt es sich zu den Beiwörtern *áradhra* und *maghávan* und bezeichnet Indra als den Freigebigen, gerade wie oben (p. 204) Pûšan. Ist ja doch die Freigebigkeit »un trait essentiel du caractère d'Indra« (Bergaigne 2,168).

Ein sehr schwieriges Wort ist in 4,27,3 noch *îrmâ.* Ganz ausgeschlossen ist die von Bergaigne 2,502. 3,328 gegebene Erklärung »là-haut«, die nirgends passt, wenn man nicht Bergaignes Theorie annimmt. Nach Nirukta 5,25 ist *îrmâ* = *iha* »hier« und diese Erklärung hat für sich, dass an der Parallelstelle zu 4,27,3 das Wort *átra* steht 4,26,7. Es fragt sich, ob Bergaigne 3,328 recht hat, dass die Bedeutung eben aus dieser Stelle erschlossen worden ist.

Zweimal kommt *îrmâ* in Verbindung mit den Rädern des Wagens der Açvins vor; 5,73,3:

*îrmâṇyád vápuṣe vápuç cakráṃ ráthasya yemathuḥ |*
*páry anyâ nâhuṣâ yugâ mahnâ rájâṃsi dîyathaḥ ||*

und 8,22,4:

*yuvó ráthasya pári cakrám iyata*
*îrmâṇyád vâm išaṇyati*

Zur Erklärung ist herbeizuziehen 1, 30, 19:

*ny àghnyásya mûrdháni cakráṃ ráthasya yemathuḥ |*
*pári dyấṃ anyád îyate ||*

Hieraus geht soviel mit Sicherheit hervor, dass *pári dyấṃ anyád îyate* gleich ist dem *yuvó ráthasya pári cakrám îyate* und dem *páry anyấ .. rájâṃsi díyathaḥ* und dass dem *îrmấnyát ... cakráṃ ráthasya yemathuḥ* entspricht *ny àghnyásya mûrdháni cakráṃ ráthasya yemathuḥ*. Das eine Rad läuft also am Himmel. Es ist dabei gleichgültig, ob man *nấhušâ yugấ* als dem *rájâṃsi* parallel laufend auffasst, wozu 8, 8, 3 *ấ yâtaṃ náhušas páry ântárikšât* verglichen mit Strophe 4 *ấ no yâtaṃ divás páry ântárikšât* berechtigen könnte, oder als Accusativ des Zieles = »mit dem andern eilt ihr schnell (*mahnấ* oben p. 47 ff.) durch den Luftraum zu den Stämmen des Nahus«. Ich ziehe diese Auffassung vor, weil sie den sonstigen Anschauungen des Veda mehr entspricht (Ludwig 3, 206. Bergaigne 2, 324 Anm. 4). Das andere Rad wird nun vermutlich doch an einer Stelle laufen, die dem Himmel ganz entgegengesetzt ist; denn sonst wäre an dem Wagen nichts Wunderbares. Diese andere Stelle ist in 1, 30, 19 mit *aghnyásya mûrdháni* bezeichnet, sonst mit *îrmấ*. 10, 46, 3 heisst es, dass Trita den Agni fand: *mûrdhány àghnyâyâḥ* und 5, 41, 10, dass Trita den Spross des irdischen Stieres pries *(vṛ́šṇo astoši bhûmyásya gárbham)*, der Agni ist. 10, 88, 5 steht statt *vṛ́šṇo bhûmyásya* direkt *bhúvanasya (yáj jâtavedo bhúvanasya mûrdhánn átišṭho Agne)*. Somit ist *aghnyásya mûrdháni = bhúvanasya mûrdhán* und gemeint ist die Erde, die 10, 46, 3 *ághnyâ* »Kuh« heisst, wie ja später *gó*. Wie Agni 5, 41, 10 genannt wird *vṛ́šṇo bhûmyásya gárbha*, so 10, 45, 6 *bhúvanasya gárbha* und 10, 88, 6 selbst *mûrdhấ bhuváḥ*. Dass die Erde einmal auch als Stier, statt wie sonst als Kuh, bezeichnet wird, ist nicht auffallender, als wenn Agni *vṛšabhó dhenúḥ* genannt oder von ihm gesagt wird *ásûta vṛšabháḥ* (oben p. 50). Dass aber *bhúvana* nicht mit Bergaigne 2, 80 f. durch monde zu übersetzen ist, sondern, was er verwirft, mit terre, beweist nicht nur der sonstige Gebrauch des Wortes, sondern auch Stellen wie 1, 59, 2 *mûrdhấ divó nábhir Agníḥ pṛthivyấḥ* und 6, 7, 1 *mûrdhấnaṃ divó aratíṃ pṛthivyấḥ ... Agnim. bhúvana* kann also, wo es mit Agni in Verbindung gebracht wird, nichts anderes sein als

*pṛthivĩ.* 1, 30, 19 ist demnach die Erde dem Himmel gegenüber gestellt; das eine Rad des Wagens der Açvins rollt am Himmel, das zweite halten sie auf der Erde an. Folglich hat die Tradition recht, *îrmã* = *ihá* zu setzen; es ist = *átra* in allen Bedeutungen des Wortes. 5, 73, 3 ist zu übersetzen: »Das eine Rad des Wagens hieltet ihr hier (auf der Erde) an, das schöne, damit es euch verherrliche (= euch zum Ruhme gereiche); mit dem andern eilt ihr schnell durch den Luftraum zu den Stämmen des Nahus«. 8, 22, 4: »Ein Rad eures Wagens eilt durch (den Himmel), das andere bringt euch schnell hierher (auf die Erde)«. 4, 27, 2 in Übereinstimmung mit 4, 26, 7 *(átrâ)* »da (= damals) entging Indra den Nachstellungen«. 5, 62, 2:

*tát sú vâṃ Mitrâvaruṇâ mahitvám*
*îrmã tasthúšîr áhabhir duduhre |*

Die *tasthúšîḥ* werden nichts anderes sein als die *dáça çatã,* von denen in Strophe 1 gesagt ist *sahá tasthuḥ* und da man gewöhnlich nur Kühe melkt (*duduhre* Strophe 2), in Strophe 1 aber von dem *ṛtá* die Rede ist *(ṛténa ṛtám ápihitaṃ dhruvám vâm),* so werden die *tasthúšîḥ* dasselbe sein, was sonst *ṛtásya dhenávaḥ* 1, 73, 6, *gã ṛtásya* 1, 84, 16 heisst. Was das ist, ergiebt sich klar aus Stellen wie 7, 43, 4 *ṛtásya dhãrâḥ sudúghâ dúhânâḥ* verglichen mit Stellen wie 9, 77, 1 *abhĩm ṛtásya sudúghâ ghṛtaççúto vâçrã aršanti páyaseva dhenávaḥ.* Gemeint ist alles Gute, was dem Menschen aus Befolgung des *ṛtá* erwächst. *îrmã* bezeichnet also hier den Ort, wohin die Kühe die Milch geben und es ist zu übersetzen: »Darin, o Mitra und Varuṇa, zeigt sich eure Macht, dass die stehenden (Kühe) Tag für Tag hierher Milch geben« d. h. dass ihr täglich dem Frommen Gnade erweist. Dass so zu übersetzen und *îrmã* nicht zu *tasthúšîḥ* zu ziehen ist, was zunächst liegt, zeigt die sonstige Verbindung von *duduhre* (Grassmann s. v. *duh*). Das Wunderbare ist, dass die Kühe stets oben am Himmel stehen und nach unten auf die Erde ihre Milch geben. Es bleibt noch 10, 44, 6:

*ná yé çekúr yajñíyâṃ nãvam árúham*
*îrmaivá té ny àviçanta képayaḥ |*

An der Stelle ist soviel klar, dass *îrmã* den Gegensatz bildet zu *yajñíyâṃ nãvam,* also auch einen Ort bezeichnen muss. Die übrigen Stellen machen es wahrscheinlich, dass Yâska 5, 25 recht hat, *îrmã*

mit *asminn eva loke* zu erklären und Strophe 7, welche ebenfalls deutlich einen Gegensatz ergiebt, scheint der von Durga gegebenen Erklärung der Strophe 6 (Nirukta 3, 116) günstig zu sein. *kêpayaḥ* scheint dem *dûḍhyàḥ* in Strophe 7 zu entsprechen, also »übelgesinnt« u. dgl. zu bedeuten, wie die Tradition will.

Ich übersetze nun 4, 27 so:

1. (Indra spricht:) »Als ich noch im Mutterleibe war, kannte ich alle Arten der Devâs hier genau (und deshalb) schützten mich hundert eherne Burgen.« (Der Adler spricht:) »Da flog ich der Adler mit dem Schnellen (Indra) zusammen heraus.«

2. (Soma spricht:) »Nicht trug er (der Adler) mich wider (Indras) Willen, denn er (Indra) war ihm an Kraft und Stärke überlegen.« (Der Dichter erzählt:) Da entging der Freigebige (Indra) den Nachstellungen und durchschritt mit Macht die Winde.

3. Als der Adler nun vom Himmel herabsauste, als sie von dort den Freigebigen (Indra) verjagten (wenn es so geschah), als auf ihn Kṛçânu, der Schütze, zornigen Geistes schoss und die Bogensehne losschnellte,

4. Da trug ihn (den Soma) der Adler eilig vom hohen Himmelsgewölbe, wie (die Vögel) den Bhujyu aus dem Himmel (trugen); hinein fiel da fliegend eine Feder des Vogels, als er auf seinem Pfade dahinschoss.

5. Da setzte Indra den weissen Becher, den schwellenden glänzenden Somasaft, den mit Milch versehenen, den die Adhvaryus ihm reichten, die Perle des Meths, an, um sich einen Rausch anzutrinken, der Held setzte ihn an, um sich einen Rausch anzutrinken.

Strophe 4 besagt, dass der Adler den Soma glücklich auf die Erde brachte mit Verlust nur einer Feder. Strophe 5 fügt dem hinzu, dass der nun auf der Erde befindliche Soma dem Indra durch die Adhvaryu gereicht wird, und dass dieser nicht zögert, nach allen Fährlichkeiten sich aus Freude einen Rausch anzutrinken.

Es ergiebt sich also, dass vielleicht in Strophe 2 zu schreiben ist *apajošám*, dass aber im übrigen das Lied durchaus fehlerlos überliefert ist. Die Legende, die in ihm zu Grunde liegt, war die, dass Indra gegen den Willen der übrigen Devâs den Soma aus dem höchsten Himmel durch den Adler entführen lässt, damit er ihm auf der Erde zubereitet und dargebracht werde. Der Raub

gelingt dem Adler, der durch einen Schuss des Kṛçânu dabei nur eine Feder verliert. Seitdem erfreut sich Indra ungestört des Somas.

## § 20.

## *kiri, kirin.*

Ich habe bereits oben p. 95 Anm. 1 bemerkt, dass die im Petersburger Wörterbuche dem Worte *kiri* gegebene Bedeutung nirgends stichhaltig ist und (im Anschlusse an Ludwig) oben p. 126 *kiri* als Synonymum von *radhrá* bezeichnet. Geldner hat oben p. 119 die Bedeutung »elend«, »arm« mit Recht hervorgehoben. Seitdem ist Ludwigs Register für den Ṛgveda, Wien 1888, erschienen, wo p. 105 die Beweisstellen für Ludwigs Erklärung gesammelt sind. Trotzdem ist eine zusammenfassende Behandlung nicht überflüssig, da ich in vielen Einzelheiten von Ludwig ganz abweiche.

Sieht man zunächst von 5,52,12 ab, so zerfallen die Stellen, an denen *kiri* vorkommt, in zwei Gruppen. Zu der einen gehören 2,12,6. 5,4,10. 40,8. 6,45,19. 7,100,4; zur andern 1,31,13. 100,9. 6,23,3. 37,1. 7,21,8. 97,10. 8,103,13. 10,41,2. 67,11. Der zweiten Gruppe ist gemeinsam, dass hinter *kiri* überall erscheint *cid;* nirgends ist die Ansetzung eines *kirin* notwendig, das Roth wohl nur wegen 5,52,12 aufgestellt hat. Ludwig hat (4,76) mit Recht bemerkt, dass gerade *cid* erkennen lasse, dass *kiri* etwas in irgend welcher Weise Ungünstiges bedeute. Erwägt man die von Ludwig gesammelten Beweise und vergleicht zu *kiricódana* 6,45,19, was ich oben p. 125 f. über *radhracódana* und *radhratúr* ausgeführt habe, so glaube ich von einer nochmaligen Begründung der Bedeutung »gering«, »elend«, »arm« absehen zu können, die vollkommen gesichert ist. Es handelt sich nur darum, die Probe an allen Stellen zu machen. Ich beginne mit der zweiten Gruppe.

1,31,13 *yó râtáhavyo 'vṛkâya dhâyase kiréç cin mántram mánasâ vanóši tám. dhâyas* ist causal und entspricht ganz unserem »nährend«. Man sagt *çiçur dhayati* (RV. 2,35,13) »das Kind trinkt«, aber *mâtâ dhâpayati çiçum* »die Mutter nährt das Kind« (cfr. RV. 1,96,5). Dem *dhâpayati* entspricht adjectivisch *dhâyas.* Adjectiv ist *dhâyas* = »nährend« nur 6,3,8 und 7,95,1, sonst stets Substantiv = »das Nähren«, »das Gedeihenmachen«. Infinitiv, wie

Delbrück (Altind. Verbum § 202) und Ludwig annehmen, ist das Wort nicht. Dagegen sprechen alle Stellen, an denen ein Genetiv davon abhängt, wie 5, 7, 6 *viçvasya dhãyase* oder ein Adjectiv dabei steht, wie an unserer Stelle 1, 31, 13 *avṛkãya dhãyase;* 1, 130, 2 *tuvíṣṭamâya dhãyase;* 2, 5, 7 *svãya dhãyase;* 2, 17, 2 *prathamãya dhãyase;* 9, 70, 5. 86, 3 *indriyãya dhãyase.* Delbrück scheint übrigens wie Hillebrandt (Aditi p. 25) die Form zu √*dhâ* »legen« zu stellen, was nicht angeht. Die von Hillebrandt angezogene Stelle 1, 72, 9 *mahnã mahádbhiḥ pṛthivĩ ví tasthe matã putraír áditir dhãyase véḥ* wird aufgehellt durch 1, 141, 6 *devãn yát krátvâ majmánà puruṣṭutó mártaṃ çáṃsaṃ viçvádhà véti dhãyase.* Dem *véti dhãyase* entspricht genau *dhãyase véḥ* d. h. der Accent auf *véḥ* ist zu tilgen und die Form nicht als Genetiv. sing. zu *ví* »Vogel« zu fassen, sondern als 3. Person sing. aor. zu √*vî* wie 4, 7, 7 *vér adhvarãya.* Danach ist oben p. 60 Excurs 3 zu verbessern und 1, 72, 9 zu übersetzen: »Welche alle guten Werke ausführten, indem sie zur Unsterblichkeit sich den Weg bahnten, mit den grossen Söhnen breitete sich mächtig aus die Erde, die Mutter Aditi; möge sie herbeikommen, (uns) Gedeihen zu verschaffen«, d. h. mögen die Götter und Aditi ihre Mutter, die Erde, uns gedeihen machen. Und 1, 141, 6: »Dann wählen sie bei den Opfern ihn zum Hotar, wie in einen König drängen sie in ihn, wenn sie (Trank)opfer darbringen, weil er, wenn er viel gepriesen wird, mit Macht und Kraft allenthalben, zu den Göttern und zu den Menschen, die ihn rühmen, geht, um (ihnen) Gedeihen zu schaffen«. 1, 31, 13 ferner ist zu übersetzen: »Du, o Agni, bist dem Frommen ein treuer [‚intimer'] Schützer, dem Friedfertigen lässt du vierãugiger dich entflammen; wer dir Spenden darbringt, den (ja, gern auch des Armen Gebet) hegst du, indem du ihn ohne Fährlichkeiten gedeihen lässest«. Die Worte *kiréç cin mántraṃ mánasà* sind eine Parenthese, wie in der folgenden Strophe *spârháṃ yád rékṇaḥ paramám.* Daher der Accent auf *vanóši* in beiden Fällen. Es stehen sich gegenüber *râtáhavya* und *kiri.* Agni hört auf den, der ihm Spenden darbringt, aber auch auf das Gebet des Armen, der ihn ohne Spenden anruft. Genau so ist es in 6, 23, 3 *kártà virãya súšvaya u lokáṃ dãtà vásu stuvaté kiráye cit* »er (Indra) schafft Heil dem Manne, der ihm schöne Opfer bringt und giebt Gut auch dem Armen, der ihn preist« und 7, 97, 10 *dhattáṃ rayíṃ*

*stuvaté kiráye cit* »ihr (Bṛhaspati und Indra) gebet Reichtum auch dem Armen, der euch preist«. 10, 41, 2 ... *ádhi tišṭhathaḥ ... ráthaṃ víço yéna gácchatho yájvarîr narâ kiréç cid yajñáṃ hótṛmantam Açvinâ* ist von Ludwig auch 4, 76 missverstanden worden. Die Worte *kîréç cid yajñáṃ hótṛmantam* bilden eine Erläuterung von *víço yájvarîḥ* und es ist zu übersetzen: »Ihr besteiget den Wagen, mit dem ihr zu den Menschen fahrt, die euch opfern, o ihr Männer, zu dem Opfer des Armen (und) dem, wobei ein Hotar ist, o Açvins«. Ein *yajñá hótṛmant* ist stets ein grosses, kostspieliges Opfer. In Übereinstimmung mit den vorher besprochenen Stellen wird hier von den Açvins gesagt, dass sie zu grossen wie geringen Opfern gleich gern kommen. Ebenso ist es, wie 1, 31, 13 besonders beweist, in 8, 103, 13 *kîriç cid dhí tvãm ĩṭṭe dûtyâya râtáhavyaḥ svadhvaráḥ* »Auch der Arme bittet dich, sein Bote zu sein (und) der, der dir Spenden darbringt und schöne Opfer«. Von selbst verstehen sich 6, 37, 1 *kîriç cid dhí tvâ hávate svàrvân,* wo *svàrvân* für *svàrvantam* am Ende des Stollens steht, wie oben p. 198 bemerkt, 7, 21, 8 *kîriç cid dhí tvãm ávase juhãva* und 10, 67, 11 *kîrim cid dhy ávatha svébhir évaiḥ.* Eine Besprechung erfordert aber von den Stellen der zweiten Gruppe noch 1, 100, 9:

*sá savyéna yamati vrãdhataç cit*
*sá dakšiṇé sáṃgṛbhîtâ kṛtãni |*
*sá kîríṇâ cit sánitâ dhánâni*
*marútvân no bhavatv Índra ûtĩ ||*

Das schwierigste Wort in der Strophe ist *vrãdhataḥ.* Keine der bisher aufgestellten Bedeutungen genügt für alle Stellen. Ich beginne mit 10, 49, 8 *ahám ny ànyáṃ sáhasâ sáhas karaṃ náva vrãdhato navatíṃ ca vakšayam.* Die Zahl 99 wird im RV. vornehmlich von den Burgen der Dämonen und den Flüssen gebraucht, wenn von Indra die Rede ist. Von den Burgen kann hier nicht gesprochen sein, da *vakšayam,* mag es bedeuten was es will, sicher nicht »zerstören«, »bezwingen« bedeutet. Nehmen wir an, dass *vrãdhat* hier »Strom«, »Fluss« bedeutet, so stellt es sich seiner Form nach zu *sravát, vahát* und weiter zu *sarít,* die ebenfalls »Fluss« bedeuten. *vakšayam* aber wird dann zu Grassmanns 1. *ukš* zu stellen und zu übersetzen sein: »Ich demütigte die andern, Gewalt mit Gewalt; ich liess die 99 Ströme rinnen«. Prüfen wir

sodann 5,6,7: *táva tyé Agne arcáyo máhi vrâdhanta vâjínaḥ,* so stellt sich dazu 10, 140, 1 *Ágne táva çrávo váyo máhi bhrâjante arcáyaḥ* und 5, 10, 5 *táva tyé Agne arcáyo bhrājanto yanti dhr-šṇuyā.* Es entspricht also *vrâdhanta* dem *bhrâjante* oder *bhrājanto yanti,* wird also »leuchten«, »glänzen« bedeuten. Zu *vâjín* vergleiche man 1, 36, 20. 4, 6, 10. Daraus folgt, dass *vrādhat* »Fluss« eigentlich ist »die Rauschende«, gerade wie *nadī,* und dass √*vrâdh* ursprünglich bedeutet »rauschen«, »tosen« u. dgl. Ich habe ZDMG. 35, 718 ff. (cfr. auch oben p. 26) dargelegt, dass im Veda die Begriffe »Leuchten« und »Tönen« vielfach in einander übergehen. Das ist auch bei √*vrâdh* der Fall. Die Grundbedeutung tritt noch klar hervor 1, 135, 9 *máhi vrādhanta ukšáṇaḥ,* das ich übersetze: »die laut brüllenden Stiere«. Ob etymologischer Zusammenhang besteht mit *bṛṃhita,* das vorwiegend vom Gebrüll des Elefanten gebraucht wird (Aufrecht, ZDMG. 32, 735), muss ich dahingestellt sein lassen. Die Bedeutung »glänzen« erscheint noch 1, 150, 3 *mahó vrādhantamo divi* = »hellglänzend am Himmel«, wesentlich gleich dem vorhergehenden *candrá. mahó vrādhantamaḥ* ist ἔν διὰ δυοῖν.

Jetzt erledigen sich die meisten andern Stellen leicht. Wie im klassischen Sanskrit √*garj* bedeutet »brüllen«, »brausen«, »tosen« und dann von Menschen »grosssprechen«, »prahlen«, so geht auch bei √*vrâdh* die Bedeutung »rauschen«, »tosen« über in die Bedeutung »grosssprechen«, »prahlen«. *vrâdh* ist unser vulgäres »schnauzen«, *vrādhant* »der Schnäuzer«. So ist zu übersetzen 4, 32, 3 *dabhrébhiç cic cháçîyâṃsaṃ háṃsi vrādhantam ójasâ sákhibhir yé tvé sácâ* »du tötest mit Kraft (1, 53, 7. 80, 2. 8, 62, 8) auch mit wenigen Freunden, die bei dir sind, die Zahlreicheren und die Prahler«; 10, 69, 10 *jušâṇó asya samídhaṃ yavišṭhotá pūrvâṅ avanor vrādhataç cit* »indem du sein (des Vadhryaçva) Brennholz genossest, o Jüngster, bezwangst du auch die Alten, wenn sie auch prahlten«. *yavišṭha* und *pūrvân* sind hier Gegensätze. 10, 69, 11 *áva vrādhantam abhinad vṛdháç cit* »er entzog dem Prahler sogar seine Hilfe« (wörtlich: »er schnitt ab den Prahler von der Hilfe«; *vṛdháḥ* ist Abl. zu *vṛdh*); 10, 89, 15 *çatrûyánto abhí yé nas tatasré máhi vrādhanta ogaṇāsa Indra andhénâmítrâs támasâ sacantâm* »die uns feindselig nachstellten laut prahlend ..., o Indra, die Feinde sollen in tiefes Dunkel geraten«. So also auch an unserer Stelle 1, 100, 9 *sá savyéna yamati vrādhataç cit* »er bezwingt

mit der linken Hand auch die Prahler«. Schwierig sind die beiden noch übrigen Stellen 1, 122, 10 und 10, 99, 9. Die erste Stelle *sá vrādhato náhušo dáṃsujûtaḥ çárdhastaro ... yâti* ist zu verbinden mit 10, 49, 8 *ahám saptahā́ náhušo náhuštaraḥ* d. h. wir müssen *vrādhato náhušaḥ* als Ablat. sing. auffassen, abhängig von *çárdhastaraḥ* und übersetzen: »er geht dahin in wunderbarer Eile, er, der mächtiger[1] ist als der Prahler Nahus«. Auch in Strophe 8 ist *náhušaḥ* Ablat. sing., in Strophe 11 Genet. sing. Die zweite Stelle 10, 99, 9 *sá vrādhataḥ çavasânébhir asya Kútsâya Çúšṇaṃ kṛpáṇe párâdat* bietet noch besondere Schwierigkeiten durch das ἅπαξ λεγόμενον *kṛpáṇa*. Roth und nach ihm Grassmann und Ludwig übersetzen das Wort mit »Jammer«, »Elend«, indem sie dabei an das klassische *kṛpaṇa* denken. Dabei haben sie denselben Fehler gemacht, der ihnen bei *javás* (oben p. 207) verhängnisvoll geworden ist. *kṛpaṇa* »jämmerlich« ist Oxytonon, unser Wort aber Paroxytonon. Sodann weisen uns andere Stellen auf einen andern Weg. Vergleicht man 1, 63, 3 *tvám Çúšṇaṃ vṛjáne pṛkšá âṇaú yúne Kútsâya dyumáte sácâhan* und 1, 106, 6 *Índraṃ Kútso ... kâté nibâḷha ṛšir ahvad ûtáye* und zieht dazu 6, 20, 5 *urú šá saráthaṃ sárathaye kar Índraḥ Kútsâya sûryasya sâtaú*, so ergiebt sich mit grösster Wahrscheinlichkeit, dass *kṛpáṇe* dem *vṛjáne* und *kâté* entspricht, also Locativ des Ortes ist. *kṛpáṇa* wäre also = »das, was Jammer, Elend, Not macht«, *kṛpaṇá* = »das, was in Jammer, Elend, Not sich befindet«; *kṛpáṇa* ist »die Klemme«, *kṛpaṇá* »einer, der in der Klemme sitzt«. Aus *párâdat* dieses zweiten Verses ist offenbar im ersten ein sinnentsprechendes Verbum zu ergänzen. Dem *çavasânébhir asya* entspricht in Strophe 10 *náryebhir asya devébhiḥ* und es ist möglich, dass damit, wie Sâyaṇa erklärt, die Maruts gemeint sind. Die Stelle wäre dann zu übersetzen: »er (besiegt) die Prahler mit seinen starken (Göttern); er überlieferte den Çušṇa dem Kutsa, (als er) in der Enge (sich befand)«.

Für *vrâdh* ist also anzusetzen: 1. rauschen, toben, brüllen a) vom Flusse 10, 49, 8, b) vom Stiere 1, 135, 9; 2. glänzen, strahlen 1, 150, 3. 5, 6, 7; 3. grosssprechen, prahlen 1, 100, 9. 122, 10. 4, 32, 3. 10, 69, 10. 11. 89, 15. 99, 9.[2]

[1] Sehr mit Unrecht werden bei B.-R. zwei Wurzeln *çardh* angesetzt. Unser Slang hilft uns auch hier. Anders urteilt Grassmann, KZ. 16, 190 Anm.

[2] √*vrâdh* ist daher nicht = Avesta *urvâz* (Geldner, KZ. 27, 586 f.).

Bei dem zweiten Verse von Strophe 1, 100, 9 *sá dakšiṇé sáṃgṛbhîtâ kṛtãni* hat Ludwig bereits richtig gesehen, dass *kṛtá* ein t. t. der Spieler ist, wie dies Geldner oben p. 119 ff. ausgeführt hat. Grassmann und Ludwig übersetzen *sáṃgṛbhîtâ* als Verbum finitum; Grassmann: »in seine Rechte nimmt er alle Thaten« (!), Ludwig: »mit der Rechten rafft er den Gewinn zusammen«. Im Wörterbuche dagegen hat Grassmann die Form als Nom. plur. neutr. part. praet. pass. = *sáṃgṛbhîtâni* erklärt. Dass dies sinnlos ist, liegt auf der Hand. *sáṃgṛbhîtâ* steht parallel dem folgenden *sánitâ* und *abhibhũḥ*, ist also Nom. sing. von *sáṃgṛbhîtar* und es wird dadurch bewiesen, dass das häufige Vorkommen von Formen mit *gṛ* für regelrechtes *gra* (B.-R. s. v. *grabh* und *saṃgṛhîtar*: Böhtlingk, Berichte der Königl. Sächs. G. der Wissenschaften, 1887, p. 223; Whitney, Roots s. v. *grabh*) wenigstens für den Veda und das Epos mehr als Fehler ist. Im klassischen Sanskrit ist natürlich überall *gra* zu schreiben. Bereits Benfey hat das Wort richtig gedeutet (Über einige Wörter mit dem Bindevocal *î* im Rigveda, Göttingen 1879, p. 33 ff.).

Der dritte Vers *sá kîriṇâ cit sánitâ dhánâni* wird aufgehellt durch die von mir oben p. 9 über √*san* und von Geldner oben p. 120 Anm. 2 über *dhána* gemachte Beobachtung. Es handelt sich wieder um das Wettrennen und die Parallelstelle ist 6, 45, 2 *anâçúnâ cid árvatâ índro jétâ hitáṃ dhánam*, wozu man 8, 19, 10 vergleiche: *só árvadbhiḥ sánitâ kṛtám. kîriṇâ* entspricht also dem *anâçúnâ árvatâ* und ist demnach = »elendes Pferd«, »Klepper«, »Mähre«. Die ganze Strophe ist nun zu übersetzen: »Er bezwingt mit der linken Hand auch die Prahler, er nimmt in seine rechte die Gewinne, er verschafft den Preis auch durch ein schlechtes Pferd; Indra mit den Maruts gewähre uns Hilfe«.

Von den Stellen der zweiten Gruppe, an denen *kîrí* vorkommt, ist 2, 12, 6 oben p. 126, 5, 40, 8 oben p. 94 f. und 6, 45, 19 oben durch p. 125 f. erledigt. 5, 4, 10 *yás tvâ hṛdã̃ kîriṇâ mányamânó 'martyaṃ mártyo jóhavîmi* ist zu übersetzen: »der ich der Sterbliche dich den Unsterblichen betend mit demütigem Herzen anrufe«. 7, 100, 4 *dhruvãso asya kirâyo jánâsa urukšitiṃ sujánimâ cakâra* heisst: »die Armen hängen an ihm, (denn) er, der Hochgeborene, hat (ihnen) weiten (d. h. ungefährdeten) Wohnsitz verschafft«. Die Bedeutung von *dhruvá* hat Grassmann richtig

angegeben; 10, 173, 1 *víças tvâ sárvâ vâñchantu* giebt eine Art Commentar.

Es bleibt noch übrig 5, 52, 12:

*chandaḥstúbhaḥ kubhanyáva útsam ã kîriṇo nṛtuḥ |*
*té me ké cin ná tâyáva ũmâ âsan dṛçí tviṣé ||*

Dass das Subjekt des Satzes nicht *kîriṇaḥ* ist, sondern die Maruts, hat Grassmann in seiner Übersetzung gegen seine Annahme im Wörterbuch richtig erkannt, ebenso Ludwig. *stubh* ist ein Wort, das in Verbindung mit den Maruts öfter gebraucht wird. So 1, 88, 6 *ešã syã vo Maruto 'nubhartrĩ práti ṣṭobhati vâgháto ná vãṇî;* 1, 168, 8 *práti ṣṭobhanti síndhavaḥ pavíbhyaḥ;* 1, 166, 11 *sámmiçlâ Índre Marútaḥ pariṣṭúbhaḥ;* 5, 54, 1 *prá çárdhâya mãrutâya ... gharmastúbhe*[1] *... arcata;* 10, 78, 4 *abhisvartãro arkáṃ ná suṣṭúbhaḥ.* Daher ist auch 4, 50, 5 *sá suṣṭúbhâ sá ṛkvatâ gaṇéna valáṃ ruroja* und 10, 66, 6 *vṛšaṇo vṛšastúbhaḥ* auf die Maruts zu beziehen. *stubh* ist gewiss nicht = »singen« im allgemeinen, sondern es bezeichnet eine bestimmte Art von Gesang, wie beim Sâmavedavortrage in gânas; cfr. 5, 54, 14 *yûyáṃ ṛšim avatha sãmavipram* und Oldenberg, Ṛgveda 1, 26 Anm. 1. An andern Stellen wird den Maruts Gesang im allgemeinen zugeschrieben, wie 1, 85, 2. 166, 7 *árcanto arkám,* 1, 165, 1 *árcanti çúšmam,* 2, 34, 1 *távišîbhir arcinaḥ,* 5, 52, 1. 60, 8 *Marúdbhir ṛkvabhiḥ,* 5, 57, 5 *Divó arkãḥ,* 6, 66, 9 *arkáṃ gṛṇaté mãrutâya* (cfr. *arcátrayaḥ* Strophe 10). Sie werden dargestellt als auf dem Wege sich unterhaltend 1, 37, 13 *yád dha yãnti Marútaḥ sáṃ ha bruvaté 'dhvann ã* (oben p. 98) und, wie Bergaigne (2, 373) bemerkt, der Lärm der Maruts ist sprichwörtlich. Den von Bergaigne beigebrachten Stellen füge ich als besonders charakteristisch noch hinzu: 1, 166, 11 *sujihvãḥ sváritâra âsábhiḥ .. Marútaḥ pariṣṭúbhaḥ* und 5, 87, 3 *prá yé divó bṛhatáḥ çṛṇviré girã.* Diese beständig hervorgehobene Eigenschaft der Maruts, sowie das unmittelbar vorhergehende *chandaḥstúbhaḥ* veranlasst mich, das ἅπαξ

[1] *gharmastúbh* heisst weder »in der Glut jauchzend« (Roth), noch »in Glut rauschend« oder »die blitzend rauscht« (Grassmann), noch »die zum gharma braust« (Ludwig), sondern »laut singend«. Man vergleiche oben p. 49. 219. Die Begriffe »heiss«, »glänzend«, »laut«, »stark« gehen beständig in einander über. *gharmastúbh* entspricht unserem »etwas mit Wärme vortragen«. Vgl. »warm empfehlen«, »to recommend warmly« u. dgl.

λεγόμενον *kubhanyú* zu zerlegen in *ku-bhan-yú* und zu deuten als »schwatzend«, »lärmend«. *bhanyú* wäre gebildet wie *manyú, janyu, mṛtyú, bhujyú, çundhyú* (Benfey, Vollst. Gr. § 418. Whitney § 1165). *kîríṇaḥ* steht nun dem *chandaḥstúbhaḥ kubhanyávaḥ* vollkommen parallel; es muss also auch Nom. plur. sein. Daraus folgt aber, dass es mit unserem *kîrí* gar nichts zu thun hat, sondern zu einem *kîrín* gehört, das nur hier vorliegt und hier wirklich zu √2 *kar* zu ziehen sein und »singend« bedeuten wird, wie Roth irrtümlich auch für *kîrí* angenommen hat. *útsa* bedeutet die Wolke als Quelle des Regens und damit auch alles Wohlstandes und Gedeihens (oben p. 87 f.). Daher konnte man sagen *útso vásunaḥ* 2, 16, 7 oder *vásva útsaḥ* 9, 97, 44 oder *râyás khã* 6, 36, 4. Für das volle Verständnis unseres Verses kommen vor allem in Betracht 5, 54, 8 *pínvanty útsaṃ yád inãso ásvaran* und 7, 57, 1 *pínvanty útsaṃ yád áyâsur ugrãḥ*. Dem *ásvaran* entsprechen die Adjective *chandaḥstúbhaḥ kubhanyávaḥ kîríṇaḥ,* dem *áyâsuḥ* entspricht *ã ṛṣṭuḥ*. Der Sinn ist also, dass die Maruts singend und lärmend sich zu der Wolke begeben, um den Regen auf die Erde zu senden. Man vergleiche auch 1, 64, 6. 85, 11. 121, 8. 8, 7, 16. Dass in dem zweiten Verse der Strophe *ké cit* nicht zu *tâyávas,* also in den Vergleich, gehört, sondern auf die Maruts zu beziehen ist, beweist 1, 87, 1 *añjíbhir vy ânajre ké cid usrã iva stṛbhiḥ. té ké cit* ist dasselbe, was relativisch *yé ké cit* bedeutet, also = »alle«; cfr. 1, 110, 2. 9, 110, 6.

Ein schwieriges Wort ist *ũma*. Es kommt nur im Plural vor und wird nur von Göttern gebraucht. Schon dadurch erweist sich Roths Erklärung mit »guter Freund«, »Genosse«, »Mitglied einer Verbindung oder Verbrüderung« als hinfällig. Sâyaṇa erklärt es gewöhnlich mit *avitâras, rakšakâs,* zu 10, 6, 7 mit *rakšitâḥ santaḥ,* zu 3, 6, 8 als eine (auch sonst erwähnte) Klasse der Manen, zu 10, 120, 1 mit *prâṇinaḥ,* zu 10, 120, 3 mit *tarpakâḥ.* Es scheint mir ganz zweifellos zu sein, dass *ũma* an folgenden Stellen (von 1, 169, 7 zunächst abgesehen) Adjectiv ist: 1, 166, 3 *yásmâ ũmâso amṛtâ árâsata râyás póšaṃ ca havišâ dadâçúše;* 3, 6, 8. 9 ... *devãḥ | ũmâ vâ yé suhávâso yájatrâ âyemiré rathyò Agne áçvâḥ | aíbhir Agne ... yâhy arvãk;* 4, 19, 1 *evã tvãm Indra vajrinn átra víçve devãsaḥ suhávâsa ũmâḥ ... ékam id vṛṇate vṛtrahátye;* 5, 51, 1 *Ágne sutásya pîtáye viçvair ũmebhir ã gahi devébhir havyádâtaye;*

7, 39, 4 *té hí yajñéšu yajñíyâsa ũmâḥ sadhástham víçve abhí sánti devấḥ.* Man ersieht daraus, dass *ũma* ein Beiwort von *devấḥ* meist *víçve devấḥ* ist, also in 1, 166, 3 nicht *ũmâsaḥ*, sondern *amṛ́tâḥ* Substantiv ist. Und wie *amṛ́ta*, so ist dann auch *ũma* substantivisch ganz = »Götter« überhaupt verwendet worden. Der zuletzt angeführten Stelle 7, 39, 4 entspricht in ihrem ersten Verse wörtlich 10, 77, 8 *té hí yajñéšu yajñíyâsa ũmâ Âdityéna nấmnâ çámbhavišṭhâḥ; ũmâḥ* ist aber dort adjectivisch, hier substantivisch verwendet. Substantiv ist es ferner 10, 120, 1 *sadyó jajñấnó ní riṇâti çátrûn ánu yấṃ víçve mádanty ũmâḥ.* wozu 6, 18, 14 zu vergleichen ist *ánu tvâ ... devấ mádan víçve.* Ebenso 10, 120, 3 *tvé krátum ápi vṛñjanti víçve dvír yád eté trír bhávanty ũmâḥ*, wozu die Parallelstelle ist 10, 48, 3, wo Indra spricht, *máyi devấso 'vṛjann ápi krátum.* Sodann 10, 32, 5 *jarấ vâ yéšv amṛ́tešu dâváne pári va ũmebhyaḥ siñcatâ mádhu,* wo die Construction deutlich ist *yéšv amṛ́tešu jarấ (asti) dâváne, (tébhya) ũmebhyaḥ pári siñcata vo mádhu.* Auch 10, 6, 7 *táṃ te devấso ánu kétam âyann ádhâvardhanta prathamấsa ũmâḥ* und 10, 31, 3 *tírthé ná dasmám úpa yanty ũmâḥ* werden daher unter *ũmâḥ* die Götter zu verstehen sein. Nicht verschieden von *ũma* ist offenbar *óma* 1, 3, 7 *ómâsaç carṣaṇidhṛto víçve devâsa ấ gata* und *óman* 5, 43, 13 *víçvebhir gantv ómabhir huvânáḥ*, das erste adjectivisch, das zweite substantivisch. Nun verhält sich *ũma* zu *ûtí* wie *óma* zu *omán* und da für *ûtí* und *omán* die Bedeutung »Hilfe«, »Schutz« feststeht, so wird die von Sâyaṇa angegebene, von Ludwig und teilweise auch von Grassmann angenommene Bedeutung »Helfer«, »Schützer« für *ũma* und *óma* richtig sein, mit der Beschränkung jedoch, dass *ũma* und *óma* zunächst Adjective sind = »helfend«, »schützend«, dann substantivisch als »die Nothelfer« die Götter bezeichnen, wie *rakšitấraḥ* 1, 89, 1. *ũmâḥ*, das, wie bemerkt, nur im Plural vorkommt, ist der Plural zu *avitár*, das im RV. im Plural nicht vorkommt. *avitár* verhält sich also zu *ũmâḥ*, wie nach Delbrück (Altind. Syntax § 56) *çíras* zu *çîršấṇi*. Die gleiche Bedeutung wird *ũmâḥ* also auch 5, 52, 12 haben. Davon abhängig ist offenbar *dṛçí tviše*. Es wäre leicht zu ändern *dṛçé tviše* oder *dṛçí tvišíḥ*; aber ich halte das für verkehrt. Der Fall ist zu beurteilen wie das oben p. 61 erwähnte *bodhy âpéḥ*. Oldenberg meint zwar (Gött. gel. Anz. 1889 p. 2 Anm.) statt *âpéḥ* sei *âpíḥ* zu ver-

bessern, weil »das schlechthin Irrationelle, das einfach Zufällige hier nun einmal nicht zu leugnen« sei. Aber die Textänderung ist in beiden Fällen durchaus nicht »absolut klar geboten«. Ich kann sehr wohl begreifen, dass der Dichter zwei auf einander folgende Silben am Schlusse der Strophe nicht gleichlautend gebrauchen und am Ende eine lange Silbe haben wollte. Sowohl *bodhi âpíḥ,* als *dṛçí tviší* fällt unter diesen Gesichtspunkt und der Locativ *dṛçí* war grammatisch erforderlich. Ich würde *âpéḥ* und *tvišé* vielleicht ändern, wenn sie mitten im Stollen ständen. Die Sprache des Veda ist aber nicht nach dem Massstabe des klassischen Sanskrit zu bemessen und »das schlechthin Irrationelle, das einfach Zufällige« ist allerdings im Veda auf den möglichst geringsten Bruchteil zu beschränken.

*ná tâyávaḥ* endlich steht für *tâyávo ná,* wie auch sonst (Index unter *na* und *iva*). Den Vergleich hat Sâyaṇa wesentlich richtig gedeutet. Er sagt *tâyavo na kadâ cid apy adṛçyâs taskarâ iva sthitâ ûmâḥ.* Es liegt auch hier ein unausgeführter Vergleich[1] vor und das tertium comparationis ist das Heimliche, Unbemerkte und daher Unerwartete. Es kommen also in Betracht 1, 65, 1 *paçvā́ ná tâyúṃ gúhâ cátantam* und besonders 5, 15, 5 *padáṃ ná tâyúr gúhâ dádhâno ... Átrim aspaḥ.* Die ganze Strophe 5, 52, 12 ist also zu übersetzen: »Lieder vortragend, lärmend, singend sind sie zu dem Brunnen getanzt; sie waren mir alle (so heimlich) wie Diebe (kommend), behilflich den Glanz (= das Glück) zu sehen«.

Von den Stellen, an denen *ūma* erscheint, habe ich 1, 169, 7 noch nicht behandelt. Sie lautet:

*práti ghorā́ṇâm étânâm ayā́sâṃ*
*Marútâṃ çṛṇva âyatā́m upabdíḥ |*
*yé mártyaṃ pṛtanâyántam ūmair*
*ṛṇàvānaṃ ná patáyanta sárgaiḥ ||*

Die Versuchung, *éta* hier mit Ludwig als Adjectiv zu fassen, liegt sehr nahe; dass dies aber falsch ist, zeigt schon die vorhergehende Strophe *ádha yád eṣâṃ pṛthubudhnā́sa étâḥ* und 1, 165, 5 *máhobhir étâñ úpa yujmahe nu,* sowie dass die Maruts zwar 5, 54, 5. 10, 77, 2 mit *étâs* verglichen werden, aber nirgends selbst das Bei-

[1] Sâyaṇa hat dafür den sehr passenden Ausdruck *luptopamâ,* den auch die Rhetoriker kennen und erläutern. (B.-R. s. v.)

wort *éta* erhalten. *éta* wird also auch hier Substantiv sein und die Tiere der Maruts bezeichnen, also wohl, wegen des klassischen *eṇa,* Antilopen. Dasselbe bedeutet *pŕšat, pŕšatî,* und *pŕšadaçva* heisst nicht »gefleckte Rosse habend«, sondern »Antilopen zu Rossen habend«. 5, 55, 6 *yád áçvân dhûršú pŕšatîr áyugdhvam* ist zu übersetzen: »wenn ihr an die Deichseln die Antilopen als Rosse (oder: die Antilopen, eure Rosse) spanntet« und 5, 58, 6 *yát prâyâsišṭa pŕšatîbhir áçvaiḥ* »wenn ihr mit den Antilopen als (oder: euren) Rossen aufbracht«. Die Adjective *ghorá* und *ayâs* können zu *éta* gehören, wie 9, 89, 4 zu *áçva,* oder zu *Marútaḥ,* wie 1, 167, 4. Ich ziehe das letztere vor, weil *ayâs* gewöhnlich Beiwort der Maruts ist. Die Bedeutung, welche Roth dem Worte *ayâs* gegeben hat, beruht auf einer ganz unwahrscheinlichen Etymologie, ist aber trotzdem von Grassmann und Ludwig angenommen worden. Eine andere Etymologie hat Windisch (KZ. 27, 170 ff.) gegeben, der *ayâsya* mit homerisch ἀίζηός zusammenstellt und als »rüstig«, »jugendlich« deutet. Hillebrandt (Vedachrestomathie s. v.) übersetzt *ayâs* im Anschluss an Windisch mit »rastlos«. Aber auch diese Deutung ist nicht genügend. Sie passt weder auf den Löwen, noch das Ross, noch das Rind, die alle drei das Beiwort *ayâs* erhalten. Was Bergaigne (Études p. 141 ff.) vorträgt, kann bei Seite bleiben.

Die Maruts werden öfter mit Rindern verglichen. Natürlich sind darunter nicht Kühe zu verstehen, sondern Stiere und das wird ausdrücklich gesagt 1, 168, 2 *gâvo nákšáṇaḥ,* wozu man AV. 3, 11, 8 *gâm ukšáṇam* vergleiche. Das Gegenteil dazu sind 1, 173, 1 die *gâvo dhenávaḥ. ayâs* wird also ein Beiwort des Stieres sein müssen. Die charakteristische Eigenschaft des Stieres ist aber seine Wildheit. Er heisst *anâdhṛšyá, anânudá, avakrakšín, ášâḍha, kruddhá, durgŕbhi, bhûrṇi* und vor allem *bhîmá.* So sagt man 1, 140, 6 *bhîmó ná çŕṅgâ davidhâva durgŕbhiḥ;* 7, 19, 1 *tigmáçṛṅgo vṛšabhó ná bhîmáḥ;* 9, 70, 7 *ruváti bhîmó vṛšabhás tavišyáyâ çŕṅge çiçânaḥ;* 10, 103, 1 *àçúḥ çiçâno vṛšabhó ná bhîmáḥ;* 10, 92, 8 *bhîmásya vŕšṇaḥ;* 5, 56, 3 *gaúr iva bhîmayúḥ;* 8, 81, 3 *nahí tvâ ... bhîmáṃ ná gâṃ vâráyante.* Dazu stellt sich vortrefflich 1, 154, 6 *yátra gâvo bhûriçṛṅgâ ayâsaḥ* »wo es starkhörnige[1] wilde Stiere

[1] Die von allen Übersetzern und Roth gegebene Bedeutung »vielhörnig« ist falsch. Die indischen Stiere haben auch nur zwei Hörner gehabt. *bhûri* ist = »gross«, »stark«.

giebt«. Man beachte, dass in vier der angeführten Stellen, ebenso wie hier, neben der Wildheit auch die Hörner des Stieres erwähnt sind. Daher stehen neben einander 7, 58, 2 *Marutas ... bhīmâsas tûvimanyavó 'yâsaḥ,* an unserer Stelle 1, 169, 7 *ghorāṇâm ayāsâṃ Marútâm* und 9, 89, 4 *ghorám ayāsam áçvam.* Zu 9, 89, 3 *siṃhám nasanta mádhvo ayāsam* stellt sich 4, 16, 14. 9, 97, 28 *siṃhó ná bhîmáḥ* und 5, 15, 3 *siṃhám ná kruddhám,* wozu 10, 43, 8 *vṛ̥ṣâ ná kruddháḥ* und das oben p. 48 über *heśákratu* Gesagte zu vergleichen ist. An drei Stellen 3, 18, 2. 4, 6, 10. 9, 41, 1 wird *ayās* von den Strahlen des Agni und Soma gebraucht. 4, 6, 10 stehen neben einander *sáhamânâ ayāsas tveśāso arcáyaḥ* und 9, 41, 1 heisst es mit durchgeführtem Bilde *prá yé gāvo ná bhūrṇayas tveśā ayāso ákramuḥ.* Dazu ist wie in 3, 18, 2 *vi te tiṣṭhantâm ajárâ ayāsaḥ* zu ergänzen *bhânávaḥ* nach 1, 143, 3 *asyá tveśā ajárâ asyá bhânávaḥ susaṃdṛ̥çaḥ.* Die Parallelstelle aber ist 1, 36, 20 *tveśāso Agnér ámavanto arcáyo bhîmāso ná prátitaye.* Hier steht *bhîmāsaḥ* an der Stelle, wo sonst *ayāsaḥ* steht. An allen andern Stellen ist *ayās* Beiwort der Maruts. Seine Grundbedeutung ist also »unbändig«, »wild«; auf die Strahlen ist es übertragen nach den von mir schon öfter dargelegten Anschauungen des Veda. Es ist ein Synonymum von *bhîmá, ghorá* und identisch damit ist *ayāsya.*

Die zweite Hälfte von 1, 169, 7 wird verständlich, sobald wir sie nicht auf den Kampf, sondern wieder aufs Wettrennen deuten. Die Berechtigung dazu geben uns Stellen wie 1, 27, 7. 111, 3. 119, 10. 157, 2. 3, 49, 3. 7, 56, 23, an denen *pṛtsú* und *pṛ́tanâsu* kaum anders als auf den Wettkampf gedeutet werden können, wenn man die Umgebung ansieht, in der sie stehen. Besonders wichtig ist 7, 56, 23 *Marúdbhir ugráḥ pṛ́tanâsu sāḷhâ Marúdbhir ít sánitâ vājam árvâ.* Die Worte *sánitâ vājam árvâ* sind Sportausdrücke und *pṛ́tanâsu* wird daher nicht vom ernsten Kampfe gesagt sein. Und wie hier die Maruts mit dem Wettrennen in Verbindung gesetzt sind, so auch 1, 169, 7. Dann erklärt sich auch *patáyanta* = »sie machten fliegen«, »sie beschleunigten«, »sie beeilten«. *sárga* »Zug«, »Schar« aber wird von den Maruts auch 5, 56, 5 gebraucht: *Marútâṃ purutámam ápūrvyaṃ gávâṃ sárgam iva hvaye* und erklärt sich daraus, dass die Maruts die zahlreichsten der Götter sind (oben p. 86. 179). Das Gleichnis aber, das wieder unausgeführt ist, erklärt sich aus dem zweiten Sport der vedischen Inder, dem Würfel-

spiel. *ṛṇâván* ist = »verschuldet« d. h. einer der Schulden hat und diese Schulden machte der Inder vor allem beim Würfelspiel. Das lernen wir aus 10, 34, 10 *ṛṇâvā bibhyad dhánam icchámânaḥ* und aus Strophe 4 dieses Liedes ersehen wir, dass der Schuldner gebunden wurde. Die Executoren führten den Strick bei sich. Darüber und über eine spätere mildere Praxis habe ich an anderer Stelle gehandelt.[1] In Bezug auf das Wettrennen besagt *patáyanta,* dass die Maruts den Wagen beschleunigen, in Bezug auf den verschuldeten Spieler, dass man ihn »laufen lässt«, oder besser, dass der herbeikommende Executor ihn veranlasst fortzulaufen. Man muss danach 1, 169, 7 übersetzen: »Gehört wird der Lärm der Antilopen der gewaltigen, wilden, herankommenden Maruts, welche mit ihren hilfreichen Zügen den Menschen beim Wettrennen laufen machen, wie (der Executor) einen Verschuldeten«. Ethische Anschauungen in *ṛṇâván* zu suchen ist verkehrt. *ũma* ist also auch hier Adjectiv im Sinne von »hilfreich« und auch hier von Göttern gebraucht.

## § 21.

## *paḍbhíḥ.*

Kluge hat KZ. 30, 561 eine Etymologie von *páḍbîça* gegeben, die davon ausgeht, dass das Wort »im Padapâṭha des ṚV. nicht zerlegt, also nicht als Compositum genommen werde«. Er bemerkt dabei: »der Cerebral macht keine Schwierigkeiten, da *paḍbhiš* zu *pad* »Fuss« genügend bezeugt ist; es dürfte darin eine Assimilierungserscheinung stecken wie in den vielbesprochenen *çvaçura, çmaçru, çaça*«. Dem gegenüber dürfte eine Prüfung der Verse, in denen *paḍbhíḥ* erscheint, nicht überflüssig sein.

Yâska hat im Nirukta 5, 3 *paḍbhíḥ* in ṚV. 10, 99, 12 erklärt: *pânair iti vâ spâçanair iti vâ (sparçanair iti vâ)*[2] und ihm folgen Devarâja (1, 408) und Durga (3, 23). Roth hat s. v. *pad* bemerkt, dass *paḍbhíḥ* in ṚV. 4, 2, 12 auf *paç* zurückzugehen scheine und im kürzeren Wörterbuche stellt er diesen Vers unter 2. *páç*

[1] Philologische Abhandlungen. Martin Hertz zum siebzigsten Geburtstage von ehemaligen Schülern dargebracht. Berlin 1888 p. 74 ff. Man vergleiche auch ṚV. 2, 29, 5 und zu dem *dyûtamaṇḍala* Jâtaka No. 91 *(keḷimaṇḍala).*

[2] Die eingeklammerten Worte fehlen nach Satyavrata Sámaśramí 3, p. 19 in mehreren Handschriften; cfr. p. 23, 10.

»Blick« oder »Auge«. Whitney erwähnt § 389 nur »the wholly anomalous *paḍbhís* from *pad*«; Lanman, Noun-Inflection p. 475 folgt Roth und bemerkt: »The AV. has the regular forms with *d*; cf. also *padbhyām*. Perhaps those with *ḍ* are false forms due to false analogy or to confusion with *paḍbhís* 'glances'; but cf. *páḍ-gṛbhi* 10, 49, 5 and *páḍbîça* 1, 162, 14. 16. 10, 97, 16«; cfr. p. 492. Delbrück (Altind. Syntax p. 103) will *paḍbhís* in RV. 4, 38, 3 im Sinne von regelrechtem *padbhís* fassen. Ganz abweichend davon hat Ludwig (4, 309) behauptet, *paḍbhís* sei überall mit »Stricke« zu übersetzen ausser 4, 2, 12. 14 (5, 626).

Die Stelle, welche am wenigsten Widerspruch in ihrer Deutung erfahren dürfte, ist 4, 2, 12:

*átas tvám dṛçyâñ Agna etãn*
*paḍbhiḥ paçyer ádbhutâñ aryá évaiḥ* ||

Dass Agni nicht mit den Füssen sieht, ist klar und das unmittelbar neben *paḍbhiḥ* stehende *paçyéḥ* lässt keinen Zweifel, dass *paḍbhíḥ* Instr. plur. zu *páç* »Auge« ist. Wie in der vorhergehenden Strophe einander entgegengesetzt sind: *cittim ácittim, vitã vṛjinã, dítim áditim,* so hier *dṛçyân* und *ádbhutân*. Gemeint sind Menschen und Götter und es ist zu übersetzen: »Daher mögest du, o Agni, der arische,[1] mit deinen Augen sehen die Sichtbaren hier und die Unsichtbaren«. Der Plural *paḍbhíḥ* erklärt sich daraus, dass dem Agni auch mehr als zwei Augen zugeschrieben werden; 1, 31, 13 heisst er *caturakšáḥ*, 1, 79, 12 *sahasrâkšáḥ*, 1, 128, 3 werden ihm hundert Augen zugeteilt u. s. w. Der Verbindung *paḍbhíḥ paçyeḥ* aber entsprechen Stellen wie 7, 98, 6 *yát páçyasi cákšasâ sũryasya;* 9, 10, 9 *sũraḥ paçyati cákšasâ;* 1, 89, 8 *paçyemâkšábhiḥ;* 1, 128, 3 *çatáṃ cákšâṇo akšábhiḥ*. Keine andere Bedeutung aber hat *paḍbhíḥ* zwei Strophen weiter 4, 2, 14:

*ádhâ ha yád vayám Agne tvâyã*
*paḍbhir hástebhiç cakṛmã tanũbhiḥ* |
*ráthaṃ ná kránto ápasâ bhurijor*
*ṛtáṃ yemuḥ sudhyà àçušâṇãḥ* ||

Es ist zu übersetzen: »Was wir, o Agni, an dir mit Augen, Händen und Leib gethan haben, das haben wir in Ordnung gebracht durch

[1] *aryás* ist Nom. sing. und auf Agni bezüglich. *évaiḥ* hat, wie mir scheint, öfter den Sinn von *evá*.

eifrige Frömmigkeit, wie die im Wagenfahren Geübten (den Wagen in die Richtung bringen) vermittelst der Deichselarme«.[1] In dem letzten Verse hat sich das Verbum *yemuḥ* nach dem Subjekte des Vergleiches *krántaḥ* gerichtet; es ist kurzer Ausdruck für *yáthâ rátham kránto rátham ṛtáṃ yámanti ápasâ bhuríjos táthâ vayáṃ yemima ṛtáṃ yát tvâyā̃ cakṛmá.* Um den Vergleich besser hervortreten zu lassen, habe ich *sudhyà âçušâṇā̃ḥ* (vgl. besonders 4, 23, 10, Roth unter *yam* 3 zu Ende und unter 2. *çuš* mit *ā̃; ṛtám* gehört zu *yemuḥ* und *âçušâṇā̃ḥ*) durch Substantiv mit Adjectiv wiedergegeben. *sudhyàḥ* ist dem Sinne nach dasselbe wie *dhiyā̃* oder *dhîbhíḥ*. Das *cakṛmā̃* aber ist zu erklären wie in 1, 179, 5. 185, 8. 2, 27, 14. 4, 12, 4. 5, 85, 7. 7, 57, 4. 93, 7. 10, 15, 6 *yát sîm ā̃gaç cakṛmā̃* (und ähnlich) d. h. es ist in schlechtem Sinne = »anthun« gebraucht. Das zeigt ganz deutlich die Verbindung mit *paḍbhír hástebhis tanū̃bhiḥ.* Das ist die Dreiteilung der Sünden, wie sie von alters her in Indien üblich war. Gewöhnlich sagt man *karmaṇâ manasâ vâcâ* oder *girâ* (Verf., Götting. gel. Anz. 1877 p. 1555 f. und noch oft im MBh.); aber unserer Stelle entsprechend heisst es, worauf schon Weber (Bhagavatî 2, 173 Anm. 2) hingewiesen hat, AV. 6, 96, 3 *yác cákšušâ mánasâ yác ca vâcópârimá jā̃grato yát svapántaḥ;* ferner finden wir Âpastamba Dharmasûtra 1, 5, 8 die Verbindung *manasâ vâcâ cakšušâ:*[2] Gautama Dharmaçâstra 3, 17. 18, 3 *vâkcakšuḥkarmasaṃyata;* AV. 5, 21, 2 *udvépamânâ mánasâ cákšušâ hṛ́dayena ca.* AV. 13, 1, 13. 19, 58, 5 haben wir *vâcā̃ çrótreṇa mánasâ juhomi;* Râmây. 2, 109, 21 ed. Schl. *kâyena manasâ jihvayâ;* MBh. 1, 62, 25 *çarîreṇa kṛtaṃ pâpaṃ vâcâ ca manasaiva ca.* Statt *çarîra* wird häufiger *deha* gebraucht, wie Manu 1, 104 *manovâgdehajaiḥ karmadošaiḥ* oder MBh. 3, 146, 89 *karmasu dehavâkcittadûšišu* (mehr bei B.-R. s. v. *manas* und s. v.

---

[1] *tvâyā̃* (so, nicht *tvā̃yâ* wie auch das kürzere Wörterbuch giebt, lautet das Wort) heisst nicht »aus Liebe zu dir«, »zu deinem Besten«. Es ist ein vollkommenes Synonymum zu *te* und *tvé*, mit denen es 2, 18, 6. 4, 2, 6. 6, 1, 13 parallel steht. 1, 101, 8. 9. 2, 18, 6. 3, 46, 5. 4, 2, 6 bedeutet es »für dich«; 5, 32, 12 »auf dich« (*yé tvâyā̃ nidadhúḥ kā̃mam* = 8, 19, 18 *yé tvé kā̃maṃ nyeriré;* 10, 43, 2 *tvé it kā̃maṃ çiçraya*), ebenso 7, 29, 3 (*viçvâ matī́r ā̃ tatane tvâyā̃*); 7, 18, 21. 8, 61, 9 »zu dir« (anders Aufrecht, B.B. 14, 29), an unserer Stelle »an dir« = »gegen dich«. *âçušâṇá* ist nicht ganz sicher. Über *bhurij* sehe man den folgenden Paragraphen, über *kar* p. 18.

[2] Die Deutung auf den bösen Blick, welche Max Müller in diesen Stellen sucht (Sacred Books of the East 10, 29 Anm.), ist nicht richtig.

*deha*) oder *kâya,* wie fast stets im Dhammapada (Weber, Ind. Streifen 1, 133 Anm. 8) oder auch *mûrti. cakšušâ* entspricht dem vedischen *paḍbhíḥ, çarîreṇa, dehena, mûrtyâ* dem *tanûbhiḥ; hasta* aber findet sich in gleichem Zusammenhange Mṛcchakaṭikâ 135, 1 *hatthaçaṃjadamuhaçaṃjadaindiaçaṃjade çe kkhu mâṇuçe* und welcher Art die Sünden vor allem waren, welche der vedische Inder mit den Händen beging, zeigt uns AV. 6, 118, 1 *yád dhástâbhyâṃ cakṛmá kílbišâṇy akšâṇâṃ gaṇám upalípsamânâḥ.* Sünden, die mit den Füssen begangen werden, finden sich nirgends erwähnt und sind auch nicht zu erwarten.[1] *paḍbhíḥ* in 4, 2, 14 bedeutet also nichts anderes als was es in Strophe 12 bedeutet: »mit den Augen«. Im Mittelindischen lautet *paç* »Auge« gemäss den Sprachgesetzen *pâso* und *pâsaṃ* (Verf., B.B. 6, 104). Das Wort fehlt also nur im klassischen Sanskrit.

*paḍbhíḥ* findet sich sodann 4, 38, 3, wo von Dadhikrâvan gesagt wird *paḍbhír gṛ́dhyantaṃ medhayúṃ ná çúram.* Delbrück rechnet (Altind. Syntax p. 103) diese Stelle zu denen, in welchen der Plural auffällig ist; weshalb, ist mir ganz unklar. Ich habe oben p. 124 darzulegen gesucht, dass Dadhikrâvan ein berühmtes Rennpferd gewesen ist. Auch Roth sieht in ihm ein Ross, freilich ein göttliches, das er mythologisch deutet, aber doch immer ein Ross, also ein Tier mit vier Beinen. In dieser Hinsicht wäre also an *paḍbhíḥ* im Sinne von »mit den Füssen« nichts auszusetzen. Grassmann übersetzt: »Im Laufe strebt er, wie ein Held nach Beute«. Die √*gardh* heisst stets »gierig sein«, »begierig sein« und es ist durchaus unzulässig für die eine Stelle 4, 38, 3, ihr die sinnliche Bedeutung »ausgreifen«, »rasch schreiten« zu geben und lateinisch *gradior* zu vergleichen. Auch *pragardhín* 4, 40, 3. 10, 142, 4 heisst nur »begierig«, von Dadhikrâvan = »begierig nach dem Preise oder Siege« (4, 38, 6 *srájaṃ kṛṇvâṇó jányo ná çúbhvâ*), von dem Heere = »beutelustig«.[2] Ebenso liegt nur der Begriff »gierig« in *gṛdhnú, gṛ́dhra, gṛ́tsa, gardhin. paḍbhír gṛ́-*

[1] AV. 14, 2, 59. 61 besteht die Sünde nicht im Tanzen, sondern im Weinen, wie besonders Strophe 60 zeigt.

[2] *sénâ* bedeutet nie »Geschoss«, ebensowenig *sárga. séneva sṛ́ṣṭâ* und *sárgo ná sṛ́ṣṭáḥ* heissen »wie ein Heer (eine Schar) auseinander (nach verschiedenen Seiten) gegangen, aufgelöst«. Man vergleiche 10, 142, 4 *pṛthag eší pragardhiniva sénâ.* Es ist lat. *exercitus effusus* und *agmen effusum.*

*dhyan* kann also auf keinen Fall heissen »mit den Füssen ausgreifend«. Dem widerspricht auch entschieden der Vergleich; ein streitlustiger Held, der mit den Füssen ausgreift, ist in der vedischen Zeit ebenso unerhört wie später. Der Held fordert die Gegner zum Streit heraus, schmäht sie und rühmt sich selbst, befindet sich aber dabei meist auf dem Streitwagen, nicht zu Fuss. Man vergleiche 5,63,5 *ráthaṃ yuñjate Marútaḥ ... çûro ná gávišṭišu;* 9,15,1 *ešá .. yâti .. çûro ráthebhir âçúbhiḥ;* 9,96,1 *prá senânîḥ çûro ágre ráthânâṃ gavyánn eti;* 9,94,3 *çûro ná ráthaḥ.* Kam es zum Ringkampf (6,25,4), so sprangen die Kämpfer natürlich vom Wagen. Das war aber die Ausnahme von der Regel und davon ist, wie der Zusammenhang zeigt, hier nicht die Rede. Dadhikrâvan ist als bereits laufend geschildert: *ánu praváteva drávantam ... rathatúraṃ vâtam iva dhrájantam* und daher ist auch nicht an die Zeichen der Ungeduld, wie Scharren mit den Füssen, zu denken. Das ist durch den Zusammenhang ebenfalls völlig ausgeschlossen. Deshalb wird *paḍbhiḥ* hier nicht heissen können: »mit den Füssen«. Ludwig übersetzt (75,3): »der wie mit Schlingen bestrebt zu erfassen, als lanzenkundiger Held«. Das ist mir gänzlich unverständlich und schon deshalb falsch, weil bei *paḍbhiḥ* kein *ná* oder *iva* steht, das Ludwig hineingebracht hat. Ludwig hat aber darin Recht, dass er, wie auch Sâyaṇa an andern Stellen thut, *paḍbhiḥ* (Pada *paṭ-bhiḥ*) zu *paç* »Strick«, »Schlinge« zieht.

Aus 4,40,4 *grivâyâṃ baddhó apikakšá âsáni* ersehen wir, dass Dadhikrâvan an drei Stellen *páças* hatte. Sâyaṇa erklärt ganz richtig: *baddhapalyaṅkasyoktešu sthânešu pâçabandhâḥ saṃbhavanti* d. h. es sind die Stricke gemeint, mit denen der Sattel oder die Schabracke befestigt wurde, welche man Dadhikrâvan vor dem Rennen auflegte. Bei Reit- und Wagenpferden wurden die um den Hals und in das Maul gelegten Stricke als Zügel benutzt, wie ich oben p. 103 *paḍbhiḥ* übersetzt habe. Genauer ist vielleicht »Riemen«. Der Vergleich ist also der, dass Dadhikrâvan im Laufe ungeduldig die Riemen erfasst und sie schüttelt wie ein streitlustiger Held die Zügel. Dass dies den Indern als Merkmal eines feurigen Rosses galt, beweist 6,36,2 *syûmagṛbhe dúdhaye 'rvate.* Das erste Beiwort entspricht dem *paḍbhiḥ,* das zweite dem *gṛdhyantam.* Vom Helden gebraucht ist *paḍbhir gṛdhyati* zu übersetzen »er lässt die Zügel schiessen« *(raçmin muc),* was

der Gegensatz zum strammen Anziehen ist *(raçmīn yam* oder *saṃyam).*

Dieser Deutung scheint nun *páḍbîça* zu widersprechen. Allerdings, wenn man es »Fussfessel, besonders für das Pferd« übersetzt und πέδη, *pedica* vergleicht, wie dies Roth gethan hat und nach ihm alle als selbstverständlich ansehen. Eine Prüfung des Wortes führt aber zu einem ganz anderen Ergebnis. Zunächst ist festzustellen, dass *páḍbîça* durchaus nicht besonders vom Pferde gebraucht wird. Unter den neun Stellen, die Roth anführt, beziehen sich nur vier auf das Pferd, wobei aber Çatapathabr. 14, 9, 2, 13 = Chândogya Upanišad 5, 1, 12 ist, und an keiner ist die Bedeutung »Fussfessel« auch nur wahrscheinlich. ṚV. 1, 162, 14 lautet: *nikrámaṇaṃ niśádanaṃ vivártanaṃ yác ca páḍbîçam árvataḥ.* Sâyaṇa erklärt hier: *paḍbîçaṃ pâdabandhanam | yad vâ | bandhanaṃ paṭ tadvân pradeçaḥ;* zu TS. 4, 6, 9, 1 aber *paḍvîçaṃ pâdabandhanasthânaṃ pâdakšuṇṇarajo vâ;* Mahîdhara zu VS. 25, 38 *paḍvîçaṃ | padešu viçati paḍvîçam | pâdabandhanam.* Er lässt aber auch die Deutung auf die Bewegungen *(ceṣṭitâni)* des Pferdes zu. Zu ṚV. 1, 162, 16 *saṃdânam árvantaṃ páḍbîçam* erklärt Sâyaṇa *saṃdânam* mit *çirobandhanam,* zu TS. 4, 6, 9, 2 mit *bandhanasâdhanaṃ dâma,* Mahîdhara zu VS. 25, 39 wie Sâyaṇa mit *çirobandhanam, páḍbîçam* aber Sâyaṇa zum ṚV. mit *pâdešu praviṣṭaṃ pâdabandhanam,* zur TS. mit *pâdabandhanasthânagatâ rajjuḥ,* Mahîdhara mit *pâdabandhanam.* Man ersieht daraus, dass eine bestimmte Tradition über die Bedeutung von *páḍbîça* nicht vorhanden war. Die Scholiasten etymologisierten gerade so wie die europäischen Gelehrten, indem sie *paḍ* an das ihnen wohlbekannte *paḍbhiḥ* anknüpften und in *bîça, vîça* nach ihrer Weise die √*viç* suchten. Den Gegensatz fanden sie in *saṃdâna,* das sie mit »Kopffessel« erklären, obwohl diese Bedeutung durchaus nicht in dem Worte liegt. Sâyaṇa erklärt es zu TS. 2, 4, 7, 2 nur mit *dṛḍhabandhanasâdhanam* und Dârila zu Kauçikasûtra 16, 6 mit *pâdabandhanam* und dass diesem Worte, nicht aber *páḍbîça* die Bedeutung »Fussfessel« zukommt, kann man schon aus der bestimmten Angabe der Lexikographen (B.-R. s. v.) vermuten, dass *saṃdâna* auch »die Gegend unterhalb des Kniees beim Elefanten« bedeutet. Dort wurden die Elefanten angebunden und ebenso Stiere und Kühe, vielleicht auch Schindmähren; wer aber wird wohl ein edles, wertvolles Pferd je am Beine an einen

Pfosten festgebunden haben? Das wäre gleichbedeutend gewesen mit seinem Ruin. Daher spricht die dritte Stelle Çatap. Br. 14, 9, 2, 13 entschieden gegen die Bedeutung »Fussfessel« für *pâḍbîça*. Sie lautet: *yáthâ mahâsuhayáḥ saindhaváḥ pâḍvîçaçaṅkûnt saṃvṛhet*, wozu Chândogya Up. 5, 1, 12 zu vergleichen ist *yathâ suhayaḥ paḍvîçaçaṅkûn saṃkhidet*. Die Pferde aus Sindh gehören zu den besten Pferden (oben p. 10. Jâtaka No. 254; im Açvavaidyaka 6, 3 werden sie zu den *madhyâs* gerechnet). Nun denke man sich ein gutes Pferd, das solange über seinem Pflock zerrt, an den es mit dem Fusse gebunden ist, bis es ihn herausgerissen hat! Die Folge ist, dass es lahmen wird. Das haben die vedischen Inder ebensogut gewusst wie wir. Wenn also Çaṃkara zur Chândogya Up. p. 300, 7 *paḍvîçaçaṅkûn* erklärt mit *pâdabandhanakîlân*, so ist er der herkömmlichen Scholiastenerklärung gefolgt und hat als Philosoph interpretiert, nicht als Pferdekenner. Auf die Etymologie von Ânandagiri (p. 300, 20), die schwerlich richtig herausgegeben ist, mag es genügen hingewiesen zu haben. Einen vollständigen Commentar giebt uns Çiçupâlavadha 5, 59 *utkhâya darpacalitena sahaiva rajjvâ kîlam ... âkulyakâri kaṭakas turageṇa* verglichen mit Strophe 61: *muktâs tṛṇâni paritaḥ kaṭakaṃ carantas ... sasruḥ ... dâmâñcalaskhalitalolapadaṃ turaṃgâḥ*. Mallinâtha erklärt *rajjvâ* mit *pâçena, kîlam* mit *çaṅkum, dâmâñcala* (wofür jedenfalls *dâmâñcana* zu lesen ist) mit *pâdapâça*.

Von diesem sicheren Grunde aus ergiebt sich nun die klare Lösung von selbst. ṚV. 1, 162, 8 lesen wir: *yád vâjino dãma saṃdãnam árvato yã çîrṣaṇyâ raçanã rájjur asya*. Hier ist das *dãma saṃdãnam* deutlich der *çîrṣaṇyâ raçanã rájjuḥ* gegenübergestellt, *dãma saṃdãnam* entspricht also dem *dâmâñcana* und die *çîrṣaṇyâ raçanã rájjuḥ* der *rajju* im Çiçupâlavadha, die Mallinâtha mit *pâça* erklärt und wofür ṚV. 1, 162, 16 und im Çatap. Br. wie der Chândogya Up. *pâḍbîça* steht. Dieser einfachen Folgerung haben sich auch die Scholiasten nicht entziehen können. Während Sâyaṇa zu ṚV. 1, 162, 16 *saṃdânam* mit *çirobandhanam* erklärt, weil er, wie bemerkt, darin den Gegensatz zu *paḍbîça* sucht, das er dort als »Fussfessel« deutet, erklärt er zu 1, 162, 8 *saṃdânam* mit *pâdabandhanam* und zu TS. 4, 6, 8, 3 mit *pṛṣṭhapâde bandhanasâdhanaṃ dâma pâdasaṃdânâdi* und Mahîdhara zu VS. 25, 31 mit *pâdabandhanarajjuḥ*. Sie stimmen hier also mit Dârila und dem klassischen

Sanskrit überein. Die Fussfessel der Pferde ist also *saṃdâna,* nicht *pâḍbîça,* und eine solche Fussfessel trugen nur die losgelassenen Pferde *(muktâs turaṃgâḥ).* Es war das ein Strick, der vermutlich mit irgend einem Holzstück beschwert war und es den frei weidenden Pferden unmöglich machen sollte zu entfliehen. So ist es bis auf den heutigen Tag in Holstein. Eine solche Fussfessel konnte man getrost auch edlen Pferden anlegen; sie hinderte sie am schnellen Laufen, that ihnen aber sonst keinen Schaden. *pâḍbîça* ist also nur »Strick«, »Fessel« und das erweisen die übrigen Stellen schlagend. Im RV. kommt das Wort nur noch 10, 97, 16 vor *muñcántu mâ Yamásya pâḍbîçât* = AV. 6, 96, 2. Sâyaṇa erklärt es auch hier mit *pâdabandhanân nigaḍât,* Mahîdhara zu VS. 12, 90 aber sagt: *paḍvîçaçabdo bandhanavâcî | Yamabandhananimittât pâpân mâṃ muñcantu.* Die Scholiasten zu Lâṭyâyana Çrautas. 2, 2, 11 (wo *paḍviñçât*) und Âpastamba Çrautas. 7, 21, 6 geben keine Erklärung. Wie hier, so wird das *pâḍbîçam* dem Todesgotte auch zugeteilt AV. 8, 1, 4 *mṛtyóḥ pâḍbîçam avamuñcámânaḥ;* 12, 5, 15 *mṛtyóḥ pâḍbîça ấ dyati* und 16, 8, 27 *sá mṛtyóḥ pâḍbîçât pấçân mấ moci.* Für *pâḍbîça* steht nun öfter *pấça;* so AV. 3, 6, 5 *mṛtyóḥ pấçair amokyaíḥ;* 12, 4, 37 *mṛtyóḥ pấçeṣu badhyatâm* und wiederholt *mṛtyupâçấḥ* (Whitney, Index s. v.). Auch später ist nur von einer Schlinge oder Schlingen des Todesgottes die Rede (B.-R. s. v. *pâça* und *mṛtyupâça*), nirgends aber wird gesagt, dass er die Menschen am Fusse fesselt. Aus der Legende von Sâvitrî ersehen wir, dass man glaubte, Yama zöge dem Menschen die Seele aus dem Leibe und bände diese mit seiner Schlinge (MBh. 3, 297, 16). Die Seele führt er fort, der Leib bleibt auf der Erde. Ähnlich war gewiss auch die vedische Anschauung; ganz ausgeschlossen ist sicherlich die Ansicht, dass Yama die Toten am Fusse festbinde. *pâḍbîça* heisst also auch hier nur »Strick«, »Fessel«, »Schlinge« und es scheint vorwiegend von Yama gebraucht worden zu sein, da es AV. 16, 8, 27 noch ausdrücklich neben *pấça* steht, das in den vorhergehenden Strophen allein gebraucht ist. Die letzte Stelle, die Roth unter *pâḍbîça* anführt, ist TBr. 1, 6, 10, 3 *catuṣpathé juhoti | eṣá vấ agnināṃ pâḍviço nấma.* Roth übersetzt das Wort hier mit »Halteplatz«. MS. 1, 10, 20 (p. 160, 4) steht: *catuṣpathé yâjayec | catuṣpathé vai Rudrấṇâṃ gṛhấḥ. pâḍbîça* bezeichnet also den Kreuzweg als den Ort, der die Agni-Rudras festhält, an dem

sie dauernd bleiben. Diesen Stellen füge ich noch hinzu Mantrabrâhmaṇa 1, 3, 10 nach Knauer zu Gobhila Heft 2 p. 59: *annaṃ prâṇasya paḍviṃçaḥ* »Speise ist die Fessel des Lebenshauches«. 1, 3, 8 steht dafür *annapâçena*. Es ist klar, dass auch hier *paḍviṃça* nicht »Fussfessel« bedeuten kann.

*páḍbîça* widerspricht also meiner Deutung von *paḍbhir gṛdhyantam* in 4, 38, 3 nicht nur nicht, sondern bestätigt sie. *paṭ* ist Nomin. zu *paç* »binden« (Sâyaṇa zu RV. 1, 162, 14) und in *viñça, vîça, bîça* kann, wie Roth vermutet hat, *vincire, vinculum* stecken. *páḍbîça* vergleicht sich dann Compositen wie *dâmanîpâça, pâçabandha, pâçabandhana, pâçarajju, nigaḍabandhana, rajjubandha, çṛṅkhalâpâça, çṛṅkhalâbandhana, syûmaraçmi* u. s. w. Dasselbe *paç* liegt auch vor in dem Eigennamen *Páḍgṛbhi* RV. 10, 49, 5, wozu die Eigennamen *Pâçadyumna, Pâçin, Rajjukaṇṭha, Rajjubhâra, Nigaḍa* (Vaṃçabrâhmaṇa p. 4, 1. 2), sowie *syûmagṛbh* 6, 36, 2 zu vergleichen sind.

Dieselbe Bedeutung hat *paḍbhíḥ* auch 10, 79, 2:

*átrâṇy asmai paḍbhíḥ sáṃ bharanty*
*uttânáhastâ námasâdhi vikšú* ||

Grassmann übersetzt: »Sie häufen ihm zu Fuss die Nahrungsmittel, mit ausgestreckter Hand in Häusern betend«. Dass die Leute im Hause nicht zu Pferd oder Wagen erscheinen werden, ist allerdings wahrscheinlich. Meinte Grassmann aber »zu Fuss des Agni«, worauf *çíras, akšî, jihváyâ* derselben Strophe führen könnte, so widerspricht dem der Instrumental. Ebensowenig geht es an, etwa an Stellen wie 6, 1, 6 *úpa jñubâdho námasâ sadema* und 7, 2, 4 *saparyávo bháramâṇâ abhijñú prá vṛñjate námasâ barhír Agnaú* zu denken. Zwischen Füssen und Knieen ist ein grosser Unterschied. Bei einer Verehrung mit Füssen könnte man nur an Tanz denken. Religiöser Tanz ist aber in Indien verhältnismässig selten gewesen (Weber, Ind. Litteraturgeschichte [2] p. 215 mit Anm. 209. Ludwig 4, 58) und hat jedenfalls im Culte des Agni keine Rolle gespielt. 3, 14, 5 und 6, 16, 46 begegnet ebenfalls die Verbindung *uttânáhastâ námasâ* ohne weiteren Zusatz. *paḍbhíḥ* kann daher auch hier nicht heissen »mit den Füssen«. Ludwig übersetzt (428, 2): »seinen Frass sammeln sie mit Stricken ihm«. Und das ist wesentlich richtig. Mit *paḍbhíḥ* sind die Stricke gemeint, mit

denen das Brennholz zusammengeschnürt wird, die sonst *idhmasaṃnahana* (Hillebrandt, Altind. Neu- u. Vollmondsopfer, Jena 1880, p. 82 Anm. 3. Ludwig 4, 309), später *kâṣṭharajju* heissen. Dem *paḍbhiḥ sáṃ bharanti* entspricht TS. 1, 1, 2, 2 *susaṃbhṛtâ tvâ sáṃ bharâmi,* was Sâyaṇa ganz richtig erklärt mit: *suṣṭhu saṃgrahîtuṃ yogyayâ raçanayâ saṃgṛhṇâmi.* Die Stricke für das Holz waren aus Darbhagras und wurden hier wohl mit verbrannt; sie dienten nur dazu, das Auseinanderfallen der Scheite bei der Speisung des Feuers zu verhüten. Ich übersetze: »Seine Nahrung machen sie mit Stricken zurecht«. Der Satz entspricht völlig dem *samídbhiḥ* in 3, 1, 2 *samídbhir Agníṃ námasâ duvasyan;* 8, 43, 12 *utá tvâ námasâ vayáṃ ... Ágne samídbhir îmahe* (cfr. 8, 19, 5), und dem Sinne nach ist gleichwertig 3, 14, 5 *vayáṃ te adyá rarimâ hí kâmam uttânáhastâ námasopasádya.* Dass nicht mit Sâyaṇa *(Agnaye 'dhvaryvâdayaḥ paḍbhiḥ pâdair abhigatyâtrâṇi saṃbharanti)* und Ludwig an den Adhvaryu zu denken ist, liegt auf der Hand. Es folgt 5, 64, 7:

*ucchántyâṃ me yajatâ devákṣatre rúçadgavi*
*sutáṃ sómaṃ ná hastíbhir â paḍbhír dhâvataṃ narâ |*
*bíbhratâv Arcanânasam ||*

*hastín* soll nach Roth heissen: »mit Händen versehen«, »geschickt mit der Hand«, »hantierend«. Grassmann deutet es hier auf die Finger und übersetzt »an der Hand befindlich«. *kšíp* ist aber nirgends Masculinum, sondern stets Femininum. Wer mit Grassmann wegen 9, 80, 5 *táṃ tvâ hastíno mádhumantam ádribhir duhánty apsú vṛšabháṃ dáça kšípaḥ* das Wort *kšíp* zu einem Masculinum stempeln will, der muss auch annehmen, dass in der unmittelbar vorhergehenden Strophe 4 *táṃ tvâ devébhyo mádhumattamaṃ náraḥ sahásradhâraṃ duhate dáça kšípaḥ* die Finger »Männer« genannt sind, was Unsinn ist und den vedischen Anschauungen widerspricht, nach denen die Finger als *svásâras* »Schwestern« aufgefasst werden. Ludwig zieht *hastíbhiḥ* hier zu *paḍbhiḥ* und übersetzt: »wie mit greifenden Schlingen«. Aber *hastín* kann hier keine andere Bedeutung haben, als es in ganz gleichem Zusammenhang 9, 80, 5 und 3, 36, 7 *aṃçúṃ duhanti hastíno bharítraiḥ* haben muss und über seine Bedeutung belehrt uns 5, 43, 4 *dáça kšípo yuñjate bâhû ádriṃ sómasya yâ çamitầrâ suhástâ* verglichen mit 9, 97, 37 *sápanti yáṃ*

... *adhvaryávo rathirãsaḥ suhástâḥ* und 10, 30, 2 *ádhvaryavo ... tám ãsyadhvam ûrmím adyã suhastâḥ*. Gemeint sind also die Adhvaryus und *hastín* ist dasselbe wie *suhásta* und da dies vorwiegend von den Künstlern, den Ṛbhus, gebraucht wird, so wird *hastín* auch nur bedeuten »geschickte Hände habend«, »mit der Hand geschickt«, weiter aber auch nichts. Man vergleiche auch die Wörterbücher unter *hástya* und *suhástya* und 9, 79, 4 *apsú tvâ hástair duduhur manîšiṇaḥ*. Der Adhvaryu musste als Schlächter des Tieres und Spüler des Somas (*apsú;* der eigentliche Presser des Somas war der Brahman, oben p. 94 f. 110) eine geschickte Hand haben. *ná hastíbhiḥ* steht also wieder für *hastíbhir ná* und es liegt ein unausgeführter Vergleich vor (Index unter *ná* und *Vergleich*). Varuṇa und Mitra sollen zu dem gepressten Soma herbeieilen, wie die Adhvaryus zum Spülen des Somas eilen. Der Vergleich ist passivisch gewendet = *yáthâ hastíbhir ã dhâvyáte táthâ ã dhâvataṃ narâ*. Vom gepressten Soma haben die Adhvaryus nicht den Hauptvorteil. Ihr Geschäft beginnt vorher. Daraus ergiebt sich nun, dass *paḍbhíḥ* kein neues Moment in den Satz bringen kann. Es muss zu *ã dhâvatam* gehören und wird »mit den Füssen« bedeuten, also lediglich um des Vergleiches willen beigefügt sein. In der Übersetzung kann es ganz fehlen.[1]

Dieselbe Bedeutung wird *paḍbhíḥ* auch haben 10, 99, 12:

*evã mahó asura vakšáthâya*
*Vamrakáḥ paḍbhír úpa sarpad Índram ||*

Dass *Vamraká* nicht, wie Roth meint, »Ameischen« bedeutet, geht klar aus dem Beiworte *mahá* hervor. »Ein grosses Ameischen« wäre doch gar zu sonderbar und nicht weniger seltsam wäre es, *mahás* als Genetiv sing. zu fassen, zu *vakšáthâya* zu ziehen und auf Indra zu deuten. Dass ein Ameischen dem Indra zum Gedeihen verhelfen sollte, ist schwer zu glauben und wird direkt widerlegt durch den folgenden Vers *sá iyânáḥ karati svastím asmâ išam ûrjaṃ sukšitiṃ viçvam ãbhâḥ. sá* kann nur Indra, *asmai* nur Vamraka sein. *Vamraká* ist Eigenname und wohl identisch mit

[1] *rúçadgavi* in dem ersten Verse gehört zu *ucchántyâm* und bezeichnet die Morgenröte. Man vergleiche *rúçatpaçu, rúçadvatsa* und Grassmann unter *rúçat. dṛvákšatra* ist = »Himmel«. Ich übersetze: »Wenn am Himmel die Morgenröte aufleuchtet, dann kommt ihr Heilige zu meinem gepressten Soma, wie die Adhvaryus (zum Spülen des Somas), o ihr Männer, Arcanânas hegend«.

*Vamrá* 1, 112, 15 (10, 99, 5?). Es ist möglich, dass er identisch ist mit dem in 4, 19, 9 und 4, 30, 16 erwähnten *putrá agrúvaḥ,* der, ausgesetzt, von den Ameisen angefressen *(vamrîbhir adânâ)* und von Indra gerettet wurde. Von dieser Begebenheit könnte er den Namen *Vamraká* erhalten haben. Dass *paḍbhíḥ* heisst: »mit den Füssen«, dafür scheint mir, wie in 5, 64, 7 *ā dhâvatam,* so hier *úpa sarpat* zu sprechen, sowie die letzte Stelle, an der *paḍbhíḥ* erscheint, VS. 23, 13: *eśá syá râtthyó vṛ́śâ paḍbhíç ccatúrbbhir éd agann.*[1] Dazu stellt sich AV. 3, 7, 2 *ánu tvâ hariṇó vṛ́śâ padbhíç catúrbhir akramît* und 4, 14, 9 *padbhíç catúrbhiḥ práti tiṣṭha dikṣú.*

Es ist also klar, dass *paḍbhíḥ* »mit den Füssen« sein *ḍ* aus den Stellen bezogen hat, wo die Form zu *paç* »Auge« oder *paç* »Strick« gehörte. Es verdankt seine Entstehung dem Bestreben der Redaktoren der Saṃhitâ, der von ihnen nicht mehr verstandenen und falsch gedeuteten Form an allen Stellen die gleiche Gestalt zu geben. Um *páḍbîça* zu erklären, darf daher *paḍbhíḥ* nicht verwertet werden; die Worte haben gar nichts mit einander zu thun. Das alte Verhältnis hat der AV. erhalten, der *padbhíḥ* und *páḍbîça* schreibt. Man beachte auch, dass in den starken Casus das *s* von *spaç* sich gehalten hat: *spáṭ, spáçam, spáças,* und ebenso im Acc. plur., der gleichen Accent mit dem Nom. plur. hat, dass das *s* dagegen in *paḍbhíḥ* fehlt, weil der Accent auf die Endung gerückt ist. Wie das Mittelindische zu vedisch *páç* »Auge« sein *pâso* vom Praesensstamm *páçya-* stellt, so das Sanskrit selbst zu vedisch *páç* »Strick« sein *pāça.*

## § 22.

## *bhurij.*

Ich habe oben p. 230, um den Zusammenhang nicht zu unterbrechen, von einer Erörterung von *bhurij* abgesehen, muss dieselbe aber hier geben, da ohne sie ṚV. 4, 2, 14 nicht völlig klar wird. Roth hat für ṚV. 8, 4, 16 und AV. 20, 127, 4 die Bedeutung »Schere«, für ṚV. 4, 2, 14. 9, 26, 4. 71, 5 die Bedeutung »Schnitzbank« aufgestellt; Ludwig übersetzt »Hände«, »Arme« im Anschluss an die Tradition. Dass Roths Deutung nicht richtig ist, zeigt AV. 20, 127, 4:

[1] So schreibt die sehr interessante und gute Ausgabe der VS. Bombay saṃvat 1944, çaka 1809.

*óšṭhe jihvā̃ carcariti kšuró ná bhurijor iva.* Es ist klar, dass *bhurijoḥ* dem *óšṭhe* entspricht, also Locativ ist. Die Zunge bewegt sich an der Lippe, wie das Schermesser auf den *bhurijau*. Roth kann den Worten nur einen Sinn abgewinnen, indem er *kšurá* mit »Schneide« übersetzt. Das heisst aber das Wort nie. *bhurij* muss einen Gegenstand bezeichnen, an oder auf dem das Schermesser schnell dahinfährt und das Gleiche beweist 8,4,16 *sáṃ naḥ çiçîhi bhurijor iva kšurám* »mache uns schneidig wie das Schermesser auf den *bhurij*«. Da *bhurij* nur im Dual gebraucht erscheint, so muss es etwas aus zwei Teilen Bestehendes, etwas Doppeltes sein. Die Tradition giebt dem Worte die Bedeutung »Arm« (Naigh. 2,4) und Devarâja führt ṚV. 9,26,4 als Beleg an. Zweimal, 4,2,14 und 9,71,5, wird das Wort vom Wagen gebraucht; an der ersten Stelle wird der Wagen mittels der *bhurij* richtig gelenkt, an der zweiten wird gesagt, dass die Finger den Soma in den Schoss der Aditi treiben, wie man einen Wagen vermittelst der *bhurij* treibt *(sám î ráthaṃ ná bhurijor ahešata dáça svásâro Áditer upástha ā̃)*. Die richtige Lenkung eines Wagens hängt aber wesentlich davon ab, dass die Deichsel richtig eingesetzt ist. Die Deichsel aber sitzt heute genau da, wo sie im alten Indien sass, nämlich zwischen den »Deichselarmen«, wie der term. techn. heute noch ist. So aber lautete er auch in Indien, wie wir aus Gobhila 3,4,31 ersehen: *goyuktaṃ ratham upasaṃkramya pakšasî kûbarabâhû vâbhimṛçet.* Diese *kûbarabâhû* sind die *bhurijau* und die Tradition hat die Wahrheit erhalten, wenn sie *bhurijau* = *bâhû* setzt. 4,2,14 ist oben p. 229 f. bereits besprochen worden. *ṛtáṃ yam* heisst vom Wagen »in die Richtung bringen«, von den Sünden »wieder in Ordnung bringen«, »gut machen«. Im Slang sagt man »richtig deichseln« und das trifft genau den Sinn. *ápasâ bhurijoḥ* ist s. v. a. *bhurígbhyâm* = »durch, vermittelst der Deichselarme«. In 9,71,5 aber ist *bhurijoḥ* Locativ in gleichem Sinne = »wie man einen Wagen vermittelst der Deichselarme treibt«. Der Locativ statt und im Sinne des Instrumentals ist häufig bei allen Worten, welche »Hand« oder »Arm« bedeuten. So sagt man 3,60,5 *sutáṃ sómam ā̃ vršasvâ gábhastyoḥ;* 9,20,6. 36,4. 64,5. 65,6 *mṛjyámâno gábhastyoḥ* (neben *çumbhámâna ṛtâyúbhiḥ* und *adbhiḥ parišicyáse);* 9,71,3 *ádribhiḥ sutáḥ pavate gábhastyoḥ;* 9,107,13 *tám îṃ hinvanti ... nadîšv ā̃ gábhastyoḥ;* 5,64,1 *pári vrajéva bâhvór jagan-*

*vāṃsâ svàrṇaram;* 6, 46, 14 *grbhîtā bâhvór gávi;* 6, 59, 7 *ā hi tanvaté náro dhánvâni bâhvóḥ;* 1, 135, 9 *raçmáyo hástayor durniyántavaḥ.* Der Begriff des Locativs tritt dabei immer noch klar hervor. Arme und Hände sind nicht blosses Werkzeug, wie z. B. 2, 24, 7 *bâhúbhyâṃ dhamitám agnim,* sondern zugleich der Ort, wo etwas geschieht. So ist es auch 9, 26, 4 *tám ahyan bhurijor dhiyā saṃvásânaṃ Vivásvataḥ pátiṃ vâcó ádâbhyam.* Der Zusammenhang zeigt, dass mit *tám,* wie in Strophe 1—3 und 5, der Soma gemeint ist. Es ist also undenkbar, dass *bhurijoḥ* heissen soll »auf der Schnitzbank«. Die eben ausgehobenen Stellen machen es durchaus wahrscheinlich, dass *bhurijoḥ* = *gábhastyoḥ* ist. Unser *tám ahyan bhurijoḥ* entspricht genau dem *tám iṃ hinvanti gábhastyoḥ* in 9, 107, 13. *saṃvásânaṃ* aber wird erläutert durch Stellen wie 9, 78, 1 *apó vásânaḥ* und *pátiṃ vâcáḥ* durch Stellen wie 9, 106, 12 *punânó vācaṃ janáyann asišyadat* und 9, 64, 9 *hinvânó vācam išyasi. Vivásvataḥ* aber wird sofort klar, wenn man es nicht mit Grassmann als Genetiv, sondern als Ablativ auffasst. So heisst es 5, 11, 3 von Agni *mandráḥ kavír úd atišṭho Vivásvataḥ* »als froher Sänger erhobst du dich von Vivasvant«; ebenso heisst es 9, 99, 2 vom Soma *yádî Vivásvato dhíyo háriṃ hinvánti yātave* »wenn die Gebete den gelben von Vivasvant entsenden, dass er dahineile« und an unserer Stelle 9, 26, 4 »ihn entsandten sie mit den Armen andächtig *(dhiyā)* von Vivasvant, ihn, der sich (in die Wasser) kleidet, den untrüglichen Meister der Rede«. Ablativ kann auch *Vivasvataḥ* sein 8, 6, 39 *mátsvâ Vivasvato matī* »erfreue dich an dem Gebet von Vivasvant her« d. h. das von Vivasvant herkommt. Der Genetiv, abhängig von *matī,* ergiebt denselben Sinn. In solchen Fällen unterscheidet der Ablativ sich nicht wesentlich vom Locativ, der 1, 46, 13 steht *vâvasânā Vivásvati sómasya pītyā girā* »die ihr bei Vivasvant mit Somatrank und Lied versehen werdet«. *Vivasvant* aber ist kurzer Ausdruck für *sádanaṃ Vivásvataḥ.* Wie hier stets Gebete und Lieder mit dem Vivasvant in Verbindung gebracht werden, so an anderen Stellen mit dem *sádanaṃ Vivásvataḥ.* Man vergleiche: 1, 53, 1 *ny ũ šú vācaṃ prá mahé bharâmahe gíra Índrâya sádane Vivásvataḥ;* 3, 34, 7 *Vivásvataḥ sádane asya tāni víprâ ukthébhiḥ kaváyo gṛṇanti;* 3, 51, 3 *Vivásvataḥ sádane ... abhimātihánaṃ stuhi;* 10, 75, 1 *prá sú va âpo mahimānam uttamáṃ kârúr vocâti sádane Vivásvataḥ.* Unklar,

aber nicht widersprechend, ist 10, 12, 7 *yásmin devã vidáthe mâdáyante Vivásvataḥ sádane dhârâyante.* Roth s. v. *Vivasvant* meint, *sádane Vivásvataḥ* sei s. v. a. »am Feueraltar«. Darauf weisen aber die Stellen durchaus nicht hin. Sie zeigen, wie mir scheint, ganz klar, dass *sádanaṃ Vivásvataḥ* der Ort ist, an dem die Sänger *(víprâḥ kaváyaḥ; kârúḥ)* standen. *sádanaṃ Vivásvataḥ* ist = »die ‚Kapelle' des Vivasvant«. Dass man den Platz nach Vivasvant benannte, mag seinen Grund darin haben, dass Vivasvant Vater des Yama ist. Der Hauptsänger war der Udgâtar; sein Veda, der Sâmaveda, aber war den Manen geweiht (Manu 4, 124 *Sàmavedaḥ smṛtaḥ pitryaḥ*), deren König Yama war. Dass im Cultus des Yama viel gesungen wurde, scheint RV. 10, 14, 16 *triṣṭúb gàyatrĩ chándâṃsi sárvâ tã Yamá ãhitâ* anzudeuten. Es gab Lieder auf ihn, die *yamagâthàs* (B.-R. s. v., Stenzler zu Pâraskara 3, 10, 9) und 10, 14, 4 heisst es, dass die von den Dichtern verfassten Sprüche ihn herbeiführen sollen *(ã tvâ mántrâḥ kaviçastã vahantu).* Die Pitaras hatten ihre eigene Saṃhitâ (Sâmavidhânabràhmaṇa 1, 4, 20. Schrader zu Karmapradîpa 1, 3, 8; auch der dort erwähnte Somasâman handelt von Yama) und ihnen wurden selbst *gâthàs* in den Mund gelegt (Hemâdri, Caturvargacintâmaṇi 3, 1 p. 1093 ff.). Dass zugleich mit Yama aber sein Vater Vivasvant angerufen wurde, sagt der RV. ausdrücklich 10, 14, 5 *Vivasvantaṃ huve yáḥ pitã te* und von der Kapelle des Yama haben wir die bestimmte Überlieferung 10, 135, 7: *idáṃ Yamásya sãdanaṃ devamânáṃ yád ucyáte | iyám asya dhamyate nâḷĩr ayáṃ gîrbhiḥ páriṣkṛtaḥ ||* »Hier *(idám)* ist der Ort des Yama, der Kapelle genannt wird; hier *(iyám)* wird ihm die Flöte geblasen, hier *(ayám)* wird er mit Liedern verherrlicht.« *Yamásya sãdanam* aber ist dasselbe wie *sádanaṃ Vivásvataḥ.* Dass beiden, Yama wie Vivasvant, zu Ehren Wettrennen veranstaltet wurden, habe ich oben p. 172 hervorgehoben. Bezeichnete aber *sádanaṃ Vivásvataḥ* eine ganz bestimmte, allgemein bekannte Örtlichkeit, so konnte man auch kurzweg sagen »Vivasvant« statt »Kapelle des Vivasvant«, wie man später »Varuṇa« für »Meer« sagt. So erklären sich die oben besprochenen Stellen 1, 46, 13. 5, 11, 3. 8, 6, 39. 9, 26, 4. 99, 2 auf das einfachste, ohne dass wir zu mythologischen Speculationen oder der Behauptung unsere Zuflucht nehmen müssten, Vivasvant bedeute den Somapriester.

Es bleibt noch RV. 8, 4, 16 *sáṃ naḥ çiçîhi bhurijor iva kṣu-*

*rám* und AV. 20, 127, 4 *óṣṭhe jihvā̃ carcarîti kšuró ná bhurijor iva*. Ich habe schon oben bemerkt, dass *bhurijoḥ* nur den Ort bezeichnen kann, auf dem sich das Schermesser schnell bewegt und auf dem es scharf gemacht wird. Den Schleifstein wird das Wort nicht bezeichnen, wie dies Roth früher unter *kšurá* angenommen hatte. Der Dual und die Grundbedeutung »Arme« macht es wahrscheinlich, dass *bhurijau* ursprünglich das Gestell bedeutete, zwischen dem sich der Schleifstein bewegt und dann auf den ganzen Apparat übertragen wurde. Wir werden es also mit »Schleifapparat«, »Schleifmaschine« übersetzen dürfen.

## § 23.

## Purûravas und Urvaçî.

### 1. Die späteren Erzählungen.

Wer es ernstlich unternimmt, das dunkle Lied ṚV. 10, 95 zu erklären, muss die Vorfrage stellen, ob die bisherigen Ausleger recht gehabt haben, nur die Keime der späteren Fabel im ṚV. zu vermuten, und nicht schon ganz dieselbe Fabel, wie sie indische Dichter und Schriftsteller nachmals noch oft erzählt haben, und ob diese späteren Erzählungen nicht der einzig richtige Schlüssel zu dem Verständnis des alten Liedes sind. Die Liebesgeschichte von Purûravas und Urvaçî ist ein echt indisches Märchen, das auf seiner tausendjährigen Seelenwanderung in der indischen Litteratur fast in allen wesentlichen Zügen sich gleich geblieben ist. König Purûravas und die Apsarase Urvaçî finden sich in gegenseitiger Liebe. Urvaçî geht mit dem König eine Gandharva-Ehe[1] ein, aber nur gegen ein bestimmtes Abkommen. Dieser Pakt *(samaya)* ist der Kernpunkt des ganzen Märchens, zugleich die Klippe, an welcher der Ehebund einmal scheitern muss. Von Urvaçî dadurch motiviert, dass solches bei den Apsarasen Mode sei, benützen ihn die Gandharven, welche ein älteres Recht auf die Urvaçî haben, zu einer schmählichen List, um den König in einen Conflikt zwischen dem gegebenen Versprechen und seiner ritterlichen Pflicht zu verstricken. Urvaçî ist nicht im Complott mit den Gandharven, aber sie ahnt im entscheidenden Moment die List, und trotzdem treibt

[1] Diese Ehe entspricht etwa unserer »Gewissensehe«, cfr. Âçv. Gs. 1, 6, 5. In den Erzählungen selbst wird dieser Ausdruck nicht gebraucht.

sie den König in sein Verhängnis. Sobald jener den Pakt gebrochen, verlässt sie mitleidlos den, welchen sie bis dahin treu und innig geliebt hat. Sie vermag die Natur der Hetäre nicht zu verleugnen. Verzweiflungsvoll irrt Purûravas umher, bis sie sich zufällig wieder begegnen, er von Liebe und Schmerz verzehrt, sie anfangs kühl bis ans Herz hinan. Lange lässt sie ihn schmachten; schliesslich gewinnt das Mitleid die Oberhand. Sie überbringt ihm den gemeinsamen Sohn, aber dauernd zu ihm zurückzukehren widerstrebt ihr. Auf ihre Vermittlung hin lernt er von den Gandharven, wie er durch frommes Werk im Himmel in ihre Gemeinschaft aufgenommen werden kann, um dort dereinst mit Urvaçî vereint zu leben.

Dies sind die wesentlichen Züge des Märchens. In Einzelheiten weichen die Erzählungen öfters von einander ab — poetische Licenzen der Dichter oder der Überlieferung. Nach Çat. Br. lebten sie »eine lange Zeit« zusammen, nach RV. 4 Jahre, nach Har. 59, nach Viš. Pur. aber 61 000 Jahre. Die ältere Fabel weiss nur von einem Sohn, Âyu, später steigt die Zahl auf 6 oder 8. Auch die schliessliche Lösung des Knotens wird in den Berichten verschieden dargestellt.

Da ich mich im folgenden öfters auf Einzelheiten beziehen muss, so gebe ich zunächst die wichtigsten Versionen des Märchens aus Brâhmaṇa's, Itihâsa's und Purâṇa's, soweit letztere mir in Originaltexten zur Verfügung stehen.

## I. Çatapathabrâhmaṇa 11, 5, 1 f.[1]

(1) Urvaçî war eine Apsaras. Sie hatte sich in den Purûravas, den Sohn der Iḍâ, verliebt. Als sie ihn kriegte, machte sie sich aus: »Dreimal täglich sollst du mich lieben; wenn ich aber nicht mag, dann darfst du nicht bei mir liegen; auch will ich dich nicht nackt sehen. Das ist so Mode bei unsereins.« Und sie lebte lange Zeit bei ihm und wurde auch guter Hoffnung von ihm, so lange Zeit hatte sie bei ihm gelebt. Da sprachen die Gandharven zu einander: »Zu lange fürwahr hat diese Urvaçî bei den Menschen gelebt; man sollte auf etwas sinnen, dass sie wieder zurückkehre.« An ihrem Bett war ein Mutterschaf mit zwei Lämmchen angebunden.

[1] Auch übersetzt von Weber, Ind. Str. 1, 16. M. Müller, Essays 2, 90. A. Kuhn, Herabkunft des Feuers[2] 73.

Die Gandharven raubten eins der beiden Lämmchen. Da rief sie: »Man stiehlt mir mein Kind, gerade als gäbe es hier zu Land gar keine Männer und rechten Leute!« Nun raubten sie auch das zweite und sie rief abermals so. Da dachte er bei sich: »Wie sollte es da keine Männer, keine rechten Leute geben, wo ich bin?« Und nackt, wie er war, sprang er auf und nach, denn es deuchte ihm zu lang, wenn er erst sein Kleid umlegen sollte. Da erzeugten die Gandharven einen Blitzstrahl und sie erblickte ihn nackt, so deutlich wie am hellen Tag. Da verschwand sie. »Da bin ich schon zurück.« O weh, da war sie fort![1]

Vor Liebessehnsucht irreredend wanderte er durch Kurukšetra. Dort ist ein Lotusteich, Anyataḥplakša geheissen. An dessen Gestade wandelte er. Dort schwammen gerade die Apsaras in Schwanengestalt[2] herum. (5) Als jene ihn erkannt hatte, sprach sie: »Das ist jener Mensch, bei dem ich gelebt habe.« Sie sprachen: »Wir wollen uns ihm doch zu erkennen geben!« »Meinetwegen,« sagte sie. Sie gaben sich ihm zu erkennen. Da erkannte er sie und beschwor sie:

»Bei Gott, mein Weib! — so bleib doch stehn, du Wilde! —
lass uns vernünftig mit einander reden!
Auch sonst ist's uns nicht wohl gewesen, wenn wir
uns nicht die Herzen ausgeschüttet hatten.«

»Bleib doch stehen, wir wollen mit einander reden,« so sprach er zu ihr. Jene gab zur Antwort:

»Wir haben uns nichts mehr zu sagen, seit ich
davongegangen wie das erste Frührot.

---

[1] *et, ait* sind Interjectionen der Überraschung und des Schreckens, mit Acc. construiert und dieser in oratio directa zu denken; cfr. Gaedicke p. 211. Ait. Br. 2,13,6 *te 'bhitaḥ paricaranta ait paçum eva nirântraṃ çayânam* »als sie umhersuchten, hu, da lag ein Tier ohne Eingeweide«. — Die Übersetzer legen *punar aimi* ganz unpassend der Urvaçî in den Mund. Gaedicke hat das Richtige gefunden. Die Worte stehen in unmittelbarem Connex mit *et*, wie die Parallelen zeigen (z. B. *eyâya Vâyur ed dhataṃ Vṛtram* Çat. Br. 4, 1, 3, 4). Es sind die Worte des Purûravas, der seine Rückkehr von der Verfolgung der Urvaçî melden will, in dem Wahn, sie sei noch da. In demselben Augenblick macht er die durch *et* angedeutete schmerzliche Entdeckung, dass sie verschwunden. Man vergleiche auch *âgaccheyam* im Munde des Purûravas bei Shadg. 12.

[2] Die Verwandlungsfähigkeit der Apsarasen ist bekannt, daher *kâmarûpiṇî* in Har. 1391.

Purûravas kehr um und geh nach Hause!
Man fängt mich schwerer als den schnellen Sturmwind.«
»Du hast ja nicht gehalten, was ich gesagt, jetzt kriegst du mich nimmer; geh nur wieder nach Hause,« so sprach sie zu ihm. Da jammerte er und sprach:

»Dann stürzt dein Liebling heut sich in den Abgrund,
um in das ferne Jenseits abzureisen,
bis er im Todesschoss die Ruhe findet;
dann mögen wilde Wölfe ihn zerfleischen.«

»Dein Liebling wird sich heute noch aufhängen oder in einen Abgrund stürzen; dann mögen ihn die Wölfe oder Hunde auffressen,« so sprach er. Jene gab zur Antwort:

»Purûravas, nicht sterben, nicht dich töten
sollst du, nicht wilder Wölfe Beute werden.
Verlass dich nimmer auf der Frauen Treue,
du kennst sie jetzt, die falschen Tigerherzen.«

»Du sollst dir das nicht so zu Herzen nehmen, die Freundschaft mit Weibern hat keinen Bestand, geh nur wieder nach Hause,« so sagte sie.

(10) Als ich in andere Gestalt verwandelt,
vier volle Jahre bei den Menschen wohnte,
genoss ich täglich einen Tropfen Butter.
Das Bisschen liegt mir jetzt noch schwer im Magen.

Dieses aus 15 Strophen bestehende Zwiegespräch steht im Ṛgveda.

Da that er ihrem Herzen leid[1] und sie sagte: »Heut über's Jahr komme wieder hierher, dann darfst du eine Nacht bei mir

[1] Böhtlingk (Chrestomathie [2] 30) ändert ohne Not *âvyathâṃ cakâra* für *âvyayâṃ cakâra*. Wiederum führen die indischen Commentatoren auf die richtige Spur. Sây. giebt zu *âvyàm* TS. 3, 2, 9, 4 die Erklärung: *vyate, piḍyate yena rogaviçeṣeṇa, sa rogaviçeṣa âvyaḥ*. Richtiger wird als Thema mit PW. *âvi* angesetzt. Wir haben also eine Wurzel *vî, vyâ*, act. krank machen, med. krank sein, leiden. Dieselbe kommt nur mit *â* verbunden vor und zwar in *âvi*, Acc. *âvyàm* »Krankheit« a. a. O. (nach PW. bei Suç. = »Geburtswehen«), Intens. *âveviran* »werden krank sein« ib. 5. Das Praesens der Wz. lautet *vyayati*: RV. 2, 29, 6 *ấ vo hấrdi bhâyamâno vyayeyam*, eine Parallele zu Çat. Br. 11, 5, 1, 10: *tasyai ha hṛdayam âvyayâṃ cakâra* (perf. periph.) *hârdi, hṛdayam â-vi* heisst »Herzleid machen«, »Mitleid erwecken«, cfr. *hṛdroga*. Genau entspricht unser Ausdruck: einem leid thun. Sâyaṇa erklärt an unserer Stelle: *vigatakâṭhinyaṃ babhûva*. Diese Wz. *vi, vyâ* würde sich zu dem gewöhnlichen *vî* (in *vayas* etc.) verhalten wie *am* in *âmayati, amîva* zu *ama, amavant*.

ruhen und bis dahin wird dein Sohn geboren sein!« Am Jahrestag fand er sich wieder ein. Ei, da stand ein goldener Palast![1] Da sagte man ihm allein: »Tritt hier ein,« und man hiess sie zu ihm gehen. Sie sprach: »Die Gandharven werden dir morgen eine Gnade freistellen, wähle dir eine!« »Wähle du für mich,« sagte er. Sie antwortete: »Sprich: ich will einer der euren sein!« Ihm gewährten am nächsten Morgen die Gandharven eine Gnade. Er sprach: »Ich will einer der euren sein!« Die gaben ihm zur Antwort: »Die Menschen besitzen noch nicht die heilige Form des Feuers, mit deren Hilfe man durch Opfer einer der Unsern werden kann.« Sie thaten Feuer in einen Topf und gaben ihm denselben: »Damit opfere, dann wirst du einer der Unsern werden.« Er nahm ihn und seinen Sohn mit und machte sich auf den Weg. In einem Wald liess er das Feuer stehen und ging allein mit dem Knaben nach seinem Dorf zurück. (Als er wieder zurückkam mit den Worten:) »Da bin ich wieder,«[2] o weh! da war alles verschwunden, das Feuer in einen Açvattha (Ficus religiosa), der Topf in eine Çamî (Mimosa) gegangen. Da wandte er sich nochmals an die Gandharven. Die sagten: »Koche ein Jahr lang Reisbrei, der für vier ausreicht; nimm von dem Açvattha je drei Brennhölzer, bestreiche sie mit Butter und lege sie unter Ṛgversen, welche die Worte »Brennholz« und »Butter« enthalten, an. Das Feuer, welches daraus entstehen wird, das wird es sein.« (15) Wieder sprachen sie: »Das ist noch etwas zu unvermittelt; nimm lieber nur das obere Reibholz vom Açvatthabaum, das untere von der Çamî. Das Feuer, welches daraus entstehen wird, das wird es sein.« Wieder sprachen sie: »Auch das ist noch etwas zu unvermittelt; nimm lieber das obere und das untere Reibholz vom Açvattha. Das Feuer, welches daraus entstehen wird, das wird es sein.« Er nahm das obere Reibholz von dem Açvattha und das untere gleichfalls. Das Feuer, welches daraus entstand, das war das richtige. Damit opferte er und wurde der Gandharven einer.

---

[1] *et* drückt hier das Erstaunen des Purûravas aus, als er an der bekannten Stelle plötzlich den goldenen Palast der Gandharven findet.

[2] Der Hergang wird ausführlicher in Viṣ. Pur. 6, 4, 40 erzählt. Darnach liess er aus Einfalt das Feuer im Wald stehen, nicht in der Absicht wiederzukommen und es zu holen. Erst später besinnt er sich eines besseren und eilt nun in den Wald zurück. Die Worte *punar aimi* melden auch hier die etwas pressierte Rückkunft an.

II. Aus dem Kâṭhakam (8, 10).[1]

Urvaçî wohnte bei Purûravas, und als sie guter Hoffnung ward, kehrte sie zu den Göttern zurück. Dort bei den Göttern wurde Âyu geboren. Er (Purûravas) ging ihr nach und forderte sie zurück. Sie gaben sie ihm nicht wieder, sondern brachten ihm den Âyu mit den Worten: »Hier ist der Âyu,« und Topffeuer, das sie in einen Topf gethan, mit den Worten: »Lege das an (in der Vedi), so wirst du Nachkommenschaft erhalten!« Er hing das Feuer (in dem Topfe) an einem Baumzweige auf und ging mit Âyu nach seinem Dorf. (Als er zurückkehrte mit den Worten:) »Da bin ich wieder,«[2] o weh! da war das brennende Feuer in den Baum gegangen;[3] da erkannte er: »Dieser ist das Feuer.« Er nahm von dem Baum zwei Reibhölzer, rieb Feuer heraus, legte es an und bekam so Nachkommenschaft.

III. Aus Shaḍguruçišya's Commentar zur Sarvânukramaṇî des RV.[4]

Die Geschichte des Ilâsohnes und der Urvaçî wird hier zum besseren Verständnis erzählt: Mitra und Varuṇa, welche sich gerade für ein Somaopfer vorbereitet hatten,[5] erblickten die Urvaçî und regten sich so auf, dass sie etwas Samen in einen Krug liessen. Darum wurde sie von beiden verflucht: »Auf Erden sollst du wohnen und Menschen zur Lust dienen!« Dazumal ging der König Ila und mit ihm die Söhne des Manu[6] auf die Jagd und ritt in den Lustgarten der Göttin, in welchem die Tochter des Gebirgs (Durgâ) den Gott (Çiva) mit allen Liebeskünsten zu ergötzen pflegte, nach vorausgegangener Warnung: »Wenn ein Mann hier eindringt, so soll er in ein Weib verwandelt werden!« Trotz derselben drang er da ein (5) und wurde in ein Weib verwandelt. Beschämt nahm er sogleich zu Çiva seine Zuflucht. »Suche sie zu versöhnen,« erwiderte Çiva dem Fürsten. Er nahm seine Zuflucht zur Göttin, um seine Mannheit wieder zu erlangen. Nach einem halben Jahr gab sie

[1] Den Text giebt Weber, Ind. St. 3, 463.

[2] cfr. Çat. Br. 11, 5, 1, 13, oben p. 245.

[3] ob *vṛkšagam agnim* oder *vṛkšagatam agnim?*

[4] ed. Macdonell p. 156; auch bei Sâyaṇa vor 10, 95, mit vielen Varianten; der Text stammt nicht aus der Bṛhaddevatâ, aber woher?

[5] d. h. Enthaltsamkeit *(niyama)* üben mussten.

[6] also seine Brüder.

ihm ihre Mannheit wieder. Einmal, als ihre Zeit war, hatte Budha mit dem in ein Weib verwandelten König, welches die Apsaras noch übertraf, von ihrer Schönheit geblendet, der Liebe gepflegt und es gebar Ilâ vom Sohne des Soma (Budha) den König Purûravas. In den verliebte[1] sich Urvaçî, während er in Pratišṭhâna (Allahabâd) wohnte. »Seh ich dich einmal ausserhalb des Bettes nackt, so gehe ich ohne weiteres fort; und in meiner Nähe bleiben die zwei Lämmchen, meine Kinder. Halte mir das getreulich ein!«[2] (10) Dieses Abkommen traf sie mit ihm und erfreute den König mit ihrer Liebe. Als das vierte Jahr um war, wurde eines Nachts das Lämmerpaar von den Göttern geraubt. Deren Wehgeschrei hörte der König und sprang nackt wie er war auf mit den Worten: »Ich komme wieder, sobald ich mit jenen fertig geworden bin.« Kaum war er ausserhalb des Bettes,[3] so beleuchtete ihn ein Blitz, und sie sah den Purûravas ganz nackt. Da war das Abkommen gebrochen, und sie kehrte in den Himmel zurück.

Wie ein Irrsinniger wanderte er darauf die Kreuz und Quer, um sie wieder zu sehen. Auf seiner Suche fand Purûravas sie wieder, wie sie mit den Apsarasen an dem Gestade des Sees Mânasa lustwandelte, und es begehrte der König hier wie früher sie zu umarmen. Da sie aber des Fluches ledig war,[4] lehnte sie ab und sprach: »Geh nur!«

## IV. Harivaṃça 1363 f.[5]

Der Sohn des Budha war der weise Purûravas, mächtig, freigebig, opfernd und reichen Opferlohn zahlend, gottesgelehrt, tapfer, im Kampf mit den Feinden unbesiegbar; Darbringer des Brandopfers und anderer Opfer war der König;[6] (1365) wahrheitsliebend, reinen Sinnes, umworben, aber in der Liebe enthaltsam. An Ruhm

[1] *cakame*, derselbe Ausdruck oben in Çat. Br. 11, 5, 1, 1.

[2] Macd. *dṛḍham*, ed. Müller *drutam*; *dṛḍham* wird bestätigt durch *yady eša samayo râjan yâvatkâlaṃca te dṛḍhaḥ* Hariv. 1378. Vâyu Pur. 2, 29, 12.

[3] Den Text hat Macdonell sehr glücklich emendiert.

[4] bei Sây.: »sie sah ihn weinen«.

[5] Die Version des Har. stimmt fast wörtlich mit der des Vâyu Purâṇa (2, 29) überein. Da fast bei allen Abweichungen die Ausgabe des Vâyu Purâṇa (Bibl. Ind.) die inferiore Lesart hat, so habe ich der Übersetzung den Har. zu Grunde gelegt und die wichtigsten Abweichungen in den Noten verzeichnet. Für den Har. steht mir nur die Calcuttaer Ausgabe (1839) zur Verfügung.

[6] Vâyu Pur.: »und er schenkte den Priestern Land«.

war er damals in den drei Welten ganz ohnegleichen. Ihn, den Gottesgelehrten, Geduldigen, Rechtskundigen, Wahrheitsliebenden erwählte[1] sich Urvaçî, die berühmte, indem sie alle Hoffart ablegte.[2] Mit ihr lebte der König 10 Jahre und 5, 5, 6, 7, 8 und 10 und 8 Jahre,[3] in dem Lusthain Çaitraratha und am Gestade der Mandâkinî, in Alakâ, in Viçâlâ, in Nandana dem schönsten Haine, im nördlichen Kuruland, wo alle Wünsche wie an Bäumen reifen, am Fuss des Gandhamâdana und auf dem nördlichen Gipfel des Meru. (1370) In diesen schönsten von den Göttern besuchten Hainen lebte der König mit Urvaçî herrlich und in Freuden. An der heiligsten von den Gross-Ṛṣi's geweihten Stätte, in Prayâga, herrschte der König, und es wurden ihm sieben Göttersöhnen gleiche Söhne von der Urvaçî geboren, himmelsgeborene, edle: Âyu, Dhîmant, Amâvasu, Viçvâyu der Gerechte und ferner Çrutâyu, Dṛḍhâyu und Vanâyu und Çatâyu.[4]

»Erzähle uns doch, o Vielberühmter, wie Urvaçî, die Gandharvafrau, die Götter verliess und zu dem sterblichen König kam?« (1375) Von einem Fluch Brahman's getroffen musste sie unter die Menschen gehen.[5] Und es schenkte die Schöne ihre Liebe dem Sohn der Ilâ, aber nur bedingungsweise. Um für sich Erlösung von dem Fluch zu erlangen, traf sie mit ihm das Abkommen: »Nicht nackt sehen, geliebt wird nur, wenn ich Lust habe, zwei Lämmchen bleiben während der Zeit an dem Bett festgebunden, als Nahrung nur ein bisschen Butter und nur einmal (täglich), o König.

[1] Durch *svayaṃvara*.

[2] *hitvâ mânam*, vgl. *apahâya mânam* Viṣ. Pur. 4, 6, 20.

[3] Dies giebt zusammen die bekannten 59 Jahre; ebenso Agni Pur. 273, 13. Die Einteilung in 8 Perioden bezieht sich wohl auf die Geburt der Söhne, deren es nach Agni Pur. 8, nach Har. 1372 nur 7, nach Vâyu Pur. 2, 29, 48 aber nur 6 waren. Nach dieser Stelle scheinen die 59 Jahre die ganze Dauer der Ehe mit Einschluss der Zeit nach der ersten Trauung zu umfassen, anders nach Har. 1380. Dem entsprechend sind im folgenden auch 8 verschiedene Lokalitäten aufgeführt. Vâyu Pur. weicht mehrfach ab.

[4] Das giebt zusammen aber 8 Söhne; es müsste denn *dhimân* als Adj. gefasst werden. Die beiden çloka fehlen an dieser Stelle in Vâyu Pur., kommen dort aber am Ende der Erzählung vor, wo sie im Har. wiederholt werden. In Vâyu Pur. fehlen Dṛḍhâyu und Vanâyu.

[5] *sâ mânuṣaṃ samapadyata | ailaṃ tu sâ — samayât samupasthitâ. mânuṣam* sc. *lokam*, nach Viṣ. Pur. 4, 6, 19 *mânuṣe loke mayâ vastavyam*; ib. 20 *upatasthe* (Comment. *abhajat*); cfr. auch Har. 1380.

Wenn und solange du, o Fürst, dieses Abkommen treu hältst, solange will ich bei dir bleiben. Das ist die Bedingung, die wir stellen.«[1] Alle Abmachungen hielt der König getreulich, und so blieb die Schöne dort bei Purûravas wohnen, (1380) 59 Jahre[2] lang ihm treu durch den Fluch verblendet. Die Gandharven aber wurden besorgt um die Urvaçî, als sie bei den Menschen blieb. Die Gandharven sprachen: »Denkt nach, ihr Edle, wie die schöne Urvaçî, die Zierde des Himmels, wieder zu den Göttern zurückkehre.« Da sprach Viçvâvasu, der beste der Redner: »Ich habe von einem Abkommen gehört, welches die beiden vorzeiten getroffen haben, und dass sie den König verlassen will, sobald er das Abkommen bricht. Ich weiss aber ein sicheres Mittel, wie der König es brechen muss. Mit Hilfe eines Gefährten will ich eure Sache zum Ziele führen.« Sprachs und begab sich nach Pratišṭhâna, der Edle. (1385) In der Nacht ging er hin und stahl eines der Lämmchen. Sie war aber den Lämmchen wie eine Mutter, die Holdselige. Sie merkte die Ankunft der Gandharven, und dass das Ende ihrer Verfluchung gekommen, und rief dem König zu: »Da stiehlt man mein Kind!« Der König hörte es, aber trug Bedenken nackt aufzustehen: »Die Göttin wird mich nackt sehen und das Abkommen ist gebrochen.« Da stahlen die Gandharven nochmals das zweite Lämmchen, und als auch das zweite Lämmchen gestohlen war, rief die Göttin dem Purûravas zu: »Man stiehlt mein Kind,[3] als hätte ich keinen Beschützer, o Herr!« Da stand der König nackt auf und wollte fort, (1390) um die Spur der Lämmchen zu verfolgen. In diesem Augenblick erzeugten die Gandharven einen gewaltigen Blitz, der durchs ganze Haus ging. In dessen Scheine erblickte sie ihn plötzlich nackt, und alsobald verschwand die nach Wunsch sich verwandelnde Apsaras. Als die Gandharven merkten, dass sie verschwunden, kehrten sie zum Himmel zurück und liessen die Lämmchen fahren; der König fand dieselben und nahm sie mit nach Hause. Als er dort die Urvaçî nicht mehr fand, jammerte er tief unglücklich und durchwanderte die Erde die Kreuz und Quer nach ihr suchend. In Kurukšetra fand der grossmächtige

---

[1] *kṛtaḥ samaya eša naḥ* = Çat. Br. *eša vai na striyâm upacâraḥ.*

[2] nach Vâyu Pur. 64 Jahre.

[3] Vâyu Pur.: »beide Kinder sind mir gestohlen«.

König bei Plakšatîrtha die Schöne wieder, als sie sich in dem Lotusteich Haimavatî[1] badete (1395) und mit fünf Apsarasen spielte. Als er die so spielende erkannt hatte, jammerte er tiefbekümmert.[2] Und auch sie erkannte da den König in nächster Nähe und erzählte ihren Gespielinnen davon und zeigte ihnen den König: »Das ist der beste Mann, bei welchem ich gelebt habe.« Sie[3] waren aber alle heftig erschrocken, o König. »Weib, bleib doch stehen, im Herzen grausame, bleib stehen auf mein Wort!« Die also beginnenden Lieder sprachen sie wechselseitig. Und ferner sagte Urvaçî zu Purûravas: »Ich bin guter Hoffnung von dir, o Herr; binnen Jahresfrist wird dir ein Knabe[4] geboren werden, verlass dich darauf, (1400) und eine Nacht, o König, darfst du bei mir bleiben!«[5] Frohen Mutes ging darauf der edle König in seine Stadt zurück. Als das Jahr um war, erschien Urvaçî wieder, und der Edle brachte mit ihr eine Nacht zu.[6] Und Urvaçî sagte zu Purûravas: »Die Gandharven wollen dir eine Gnade freistellen, wähle dir eine, o Grosskönig!« »Gieb du sie an.«[7] »Bitte dir gleichen Rang mit den edlen Gandharven aus, o König!« Er sagte ja und bat sich die Gnade aus und die Gandharven sagten: »Ja, es sei so!« Die Gandharven füllten einen Topf mit Feuer und sprachen zu ihm: »Opfere damit und du wirst in unsere Gemeinschaft aufgenommen werden, o Fürst.« (1405) Mit diesem und dem Kna-

[1] oder: »dessen Wasser vom Himâlaya kommt«. Vâyu Pur. hat statt *haimavatyâṃ samâplutâm: vigâḍhenâmbunâplutâm.*

[2] Dieser Halb-çloka fehlt in Vâyu Pur.

[3] Vâyu Pur. hat statt dessen: »Darauf gaben sie sich zu erkennen, Pañcacûḍa und die anderen Apsaras. Als sie der König erblickt hatte, hob der Geliebte lange Wehklagen an: komm, bleib doch stehen nach meinem Sinn, o Grausame, bleib stehen auf mein Wort« *(âyâhi tiṣṭha manasâ ghore vacasi tiṣṭha he).* Sie sind aber nach dieser Version nicht in verwandelter Gestalt.

[4] so nach Vâyu Pur.; Har. hat *kumârâḥ;* cfr. Viš. Pur. 4, 6, 33, wo ebenfalls nur ein Sohn in Aussicht gestellt wird.

[5] Vâyu Pur.: »und der König verlebte eine Nacht bei ihr«; cfr. Çat. Br. 11, 5, 1, 11. Viš. Pur. 4, 6, 33; beide sprechen für die Lesart des Har.

[6] Vâyu Pur. schaltet hier einen beachtenswerten Halb-çloka ein: »noch immer liebeskrank sprach er betrübt: bleib doch ganz mein eigen!«

[7] Weder Har. noch Vâyu Pur. geben einen ganz brauchbaren Text. Ich vermute: *taṃ* (so Vâyu Pur.) *vṛṇîṣva mahârâja brûhi caitaṃ tvam eva hi.* Dann stimmt der Sinn genau zu Çat. Br. 11, 5, 1, 12 *taṃ vṛṇâsâ iti taṃ vai me tvam eva vṛṇîṣveti.*

ben[1] machte er sich auf den Weg nach der Stadt. In einem Wald aber liess er das Feuer stehen und ging mit seinem Sohn heim. Als er wieder dorthin kam, fand er das Feuer nicht mehr, aber sah einen Açvattha, und als er sah, dass der Açvattha auf einer Çamî gewachsen war, verwunderte er sich. Darauf meldete er den Gandharven den Verlust des Feuers. Als die Gandharven die ganze Geschichte gehört hatten, lehrten sie ihn den Gebrauch des Reibholzes. Er nahm von dem Açvattha ein Reibholz, rieb damit vorschriftsmässig Feuer, machte drei (Feuer) daraus und opferte. Nachdem er mancherlei Opfer dargebracht hatte, wurde er in ihre Gemeinschaft aufgenommen. Weil er von den Gandharven diese Gnade empfangen hatte, stiftete er die drei heiligen Feuer.[2] (1410) Vormals gab es nur ein Feuer, Purûravas setzte die Dreizahl ein. Also mächtig war der König, der Sohn der Ilâ, und es regierte der berühmte Fürst an der heiligsten von den Gross-Ṛši's geweihten Stätte, in Prayâga,[3] am nördlichen Ufer der Gangâ, in Pratišṭhâna.

## V. Višṇu Purâṇa 4, 6, 19 f.

Purûravas war über die Massen freigebig, mächtig, wahrheitsliebend und schön. Ihn sah Urvaçî, als sie infolge eines Fluches der Mitra-Varuṇa sich entschlossen hatte, unter den Menschen zu wohnen. (20) Kaum hatte sie ihn gesehen, so vergass sie alle Freuden des Himmels, that die Hoffart ab, hatte nur noch Sinn für ihn und liebte nur noch ihn. Und auch ihm kam sie nicht mehr aus dem Sinn, als er sie erblickt hatte; denn sie stellte an Lieblichkeit, Zartheit, Grazie, Verliebtheit, Koketterie und anderen Reizen die Frauen der ganzen Welt in Schatten. Eins gedachte nur des andern, sah nichts und kümmerte sich um nichts anderes. Der König nahm sich die Freiheit und redete sie an: »Schönäugige, ich bin ganz verliebt in dich, erhöre mich und schenke mir deine Liebe!« Sie antwortete mit vor Scham stammelndem[4] Munde: (25) »Es sei, wenn Ihr mir das Abkommen halten wollt.« »So sprich, welches Abkommen?« Darauf antwortete sie: »Die

[1] nach Vâyu Pur.; Har. hat wiederum: »mit den Knaben«; Çat. Br. *taṃ ca ha kumâraṃ câdâya.*

[2] Der Gârhapatya, Dakšiṇâgni und Âhavanîya.

[3] vgl. oben v. 1371.

[4] *lajjâvakhaṇḍitamukham* Schol.: *vyaktâvyaktaṃ çithilaṃ vâ yathâ syât.*

beiden Schäfchen dicht an meinem Bett, die ich an Kindesstatt habe, dürfen nicht entführt werden; und Euch will ich nie nackt sehen und meine Speise besteht nur in Butter.« Der König sagte zu allem ja. Und es lebte der König mit ihr in Alakâ, Caitraratha und anderen Hainen an Teichen, die mit weissem Lotus bedeckt, in Liebeslust 61 000 Jahre, während von Tag zu Tag sein Entzücken wuchs. Und Urvaçî, deren Liebe in seinen Armen von Tag zu Tag zunahm, fühlte nicht die geringste Sehnsucht nach der Himmelswelt. Ohne die Urvaçî ward die Welt der Sura, Apsaras, Siddha und Gandharva öde. Deshalb stahl Viçvâvasu, der das Abkommen zwischen Purûravas und Urvaçî kannte, zusammen mit den Gandharven eines der Lämmchen des Nachts von der Bettstelle. (30) Urvaçî hörte sein Schreien, als es in die Lüfte entführt wurde, und rief: »Ich Schutzlose! man raubt mir mein Kind; bei wem finde ich Hilfe?« Der König hatte es wohl gehört, aber aus Furcht, sie könne ihn nackt sehen, ging er nicht. Da nahmen die Gandharven auch das andere Lämmchen mit. Und wieder hörte Urvaçî dessen Geschrei in den Lüften und rief nochmals mit klagender Stimme: »Ich habe keinen Schützer, keinen Gatten, sondern mich einem Feigling anvertraut!« Von Zorn hingerissen und auf das Dunkel der Nacht bauend griff der König zum Schwert und lief mit den Worten: »Du bist des Todes, Schurke!« ihnen nach. Sogleich liessen die Gandharven einen grellen Blitz los; in dessen Scheine sah Urvaçî den König nackt. Da war das Abkommen zu Ende, und sie verschwand im Augenblick. Die Gandharven liessen die beiden Lämmer im Stich und kehrten in den Himmel zurück. Der König eilte mit denselben guten Mutes zu dem Bett, sah aber keine Urvaçî mehr. Und da er sie nicht mehr fand, irrte er nackt, wie er war, wie ein Wahnsinniger umher. Auf dem Kurukšetra sah er die Urvaçî in Gesellschaft von vier anderen Apsarasen in einem Lotusteich. Wie ein Wahnsinniger sprach er mehrfach das mit den Worten »O Weib, steh doch still, du im Herzen grausame, bleib auf mein Wort stehen« beginnende Lied. Urvaçî gab ihm zur Antwort: »O Grosskönig, lass ab von dem unvernünftigen Gebahren; ich bin guter Hoffnung; komme in Jahresfrist wieder an diesen Ort. Du wirst dann einen Sohn haben und ich will eine Nacht mit dir verleben.« Nach diesen Worten kehrte Purûravas guten Mutes nach seiner Stadt zurück. Und Urvaçî erzählte den

Apsaras: »Das war der vortreffliche Mann, der sich in mich verliebte und mit dem ich so lange Zeit zusammen gelebt habe.« »Herrlich, herrlich ist seine Gestalt,« so sprachen die Apsaras, »mit dem hätten auch wir Lust uns allezeit zu vergnügen.«

(35) Als ein Jahr um war, kam der König an den Ort und Urvaçî übergab ihm seinen Sohn Âyus und verlebte eine Nacht mit dem König und schenkte noch fünf Söhnen das Leben.[1] Und es sprach Urvaçî zum König: »Mir zu liebe möchten alle Gandharven, nunmehr zufriedengestellt, dem Grosskönig eine Gnade freistellen; darum wähle dir eine!« Der König antwortete: »Meine Feinde sind alle besiegt, ich stehe in der Blüte der Kraft, habe Familie, ein unermessliches Heer und Schatzhaus. Kein Wunsch ist mir unerfüllt, ausser der Vereinigung mit Urvaçî, darum wünsche ich mit Urvaçî vereint mein Leben zu verbringen.« Darauf gaben die Gandharven dem König einen Topf mit Feuer und sprachen: »Teile dieses Feuer der heiligen Schrift gemäss in drei, bringe ein regelrechtes Opfer für die gewünschte Vereinigung mit Urvaçî, dann wirst du gewisslich deinen Wunsch erlangen.« (40) Er nahm den Topf und ging weiter. Mitten in einem Wald kam ihm der Gedanke: »Wie dumm von mir, dass ich einen Feuertopf statt der Urvaçî mitbringe!« Er liess den Feuertopf im Walde stehen und ging in seine Stadt zurück. Um Mitternacht, da er nicht einschlafen konnte, fiel ihm ein: »Um meine Vereinigung mit Urvaçî zu bewirken, haben mir doch die Gandharven den Feuertopf gegeben, und ich habe ihn im Walde stehen lassen. Ich will ihn doch gleich dort holen!« Alsbald machte er sich auf und kam an den Ort; aber der Feuertopf war verschwunden. An Stelle des Feuertopfes fand er aber einen Açvattha, der auf einer Çamî wuchs. Da dachte er bei sich: »Der Feuertopf, den ich hier gelassen, der hat sich in einen auf einer Çamî wachsenden Açvattha verwandelt; ich will ihn, da er eigentlich das Feuer ist, in die Stadt mitnehmen, als Reibholz benützen und mit dem entstehenden Feuer opfern.«[2] So ging er zur Stadt und benützte den Açvattha als Reibholz. Er sagte die Gâyatrî auf und machte das Reibholz ebensoviel Zoll lang. Soviel Silben er recitierte, soviel Zoll lang machte er das Reib-

[1] Nach dem Commentar ist zu verstehen fünfmal je eine Nacht: *ekaikâṃ niçâm evaṃvâraṃvâraṃpañcaputrotpattaye.*

[2] *agner upâstiṃ kṛ* ist ungefähr s. v. a. *agnihotram upa-âs* (Man. 11, 42).

holz. Dann rieb er das Feuer heraus und brachte mit den drei Feuern der heiligen Schrift gemäss ein Opfer dar, als Belohnung sich dabei die Vereinigung mit Urvaçî denkend. (45) Mit dieser Feuerceremonie brachte er mannigfache Opfer, bis er in die Gemeinschaft der Gandharven aufgenommen wurde und keine Trennung von der Urvaçî mehr erleiden musste. Anfangs gab es nur ein Feuer, vom Sohn der Ilâ in jener Zeitperiode rührt die Dreiteilung her.

## VI. Aus der Bṛhaddevatâ.[1]

Die Apsaras Urvaçî wohnte vorzeiten bei dem königlichen Ṛši Purûravas, nachdem sie mit ihm ein Abkommen getroffen hatte, und lebte mit ihm in der Ehe. Unwillig über sein Zusammenwohnen mit ihr und über des Brahman[2] und seine (des Purûravas) Leidenschaft zu ihr, als sei er Indra, sprach Pâkaçâsana (Indra) zu dem Donnerkeil an seiner Seite, in der Absicht, beide zu trennen: »Trenne der beiden Liebesbund, o Donnerkeil, wenn du mir einen Gefallen erweisen willst.« »Recht gern,« sprach der Donnerkeil und trennte deren Bund durch seine List. Da er von ihr getrennt war, wanderte der König wie ein Wahnsinniger umher. Auf seiner Wanderung sah er die Urvaçî in Schwanengestalt in einem Teich, von fünf Gespielinnen, gleichfalls in Schwanengestalt, umgeben. Er rief[3] sie voll Liebe schmerzlich zurück; sie aber erwiderte dem König: »Hier bin ich jetzt nicht mehr für dich zu haben; im Himmel sollst du mich wiederhaben!« Dieses wechselseitige Zurufen und Abweisen hielt Yâska für einen Dialog, Çaunaka aber für eine Erzählung.[4]

## VII. Kathâsaritsâgara 17, 4 f.

Es war einmal ein König, der hiess Purûravas, der eifrigste Višṇuite, welcher wie auf Erden so auch im Himmel unverwehrten

---

[1] Text in M. Müllers ṚV. VI var. lect. p. 18 f.

[2] Unter dem *Pitâmaha* ist wie gewöhnlich Brahman zu verstehen. Derselbe ist in einigen Versionen der Sage (z. B. Har. 1375) an die Stelle der von Urvaçî berückten Mitra-Varuṇa getreten. Die Eifersucht Indra's begreift sich aus der späteren Vorstellung, wonach die Apsaras die Maitressen des Indra sind. Man kommt mit dem gegebenen Text zurecht. *Indravat:* Purûravas masst sich die Rechte Indra's an, thut als ob er Indra wäre, mit *tasya* zu verbinden.

[3] Lies *âhvayata.*

[4] Sieh unten.

Zutritt hatte. Als er eines Tages im Nandanahain lustwandelte, sah ihn eine Apsaras, namens Urvaçî, ihn, der wie ein zweiter Pfeil Kâma's die Herzen berückte. Kaum hatte sie ihn gesehen, so war sie gleich so verliebt in ihn, dass sie ihre besorgten Gespielinnen Rambhâ u. s. w. ganz ängstlich machte. Auch der König ward von ihrem Anblick betroffen, da sie von Liebreiz übersprudelte, und da ihm ihre Umarmung versagt war, verschmachtete er ganz und fiel in Ohnmacht. Da befahl der allwissende Višṇu, der im Milchmeer sich aufhielt, dem Nârada, dem besten der Seher, welcher bei ihm zu Besuch war: »Göttlicher Ṛši, im Nandanahain hat König Purûravas sein Herz an die Urvaçî verloren und vermag die Trennung nicht zu ertragen. (10) Darum mache dich auf den Weg und melde dem Indra in meinem Namen, er soll sogleich dem König jene Urvaçî geben.« So befahl Višṇu und Nârada sagte ja und ging hin und weckte den Purûravas aus dem geschilderten Zustand, indem er sprach: »Steh auf, deinetwegen, o König, hat mich Višṇu hierher gesandt, denn nicht kann er das Leid seiner treuen Diener mit ansehen.« Mit diesen Worten tröstete der Seher Nârada den Purûravas und begab sich mit ihm zu dem Götterkönig und meldete den Befehl des Višṇu, dem Indra sich beugte und die Urvaçî an Purûravas übergab. (15) Das Verschenken der Urvaçî war für die Himmelswelt ein vernichtender Schlag, für die Urvaçî aber war es eine vom Tode auferweckende Arzenei. Und Purûravas kehrte mit ihr auf die Erde zurück und liess die Augen der Sterblichen sich an dem wunderbaren Anblick des Göttermädchens weiden. So lebten Urvaçî und der König glücklich mit einander, indem eins nur an des andern Auge hing.

Einstmals führte Indra mit den Dämonen Krieg und Purûravas eilte auf seinen Ruf gen Himmel, um ihm Hilfe zu leisten. Der Asurafürst Mâyâdhara wurde erschlagen, und Indra gab ein Fest, an welchem die Himmelsmädchen teilnahmen. (20) Da tanzte Rambhâ, während ihr Lehrer Tumburu dabeistand. Purûravas sah zu, wie sie das Calita[1] tanzte und lachte darüber. Da rief ihm Rambhâ unwillig zu: »Ich verstehe diesen himmlischen Tanz, was verstehst du Sterblicher denn davon?« Aber Purûravas gab ihr zur Ant-

[1] Brockhaus' Erklärung wird gegen Böhtlingk in Schutz genommen durch Mâlav. (ed. Bombay 1869) 2, 14. 19, 9, wo ebenfalls eine Calita-Pantomime erwähnt wird.

wort: »Seit ich mit Urvaçî zusammenlebe, lerne ich allerlei kennen, wovon selbst euer Lehrer Tumburu keine Ahnung hat.« Darob wurde Tumburu erbost und sprach über ihn einen Fluch: »Trennung von Urvaçî soll dir beschieden sein, bis du Kṛšṇa (Višṇu) wieder versöhnen wirst!« Kaum hatte Purûravas diesen Fluch vernommen, so eilte er zur Urvaçî und erzählte ihr sein Missgeschick, das ihn wie ein Blitz aus heiterm Himmel betroffen. (25) Plötzlich brachen, dem König unsichtbar, die Gandharven ein, packten die Urvaçî und entführten sie in eine unbekannte Gegend. Da wurde Purûravas klar, dass das die schlimme Folge des Fluches sei, und er that Busse in der Einsiedelei an der Badarikâ, um Višṇu zu versöhnen. Urvaçî aber lebte bei den Gandharven nur dem Schmerz der Trennung; ganz geistesabwesend glich sie mehr einer Toten oder Schlafenden oder einem Gemälde. Ein Wunder war es, dass sie, an die Hoffnung sich klammernd, dass der Fluch ein Ende nehmen würde, ihre Seele nicht aushauchte, wenn sie des Nachts vor Sehnsucht wie das Weibchen des Cakravâka[1] sich abhärmte. Purûravas aber söhnte durch Busse den Unerschütterlichen (Višṇu) aus, und durch dessen Vermittlung gaben die Gandharven ihm die Urvaçî frei. So bekam er durch das Ende des Fluches seine Urvaçî wieder, und mit ihr vereint schwelgte der König, obwohl auf Erden lebend, in himmlischen Freuden.

## VIII. Mahâbhârata 1, 75, 18 f.

Darauf wurde von der Ilâ der weise Purûravas geboren; sie war seine Mutter und sein Vater[2] zugleich, so wird überliefert. Purûravas, der die 13 Inseln des Oceans beherrschte,[3] der hochberühmte, wurde, obwohl ein Sterblicher, von allen Unsterblichen zum Tochtermann erkoren. Er kam aus Grössenwahn in Streit mit den Brahmanen und nahm ihnen, mochten sie noch so wehklagen, ihre Schätze ab. Sanatkumâra[4] kam zu ihm aus der Brahmawelt und machte ihm darüber Vorstellung, aber jener hörte nicht darauf. Darauf wurde er von den erzürnten Gross-Ṛšis verflucht und kam alsobald ums Leben, der Habgierige, der infolge von Grössen-

[1] ein Vogel.
[2] vgl. oben p. 249.
[3] *aṅ* wie sonst *bhuj*.
[4] eine Art Mentor.

wahnsinn den Kopf verloren hatte. Denn dieser Fürst hatte im Bund mit Urvaçî die in der Gandharvenwelt befindlichen Feuer herabgeholt und zum Zweck des Opfers vorschriftsmässig auf die drei Plätze verteilt. Sechs Söhne wurden dem Ilâsohn von der Urvaçî geboren, Âyus, Dhîmant, Amâvasu, Dṛḍhâyu, Vanâyu und Çatâyu.

---

Unter diesen Versionen gehören I, IV und V eng zusammen. I verhält sich, was das eigentliche Märchen betrifft, zu IV und V wie die Skizze zu dem Gemälde. Gleichwohl möchte ich nicht bestimmt behaupten, dass das Çat. Br. die Quelle der späteren Versionen sei. Alle könnten aus einer noch älteren Urquelle, das Çat. Br. direkt, die Itihâsa's und Purâṇa's vielleicht indirekt, geschöpft haben. Der Stil dieses und ähnlicher Itihâsa's in den Brâhmaṇa's ist ein anderer, antikerer, als der des gewöhnlichen Brâhmaṇa. Manche unter ihnen gleichen Oasen in den litterarischen Wüsteneien und sind in dieser Fassung wohl schwerlich von Anfang an dazu bestimmt gewesen, irgend einem neuen »trick« des Opfers zur Folie zu dienen, sondern einmal um ihrer selbst willen, aus Lust zu fabulieren, erzählt worden. Auch der rituelle Schlussakt ist in diesem Fall schwerlich eigene Zuthat des Brâhmaṇaverfassers, sondern ein altes Motiv der Sage. Höchstens kann man die Weitschweifigkeit der Darstellung von § 14 an auf seine Rechnung setzen. Die Verbindung des Purûravas und der Urvaçî mit den beiden Reibhölzern war eine alte und gangbare, wie die bekannten Sprüche VS. 5, 2. TS. 1, 3, 7, 1. 6, 3, 5, 3. Âp. Çr. 7, 12, 13 zeigen. Wo anders aber konnte der ursprüngliche Platz dieser Märchen gewesen sein, als in »dem fünften Veda«, dem Itihâsapurâṇam, »dem Buch der Märchen und Mythen«, von dem Çat. Br. öfters spricht, und das wohl das Kostbarste war, was die alte Hindulitteratur verloren hat? So würde sich in dem speziellen Fall am einfachsten erklären, warum das Märchen von Purûravas und Urvaçî gerade in dem späteren Itihâsa und Purâṇa und Âkhyâyikâ wiederkehrt.

Das Kâṭhakam giebt nur einen dürren Excerpt der Erzählung ohne nähere Motivierung. In Mait. S. 1, 6, 12 (106, 1), wo die Liebesgeschichte kurz berührt wird, haben Purûravas und sein Sohn Âyu zum Teil die Rollen getauscht. Die Stelle ist darum oben übergangen worden.

Interessant ist die Erzählung bei Shaḍguruçišya, weil sie die Vorgeschichte des kleinen Romans berichtet, welche die Handlungsweise der Urvaçî in einem günstigeren Lichte erscheinen lässt. Mitra und Varuṇa hatten die *dîkšâ* (Weihe zu einer heiligen Handlung) empfangen und sind folglich zum *brahmacarya* verpflichtet. Da erscheint zur Unzeit Urvaçî, und den beiden Göttern passiert etwas menschliches. Darob erbost, verfluchen sie die Apsaras. Sie wird auf die Erde verbannt, um dort ihre Schuld zu büssen. Die Liebe zu Purûravas kann die Hoffnung auf Erlösung von dem Fluche nicht ganz verdrängen. Mit der Erlösung schlägt aber auch die Stunde der Trennung von Purûravas. Darin liegt ein weiteres tragisches Motiv in dem schönen Märchen.

Obwohl das Çat. Br. diesen Zug gar nicht erwähnt, Viš. Pur. (4, 6, 19) und Har. (1375) denselben nur ganz kurz berühren, so ist er doch alt. Er findet sich schon im Ṛgveda, wenn auch in etwas anderem Zusammenhang. An jenen Vorgang knüpft sich die Sage von der metaphysischen Zeugung der beiden Ṛši Vasišṭha und Agastya. ṚV. 7, 33, 11 *utâsi maitrâvaruṇó Vasišṭhorváçyâ brahman manasó 'dhi jâtáḥ | drapsáṃ skannáṃ bráhmaṇâ daivyena víçve devâḥ púškare tvâdadanta* || »Und du bist, o Vasišṭha, ein Sohn der Mitra-Varuṇa, o Brahman, aus ihrem Verlangen nach der Urvaçî[1] entsprossen. Dich, den vergossenen Tropfen, fingen durch magische Besprechung[2] alle Götter in einer Lotusblume auf.« ib. 13 *satré ha jâtâv išitâ námobhiḥ kumbhé rétaḥ sišicatuḥ samânám | táto ha mâna údiyâya mádhyât táto jâtám ṛšim âhur Vásišṭham* || »Bei einem langen Opfer neugeboren, durch Gebete erregt, liessen beide gemeinsamen Samen in einen Krug; daraus entspross Mâna (= Agastya[3]); daraus, sagen sie, sei der Ṛši Vasišṭha geboren.« Sâyaṇa's Erklärung von *jâtau* = *dîkšitau* ist vortrefflich; vgl. Shaḍg. 1 und die bekannten Stellen über die *dîkšâ*, wie Ait. Br.

[1] *Urvaçî* ist überhaupt nie etwas anderes als Eigenname einer Apsaras. Das Etymologisieren ist auch hier von Übel. In 4, 2, 18 steht der plur. *Urvaçîḥ* collektivisch für *Apsarasaḥ* wie z. B. *Rudrâḥ* für *Marutaḥ*: *mártânâṃ cid Urváçîr akṛpran* »selbst mit den Sterblichen hatten die Urvaçîs Mitleid«. Ebensowenig ist Purûravas je etwas anderes als der sagenhafte König. ṚV. 1, 31, 4 wird Purûravas neben seinem Ahnherrn Manu genannt.

[2] *bráhmaṇâ daivyena* z. B. auch TS. 1, 6, 2, 1, Schol.: *devayogyena mantreṇa brâhmaṇa* ist in der alten Sprache wesentlich dasselbe wie *mántra*.

[3] vgl. Pischel oben p. 173.

7, 22, 4 *yajñâd u ha vâ eša punar jâyate yo dîkšate.* Die Construction in v. 11 hat schon Ludwig richtig getroffen. *Urvaçyâḥ* ist Genit. obj., von *manasaḥ* abhängig. Vasišṭha und Agastya sind nicht die einzigen, welchen die Legende eine solche seltsame Geburt zuschreibt. Auch Droṇa ist ein *ayonija* (MBh. 1, 67, 69), die Frucht der Verführung Bharadvâjas durch die Apsaras Ghṛtâcî in MBh. 1, 130, 34 f. Diese Erzählung ist der obigen ganz ähnlich. Bharadvâja ist im Begriff eine heilige Waschung *(abhišeka)* vorzunehmen, also gleichfalls zur Enthaltsamkeit verpflichtet, da sieht er plötzlich die Ghṛtâcî in Evakostüm und *vyapakṛšṭâmbarâṃ dṛšṭvâ tâm ṛšiç cakame tataḥ | tatra saṃsaktamanaso Bharadvâjasya dhîmataḥ | tato 'sya retaç caskanda tad ṛšir droṇa âdadhe | tataḥ samabhavad Droṇaḥ kalaçe tasya dhîmataḥ | cakame* und *saṃsaktamanas* entsprechen dem *manaso* in ṚV. 7, 33, 11. *cakame* heisst: »er ward in Liebe entbrannt zu«, nicht: il a fait l'amour. Das folgt aus MBh. 1, 63, 71 *dṛšṭvaiva sa ca tâṃ dhîmâṃç cakame câruhâsinîm | — saṅgamaṃ mama kalyâṇi kurušvety abhyabhâšata.*

Der zweite Teil des Märchens liegt in zwei verschiedenen Versionen vor mit einem mehr tragischen und einem versöhnenderen Ausgang. Die erstere wird repräsentiert durch die Bṛhaddevatâ, wohl auch durch den Itihâsa bei Shaḍguruç. und durch den Ṛgveda selbst. Auf Erden wenigstens weist Urvaçî jede Wiedervereinigung ab und vertröstet den Purûravas auf ein künftiges Zusammenleben im Himmel. Was aus Purûravas weiter geworden, verschweigen diese Quellen. Dass er vor Liebesgram gestorben sei, deutet ein Vers in dem Anaṅgaraṅga des Kalyâṇamalla, fol. 35 b (MS. Bhandarkar, Report, 1882—83 Nr. 204), auf welchen mich Pischel freundlichst aufmerksam gemacht hat, an. Derselbe lautet:

*Urvaçîsuratacintayâ yayau saṅkšayaṃ kila Purûravâ nṛpaḥ |*
*rakšaṇâya nijajîvitasya tat sambhajet paravadhûṃ na kâmataḥ ||*

Sein tragisches Ende ist darnach sprichwörtlich geworden. Nach der anderen Fassung, die in erster Linie durch Çat. Br. vertreten ist, gelingt ihm eine teilweise oder vollständige Aussöhnung und Wiedervereinigung schon auf Erden. Allen hierher gehörigen Erzählungen liegt der leitende Gedanke zu Grunde, dass Purûravas dieselbe durch frommes Werk sich verdienen muss. In dem jüngsten Ausläufer des Romans, im Kathâsaritsâgara, ist dieses

fromme Werk einfach die Askese, in der Itihâsa-Purâṇa-Gruppe eine spezielle fromme That, die Einführung des oder der drei heiligen Opferfeuer durch Reproduktion des himmlischen Feuers aus den beiden Reibhölzern. Einen Compromiss zwischen beiden Versionen versucht der kurze Bericht im MBh. (Nr. VIII), wobei allerdings von der alten Sage wenig mehr übrig geblieben ist. Darnach hat Purûravas zuvor im Bund mit der Urvaçî das Feuer von den Gandharven geholt und ist erst nach dieser und anderen Thaten, die ihm als ὕβρεις angerechnet wurden, verflucht worden und dem Untergang verfallen.

Während die Erzählung der Bṛhaddevatâ im zweiten Teil der älteren Version folgt, trägt sie im ersten ein durchaus junges Gepräge. Die Rolle der Gandharven hat dort Indra übernommen; das spätere Verhältnis Indras zu den Apsarasen (s. oben p. 256), sowie zu dem *vajra*, welcher nach wie vor mit im Spiel ist, erklärt diese Verschiebung. Im Kathâs. fehlt der Pakt gänzlich, aber die Gandharven sind auch dort die Unheilstifter und der verhängnisvolle Blitz wirkt noch in dem Bilde in v. 24 nach. Auch ist dort der Fluch, mit welchem ihr Leid beginnt, in die Mitte der Erzählung gerückt worden.

Überhaupt wird der aufmerksame Leser der gegebenen Versionen noch eine Anzahl grösserer oder kleinerer Abweichungen finden, welche für die Umbildung eines alten Sagenstoffes im allgemeinen lehrreich sind.

Das berühmte Drama des Kâlidâsa habe ich absichtlich beiseite gelassen. Hier war die freieste Gestaltung der »alten Geschichte« schon durch dichterische Rücksichten geboten. Gleichwohl wird sich zeigen, dass der Erklärer von RV. 10, 95 selbst diese Dichtung nicht unberücksichtigt lassen darf. Zu erwähnen wäre noch, dass nach Wilson (Theatre of the Hindus[2] 1, 190) die Relation des Matsya-Purâṇa der Darstellung in Kâlidâsas Drama am nächsten kommt.

### 2. Ṛgveda 10, 95.

Eine Reihe von übereinstimmenden Wendungen, gleichen oder gleich bedeutenden Ausdrücken in den späteren Erzählungen erinnern an das Lied 10, 95. Wenn dieselben auch nicht immer in ganz gleichem Sinn oder an derselben Stelle wieder auftauchen,

so sind es doch gewissermassen Schlagworte, welche zum Inventar des Märchenstoffes gehörten. Solche sind *avîra* v. 3 — *avîra* Çat. Br. 3 — *anâtha* V. P. 30; *vi davityutat* v. 3 — *vidyutam* Ç. Br. 4; *urâ* v. 3 — *uraṇa* Ç. Br. 2 — *uraṇaka* V. P. 30; *mâyum-dhunayaḥ* v. 3 — *dhvani* Shaḍg. 11 — *çabda* V. P. 30; *triḥ sma mâhnaḥ çnathayo vaitasena* v. 5 — *triḥ sma mâhno vaitasena daṇḍena hatât* Ç. Br. 1; *avyatî* v. 5 — *akâmâm* Ç. Br. 1. Har. 1376; *atrasan* v. 8 — *samâvignâḥ* Har. 1397; *mânušaḥ* v. 8 — *manušyaḥ* Ç. Br. 5; *mânušam* Har. 1374; *âtayo na* v. 9 — *âtayo bhûtvâ* Ç. Br. 4; *krîḷayaḥ* v. 9 — *krîḍantîm* Har. 1395; *âdhye* v. 13 — *âdhyâ* Ç. Br. 4; *hinavâ* v. 13 — *upaprajighyuḥ* Ç. Br. 11; *virûpâ* v. 16 — *kâmarûpiṇî* Har. 1391; *çaradaç catasraḥ* v. 16 — *caturabde* Shaḍg. 10; *martyešv avasam* v. 16 — *mânuše loke mayâ vastavyam* V. P. 19; *ghṛtasya stokam* v. 16 — *ghṛtamâtrâ* Har. 1377, *ghṛtamâtram* V. P. 28.

Und dennoch soll, wenn wir die Vedainterpreten hören, eine weite Kluft dieses von jenen trennen. Während Roth (zu Nirukta 11, 36) nur die Keime der späteren Sagenzüge im ṚV. erkennt, hält es Ludwig (5, 516) kaum für möglich, die beiden Darstellungen in Übereinstimmung zu bringen, und Grassmann findet, dass die später an dies Lied geknüpfte Fabel nicht zur Aufhellung dieses Dunkels verwendet werden kann. Diese letzte Idee hat Oldenberg (ZDMG. 39, 75) auf die Spitze getrieben. Oldenberg zieht zur Erklärung des ṚV. die Erzählung im Çat. Br. nicht heran, denn, obwohl beide in den Grundzügen übereinstimmen, »so sind doch allem Anschein nach eine Reihe von Motiven, die wir im Brâhmaṇa antreffen, aus falsch verstandenen Stellen jenes Gedichts herausgesponnen«. Aber diese Motive, welche Oldenberg auf diese Weise streicht, sind nicht etwa beiläufige Arabesken, sondern gerade die Grundzüge der späteren Erzählung. Durch ein litterarisches Missverständnis entsteht ein so einheitliches, abgerundetes Märchen wie das von Purûravas und Urvaçî gewiss nicht. Warum soll der Verfasser des Çat. Br. den Ausdruck *vaitasena* missverstanden haben, während noch Sâyaṇa wohl gewusst hat, was damit gemeint sei? Zu *vaitasena* ist auch in ṚV. 10, 95, 5 ein Subst., wahrscheinlich mit Sây. *daṇḍena* zu ergänzen. Warum sollen wir also gerade im Brâhm. wörtlich übersetzen? Die Erzählung spricht auch sonst von etwas delikaten Dingen nicht in allgemeinen Umschreibungen, sondern in einer dem Leben abgelauschten, ungenierten Derbheit.

Hier war das genus dicendi, welches der Engländer Slang nennt, am Platz. Dazu ist der »Rohrstock« zu rechnen.

So lang das Lied »dunkel« ist, kann auch sein Verhältnis zu dem späteren Märchen nicht präzisiert werden. Das Dunkel lichtet sich aber, sobald wir jene vorgefassten Meinungen über Bord werfen und die späteren Erzählungen in vollem Umfang zur Grundlage der Erklärung machen; sobald wir in dem Lied das suchen, was es nach dem Çat. Br., der ältesten uns erhaltenen Niederschrift des Märchens, sein will, ein integrierender Bestandteil der alten Erzählung, nicht eine blosse Einlage in derselben. Daraus ergiebt sich mit Notwendigkeit, dass nicht durch einen angenommenen Wechsel der Scenerie der Dialog zerrissen werden darf, wie Oldenberg (39, 73) will, sondern die Einheit der Situation[1] durchaus festzuhalten ist. Der Dialog bezeichnet den Höhepunkt des kleinen Romans, die leidenschaftliche Auseinandersetzung der beiden Hauptfiguren, des Purûravas und der Urvaçî, am See. Dem Hörer sollte nicht nochmals die Geschichte beider erzählt werden, vielmehr setzt der Dialog in seinen Reminiscenzen, Anspielungen und Beziehungen dieselbe in allen Details als bekannt voraus. Die Erzählung selbst ist der Ariadnefaden für die Exegese des »dunklen« Liedes. Dass Einzelheiten nach wie vor unsicher oder dunkel bleiben, ist fast überflüssig noch besonders zu bemerken.

## Übersetzung und Erklärung von RV. 10, 95.

1. Bei Gott, mein Weib! lass uns vernünftig — so bleib doch stehen, du wilde! — mit einander reden, denn unausgesprochen haben diese unsere Worte auch in früherer Zeit uns kein Vergnügen gewährt.

Uktam des Purûravas. — Die Situation ist durch v. 6 und 8 und die späteren Erzählungen, insbesondere durch das in Har. 1397 dem Citat unmittelbar vorausgehende Hemistichion *(samâvignâs tu tâḥ sarvâḥ punar eva narâdhipa)* genügend angedeutet. Purûravas erscheint mit dem Gebaren eines Wahnsinnigen am See und erkennt seine Geliebte. In demselben Augenblick ergreifen die Apsaras die Flucht vor ihm, wohl weniger aus wirklicher Furcht, als weil sie nach Hetärenart mit dem Unglücklichen ihr grausames

[1] wie dies bei einer Reihe von grösseren *saṃvâdâs* im RV. der Fall ist.

Spiel treiben. *tíṣṭha ghore* sind, wie der Accent des Verbs zeigt, Satzparenthese und *mánasâ* ist unmittelbar mit b *vácâṃsi miçrã kṛṇavâvahai* zu verbinden; vgl. 10, 71, 2 *mánasâ vãcam ákrata*. Eine andere, aber sprachlich kaum mögliche Erklärung giebt Ludwig ZDMG. 40, 715. — *mantra* bedeutet hier im eigentlichsten Sinne das Wort, sofern es gedacht,[1] nicht notwendig schon ausgesprochen ist. Daher *an-udita* »ungesprochen«, »verschwiegen«, »verkniffen«; vgl. AV. 5, 1, 2 *yó vãcam ánuditâm ciké́ta* »welcher auch das unausgesprochene Wort versteht«. Sây.: *avyâhriyamâṇâḥ. eté* wie *etã* in v. 2 und 15. c—d werden durch *cana* zu einem Satz zusammengehalten, denn *na-cana* haben im ṚV. stets ein gemeinsames Prädikat; vgl. 1, 24, 6 *nahí te kšatráṃ ná sáho ná manyúṃ váyaç canãmī patáyanta âpúḥ;* 1, 100, 15 *ná yásya devã devátâ ná mártâ ãpaç caná çávaso ántam âpúḥ.* — *para* von der Zeit bedeutet im ṚV. nur »früher«, 6, 21, 6 Gegensatz zu *avara*, im späteren Skr. dagegen »später«, Gegensatz zu *pûrva* z. B. Man. 3, 37. In der vedischen Prosa wechselt die Bedeutung zwischen »später« und »früher«; letzteres z. B. Âçv. Gs. 1, 6, 1 f.; Pâr. Gs. 1, 5, 10 (Gegensatz zu *avara*). Sonach ist *paratare ahan* an unserer Stelle durch »an einem früheren Tag«, *ahani pare* Kathâs. 42, 1 aber »an einem späteren Tag« zu übersetzen. Der Sinn von c—d ist also: auch früher hat es uns allein Vergnügen gemacht, wenn wir das, was wir auf dem Herzen hatten, auch gegenseitig aussprachen.

2. Was thu ich denn mit solchem Gerede von dir? Ich bin davongegangen wie die erste der Morgenröten. Purûravas, kehre wieder nach Hause! Ich bin so schwer zu fangen wie der Wind.

Pratyuktam der Urvaçî. a) Zur Construction von *kṛ* mit Interrogativ und Instr. vgl. Delbrück, A.S. 135. b) *prâkramišam* so plötzlich und für immer, nämlich damals als sie ihn verliess. Sâyaṇa zu Çat. Br.: *Ušâḥ, yathâ prakrâmati na punar âvartate. Ušásâm,* nämlich *îyušîṇâm.* Im Gegensatz dazu heisst die allerjüngste, neueste Ušas 1, 124, 2: *îyúšîṇâm upamã çáçvatînâṃ âyatînãṃ prathamã.* Übrigens schwanken hinsichtlich der Ušas die Vorstellungen im Veda. Bald kehrt jeden Morgen die alte Ušas

[1] vgl. z. B. 1, 67, 2 *hṛdã yát taṣṭã́n mántrâñ áṣaṃsan.*

wieder, sich verjüngend *(punarbhû)*, cfr. 1, 92, 10. 123, 12. 124, 4; bald bringt jeder Tag eine neue Ušas, cfr. 1, 113, 8. 10. Aus der letzteren Vorstellung ist das Bild zu verstehen. Etwas anders erklärt Sây. *agriyâ* zu Çat. Br. c) *astaṃ pareki* cfr. v. 13 und *vraja* bei Shaḍgur. 15.

3. Wie der Pfeilschuss des Köchers nach dem ersten Preis, wie ein Rinder, Hunderte, gewinnendes Rennen! — In feiger Absicht leuchtete es wie ein Blitz auf und schlugen die Spielleute ein Geblöke wie ein Lamm an.

Uktam des Pur. a—b sind ein Satz für sich. Purûravas bestätigt die Worte der Urvaçî, dass sie schwer zu fangen sei wie der Wind, durch zwei weitere Gleichnisse, a) wie ein Pfeil beim Wettschiessen, b) wie ein Ross beim Wettrennen. Der Satz scheint ursprünglich nicht elliptisch gewesen zu sein; das Fehlen zweier Silben in b deutet darauf hin, dass ein Verbum ausgefallen ist. Dieses erraten zu wollen ist eitles Bemühen. Ludwig vermutet *asakta*. Zu a vgl. Pischel p. 17. *išuḥ — asanã* sind ἓν διὰ δυοῖν (sich Index) = »Pfeilschuss«, ebenso 1, 148, 4 *ástur ná çáryâm asanãm*. *çrî* ist eigentlich s. v. a. Vorrang; aus dieser Bedeutung leiten sich alle übrigen ab. Hier speziell die Meisterschaft im Schiessen, der beste Schuss und erste Preis. Sâyaṇa's Erklärung ist schon a. a. O. von Pischel zu Ehren gebracht worden. *çriyé* in a und *gošãḥ, çatasãḥ* in b stehen parallel. *ráṃhi* »das Rennen« metonymisch für »Rennpferd«. *raṃhi* »das Rennen« und *çaryâ* (dies in übertragener Bedeutung) finden sich auch 10, 178, 3 neben einander: *sahasrasãḥ çatasã asya ráṃhir ná smâ varante yuvatiṃ ná çáryâm*; zur Stelle vgl. Pischel p. 106. Vgl. auch noch *sahasrasãḥ çatasã vâjy árvâ* 4, 38, 10.

Während in a—b Purûravas die Wahrheit von Urvaçî's letzten Worten im Hinblick auf ihre jähe Flucht aus seinem Hause bestätigt, greift er in c—d auf die der Flucht unmittelbar vorausgehenden Ereignisse zurück, bei welchen List und Betrug mit im Spiel gewesen seien. Die bisherigen Ausleger, mit Einschluss Bergaignes (2, 93), welche die Urvaçî blitzen, resp. blitzartig aufleuchten lassen, tappen dabei gänzlich im Dunkel herum. Grassmann ist ganz unklar. *vi davidyutat* ist der Blitz, welcher nach dem Märchen im kritischen Moment plötzlich fällt, *màyu* das Gewimmer der ängstlichen Lämmer ebendaselbst, *dhunayaḥ* aber die

Gandharven, die Rädelsführer des fein angelegten Complottes. c—d enthalten also den Kernpunkt des Märchens (vgl. oben p. 243). Nur in einem kleinen, aber feinsinnigen Zug unterscheidet sich des Purûravas Schilderung von dem Itihâsa des Çat. Br. Nicht ein richtiger Blitz, noch ein wirklicher Raub des Lämmchens fand statt, sondern alles war nur Blendwerk und Täuschung der Gandharven. Der Blitz kommt den Gandharven überhaupt eigentlich nicht zu, aber sie sind Meister des Betrugs, daher der Gandharva in 9, 83, 4 *nidhâpati* genannt wird (vgl. auch *gandharvanagara, gandharvapura* = Fata Morgana, oben p. 81). Die Gandharven rufen eine blitzähnliche *(na!)* Helle hervor und ahmen zum Zweck der Täuschung das Gewimmer eines Lämmchens nach, als sei demselben ein Unglück zugestossen. Ohne Zweifel ist dies die älteste Fassung des Märchens gewesen. c—d sind ὕστερον πρότερον (vgl. oben p. 190).

Der Locat. *kratau* findet sich nur noch in AV. 1, 34, 2. 3, 25, 5. 6, 9, 2 und in der Form *khratâ* in Yasna 48, 4 (zur Stelle sieh Verf. in KZ. 30, 525). Überall bedeutet es: »in der Willenssphäre«, »nach dem Willen jemandes«. Für die Grundbedeutung von *kratu* bleibt die feine Definition in Çat. Br. 4, 1, 4, 1 *sa yad eva manasâ kâmayata idaṃ me syâd idaṃ kurvîyeti sa eva kratur atha yad asmai tat samṛdhyate sa dakšaḥ* zu beachten. *kratu* ist also das Wollen, die Absicht, *dakša* das Können. *avire kratau* »in einer Absicht, die keinem Mann (= Ehrenmann, Helden) zukommt«, »in feiger Absicht«, »hinterlistig«, »heimtückisch«. Sonst bedeutet *avîra* »keine männlichen Kinder« oder »keinen Mann habend«. Die Worte enthalten zugleich des Pur. Replik auf den Vorwurf der Urv. im Itihâsa, dass es hier zu Land keine Männer zu geben scheine.[1] Man muss bedenken, dass nach jenen Worten Pur. die Urv. bis zu dem Augenblick des *saṃvâda* nicht mehr gesehen resp. gesprochen hat. Er meint also: »Nicht ich bin der Feigling, den du mir damals an den Kopf geworfen, sondern jene Anstifter haben feige gehandelt.«

*urâ,* nicht *urâḥ,* zeugt von dem feinen Verständnis des Padapâṭha. Nach dem Itihâsa wird zunächst ein Lämmchen geraubt. *mâyúṃ citayanta:* Auch bei *cit* findet wie bei *citra* (cfr. *vâcaṃ citrâm* 5, 63, 6), *dyumant* (cfr. Pischel, ZDMG. 35, 719) und um-

[1] *avîrâ iva bata me 'janâ iva.* Auf die Accentdifferenz darf kein grosses Gewicht gelegt werden, da es sich um das Çat. Br. handelt (vgl. Knauer bei Kuhn 27, 9).

gekehrt bei deutschem »hell« eine Begriffsübertragung vom Gesicht auf das Gehör, vom Licht auf den Schall statt. So konnte *citayanta* mit *mâyum* verbunden werden: »sie liessen laut werden, sie schlugen an«. Auch sonst entspricht *citayati* unserem anschlagen, entweder = »hoch anschlagen«, »preisen«, »anpreisen« oder = »taxieren«.[1] 1, 180, 8 *yuvâm (Açvinau) — Agástyaḥ — citayat sahásraiḥ. citayat* steht dem *vipanyâmahe* der vorhergehenden Strophe durchaus parallel. *vi-pan* aber hat dieselbe Bedeutung, wie sie Pischel p. 199 für *pan* nachgewiesen hat. Zu *sahasraiḥ* könnte man mit Pischel p. 59 *stotraiḥ* ergänzen. Dann wäre *citay-* einfach »preisen«. Aber mit ebensovielem Recht könnte man *sahasraiḥ* in 4, 38, 9 *párâ Dadhikrâ asarat sahásraiḥ* »Dadh. lief um Tausende (am Ziel) an« heranziehen. (In demselben Vers kommt ebenfalls *panayanti* vor!) Hier ist unter *sahasrâṇi* eine bestimmte Geld- oder Wertsumme[2] zu verstehen; desgleichen in *daçabhiḥ sahasraiḥ* der dânastutis 5, 27, 1 (mit *d° sahásraiḥ — ciketa* ist *citayat sahásraiḥ* 1, 180, 8 zu vergleichen), 8, 1, 13 und *sahasreṇa* 8, 65, 12 (*çrávo devéšv akrata* 8, 65, 12 entspricht genau dem *ciketa* in 5, 27, 1); dann wäre 1, 180, 8 zu übersetzen: »Agastya taxiert euch, schlägt euch an auf Tausende (an Wert)«. Ebenso in *mahó*[3] *râyé citáyantaḥ* 6, 1, 2. 5, 15, 5 »zu hohem Preis (*rai = dhana* cfr. p. 129) anschlagend«, d. h. sehr wertvoll schätzend (in 6, 1, 2 die Menschen den Agni, in 5, 15, 5 Agni den Atri). Zu der für 10, 95, 3 angenommenen Bedeutung von *cit* caus. ist auch noch 9, 97, 13 zu vergleichen: *pracetáyann aršati vâcam ímâm* (cfr. oben *vâcaṃ citrâm*).

*dhuni* ist Epitheton des Indra (1, 174, 9. 5, 34, 5. 8. 6, 20, 12), der Maruts (1, 64, 5. 87, 3. 5, 60, 7. 8, 20, 14), Vâta und seiner Rosse

[1] wie »preisen« im Judendeutsch. Das deutsche Preis in seiner dreifachen Bedeutung = 1. Lob, 2. Wert, 3. Auszeichnung (erster Preis beim Wettrennen etc.) deckt sich genau mit Skr. *çravas*. Damit kommt 2. *çravas* im PW. und Ableitungen ganz in Wegfall.

[2] Dass darunter notwendig Kühe zu verstehen seien, glaube ich nicht. In *niška* und vielleicht auch *rukma* besass schon das alte Indien die ersten Anfänge einer Geldmünze.

[3] *mahâḥ*. Neben dem Subst. *máhas* giebt es ein Adj. *mahás* (wie *yaçás* neben *yáças*), das aber stets die Endung abwirft, also wie *vacas = vacasâ* zu beurteilen ist. *mahó râyé* 6, 1, 2 u. ö. steht also für *mahásе râyé, mahó vâjinau* 8, 25, 24 für *mahásâ v°*. Das von Roth aufgestellte Adv. *mahás* wird damit hinfällig und ist teils so, teils als Casus von *mah* und *mahá* zu erklären.

(1,79,1. 10,22,4), Marut und Vâta (10,78,3), der Wasser (2,15,5. 30,2), von *giraḥ* (7,5,5), Soma (10,89,5) und, wie ich vermute, in unserem Liede von den Gandharven. Neben dem Adj. *dhuni* findet sich noch ein gleichlautendes Substantiv in *dhunimant* (von den Wassern). Nach Späteren ist es synonym mit *nadî*. Jedenfalls hat sich das kürzere PW., indem es mit Sây. Anschluss an *dhû, dhûnoti* versucht (»sich schüttelnd«, »stürmisch bewegt« etc.), mehr von der Wahrheit entfernt, als das grössere (»rauschend«, »brausend«, »tosend«). Aber auch diese Bedeutung erscheint viel zu allgemein, namentlich im Hinblick auf 6,66,10 *(Marúto) arcátrayo dhúnayo ná vîrâḥ*. Der Vergleich verlangt notwendig eine speziellere Bedeutung, die sich freilich aus den anderen Stellen und infolge unserer mangelhaften Kenntnis vedischer Realien nicht mehr mit Sicherheit aufstellen lässt. *dhuni* muss so etwas wie »Musik machend«, sei es »singend« oder »spielend« bedeuten, also etwa Spielmann. In 7,56,8 heisst Indra (vgl. oben) der *dhuni* der Marutschar, etwa ihr tubicen, der Vorbläser oder Kapellmeister:[1] *dhúnir múnir iva çárdhasya dhṛšṇóḥ* »der Spielmann des wilden Heers ist wie ein Muni«.[2] Wenngleich Musik und Gesang der Gandharven im Veda, wenigstens soweit unsere Kenntnis bis jetzt reicht, sonst nicht hervorgehoben werden, so sind sie im Epos gerade die charakteristischen Attribute derselben. Aber wie vieles, das angeblich modern ist, hören wir nicht schon im Veda, wenn auch nur leise, anklingen? Ich glaube demnach *dhunayaḥ* als »die Spielleute« = Gandharven fassen zu dürfen. In 10,177,2 scheinen sie mit dem Donner in Verbindung gebracht zu sein. Über ihre Verbindung mit dem Wind, welcher seinerseits wieder mit der Musik zusammenhängt, vgl. oben Pischel p. 81.

4. Dem Schwäher gute Lust bereitend ging sie, so oft der Liebhaber nach ihr verlangt, von dem Nachbarhause in sein Heim, in dem sie ihr Vergnügen hatte, Tag und Nacht von ihm zerplagt.

Itihâsavers. Die ἅπ. λεγ. machen die Erklärung unsicher.

a) Das Verhältnis zwischen Schwäher und Schnur wird in Indien stets als ein schönes geschildert. Nach der sinnigen Er-

[1] vgl. z. B. 2,11,8 *índrešitâṃ dhamánim paprathan ni* »das von Indra ausgestossene Blasen (Musik) haben sie nach unten verbreitet«.

[2] Aber was ist eigentlich *muni* im Veda?

zählung MBh. 1, 97, 1 f. haben Kinder und Schwiegertöchter gleichmässig Anspruch auf die rechte Seite des Mannes, während der Frau der Platz zur Linken gebührt. Der Neuvermählten wird in AV. 14, 2, 26 zugerufen: *suçévâ pátye çváçurâya çambhúḥ* und v. 27 *syonâ bhava çváçurebhyaḥ* »sei den Schwiegereltern angenehm«. Obwohl es einerseits heisst, dass die Schnur auch beim Schwäher das Regiment führen soll (RV. 10, 85, 46), so soll doch andererseits die Schwiegertochter dem Schwiegervater gehorsam sein TBr. 2, 4, 6, 12. Dieser Gehorsam steigert sich bisweilen bis zur Scheu (Ait. Br. 3, 22, 7). Die dem Schwäher aus dem Weg gehende Schwiegertochter dient in AV. 8, 6, 24 geradezu als Bild: *yé sûryât parisárpanti snuṣéva çváçurâd ádhi.* — Der Sinn des obigen Verses ist, dass Urvaçî, soweit es ihre Zeit erlaubte, resp. ihr Mann nicht nach ihr verlangte, sich der Unterhaltung des Schwiegervaters widmete.[1] Dieser wird im Nachbarhause *(antigṛha)* wohnend gedacht. *astam* ist das Haus des P. Dass sie darnach nicht bei P. gewohnt habe (Ludwig 5, 517), folgt mit nichten aus dieser Strophe, stände auch mit dem Prosa-Itihâsa nicht in Einklang.

b) *úšo.* Das PW. hat trotz der unmöglichen Ableitung von *vaç*, welche die »linguistische Revision« Grassmanns passieren liess, den Sinn ziemlich richtig getroffen. Schwerlich ist mit Sây. an die Ušas zu denken. Bergaigne (2, 95 Anm.) fasst *úšo* als Acc. pl. von *uš* = *ušas.* Es ist nicht so ganz einfach, das Wort sicher zu bestimmen. Jedenfalls ist *úšo* Subjekt zu *vašṭi* und bezieht sich auf Purûravas. Ludwigs Übersetzung hilft uns nicht. Der Medinîkoça sub *ša* kennt ein Wort *uša* = *kâmin* »Liebhaber«. Das passt; die wahre Bedeutung war aber wohl noch derber. *úša* ist abzuleiten von einer Wz. *vas* (gebildet wie *vṛ́ka*); die nach dem Dhâtupâṭha 10, 204 (nach Böhtlingks Ausgabe) *snih* und *chid* bedeutet. Nun vergleiche man mit *úšo yádi vášṭi — çnathitã vaitaséna* den Vers 8, 70, 10 *mádhye vasišva — ûrvór ní dâsáṃ çiçnatho háthaiḥ.* Wo vom *madhyam ûrvoḥ* die Rede ist, da ist a priori wahrscheinlich, dass der Dichter eine Zote gemacht hat. Indra soll mit dem Dâsa fertig werden wie — mit einem Weibe. *vas* und *çnath* sind darnach Synonyma, zu *hathaiḥ* vgl. den obscönen Gebrauch von *han* in *vaitasena daṇḍena hatât* Çat. Br.

[1] *vayas* ist = deutsch »Geilheit« in dem jetzt veralteten Sinn des Worts.

11, 5, 1, 1, und die Beispiele, die Pischel p. 84 giebt. Ich glaube, dass alle diese Ausdrücke dem indischen Slang angehören. *vas* bedeutet also ursprünglich wohl »spiessen« oder »stechen« und dann s. v. a. *snih,* also wie gr. κεντέω, dazu auch *vasišṭha* in v. 17.

c) *astaṃ nakš* auch 1, 66, 5.

d) Der Ausdruck des Originals ist viel derber als die Übersetzung.

5. Dreimal täglich zerplagtest du mich, und du hast mich auch dick gemacht, obwohl ich das nicht wollte. Purûravas, ich erfüllte deinen Willen; damals warst du, o Held, der König meines Leibes.

Wenn meine Erklärung das Richtige getroffen hat, so ist v. 5 notwendig als *pratyuktam* der Urvaçî auf das *uktam* des P. in v. 3 zu betrachten und ist eine haarscharfe Abfertigung von seiten der zungenfertigen Apsaras. Die späteren Erzählungen stimmen darin überein, dass erst am See Urvaçî dem König die Mitteilung macht, dass sie von ihm guter Hoffnung geworden, Har. 1399. Viš. P. 4, 6, 33. Selbst im Drama hat sich noch eine Erinnerung an diesen Zug der Sage erhalten. Dort finden wir die Erklärung, wie ihr Zustand dem König verborgen bleiben konnte. In Vikramorvaçî (ed. Bollensen) p. 70, 20 wundert sich Purûravas über die ihm ganz unverhofft gewordene Nachricht von seiner Vaterschaft. Obwohl Urvaçî nur für ganz kurze Zeit von ihm getrennt gewesen, habe er, ausser einigen vorübergehenden Symptomen (Str. 146), keine Anzeichen der Schwangerschaft an ihr wahrgenommen. Darauf giebt ihm der Vidûšaka, wie es scheint dieses mal im Ernst, zur Antwort, dass man die Göttinnen nicht nach den menschlichen Regeln beurteilen dürfe. Ihr Treiben und Wesen sei durch ihre Macht in Dunkel gehüllt. Vers 5 wäre der einzige im ganzen Liede, welcher diese Enthüllung enthalten könnte und sie enthalten muss, weil sonst in v. 7 ganz unmotiviert von dem Sohne die Sprache sein würde. Ich ergänze zu *pṛṇâsi: garbham* und vergleiche *pûrṇotsaṅgâ* MBh. 14, 2002 [1] »schwanger« und *puraṃdhi* (worüber Pischel p. 202 handelt). *pṛ* wäre Slangausdruck. b die Folge von a.

Wozu aber diese Enthüllung gerade hier? Die irdische Mission einer Apsaras ist zu Ende, wenn sie schwanger geworden resp.

[1] ed. Bombay hat v. l. *putrotsaṅgâ.*

geboren hat. In der pikanten Erzählung MBh. 1, 72 lebt die Apsaras Menakâ lange Zeit mit Viçvâmitra zusammen. Kaum aber hat sie einem Kinde das Leben geschenkt, so verlässt sie Knall und Fall die Tochter und den Geliebten und verschwindet. So erklärt sich die unnatürliche Abneigung oder Gleichgültigkeit der Apsarasen wider ihre eigenen Kinder (Holtzmann, ZDMG. 33, 640). Ebenso wie ihre Mission erledigt war, wurde auch der Bannfluch von den Apsarasen genommen (vgl. *munim sûya vimokšyase* MBh. 3, 110, 36), sobald sie die Freuden und Leiden des irdischen Weibes bis zur letzten Neige gekostet, bis die Frucht der Liebe sich eingestellt hat. Ganz trocken berichtet das Kâṭhakam von der Urvaçî: *sântarvatî devân punaḥ parait.* Und wiederum enthält das Drama eine Reminiscenz an diesen Zug. Der Urvaçî Urlaub ist dort zu Ende, sobald der Vater seinen Sohn erblickt haben wird (Vikr. 84, 4). Nach dem Drama wird darum der Sohn vor den Augen seines Vaters sorgsam verborgen gehalten; im alten Itihâsa aber verschwieg Urv. ihren Zustand aus Schonung für Pur. Erst am See spielt sie ihn als Trumpf aus: »Wisse, dass meine Zeit so wie so abgelaufen ist, da ich von dir schwanger geworden bin.«

*avyatyai,* von *a-vyant* »nicht wollend«, »nicht verlangend«; es entspricht dem *akâmâ* in Çat. Br. Sie spielt auf jene seltsame Clausel des Ehepaktes an, die nunmehr ihre Erklärung findet. Urv. kommt auf Erden, um in der eben besprochenen Weise möglichst bald ihres Fluches ledig zu werden. Nun erfasst sie aber eine ernste Leidenschaft für Pur., von dem sie sich nur schwer trennen mag. In diesem Dilemma des Herzens verbittet sie sich *akâmâyâm maithunam,* wohl mit Rücksicht auf den *ṛtukâla* (Man. 3, 45), in dem sie geschont sein wollte, um die verhängnisvollen Folgen möglichst hintanzuhalten. Bei ihrer Collegin Menakâ existierten diese Bedenken nicht: *ramamâṇau yathâkâman yathaikadivasam* MBh. 1, 72, 9. Sie hatte nur ihre Mission im Sinne. Urv. weist also mit dem Wort *avyatyai* jeden Verdacht, als ob sie einen Grund zur Trennung gewünscht oder ihrerseits herbeigeführt habe, von der Hand und wälzt alle Schuld auf den König.

c—d enthalten die eigentliche Replik auf den zweiten Hemistich von v. 3. Zwar nimmt Urv. durch die Anrede *vira* den im Itihâsa ihm gemachten Vorwurf der Feigheit zurück, auf welchen *avîre* in v. 3 anspielt, lässt aber im übrigen seine Entschuldigung nicht gelten.

Wie sie ihm alles zu Liebe gethan hat (c), so musste auch er seine Pflicht als König ihres Leibes (d), d. h. als ihr, seiner Schutzbefohlenen, Gebieter erfüllen. Die höchste Pflicht eines Königs ist aber, um mich der Worte eines klassischen Zeugen zu bedienen, Schutz seiner Untergebenen und nicht feig vor dem Feind zurückweichen *(pâlayan prajâḥ, na nirvarteta saṅgrâmât* Man. 7, 87 oder *saṅgrâmeśv anivartitvaṃ prajânâṃ caiva pâlanam* ib. 88). Also war es unter allen Umständen in jener Nacht seine Pflicht, so zu handeln, wie er schliesslich gethan hat, und ohne Nebenrücksichten die vermeintlichen Räuber zu verfolgen und Urv. resp. ihre Lämmchen zu verteidigen.

6. Sujûrṇi, Çreṇi, Sumnaâpi, Granthinî, die flüchtige wie ein ..... die zerliefen wie rote Schminken und schrien um die Wette wie Milchkühe.

Itihâsavers; anknüpfend an die in v. 1 und 8 angedeutete Situation, die Flucht der Apsaras vor dem wahnsinnigen Menschen.

a—b) Die vielen ἅπ. λεγ. machen es wahrscheinlich, dass die Gespielinnen der Urv. mit Namen genannt sind. So schon Sây., dem Ludwig folgt. Sây. trägt eine doppelte Erklärung vor. Entweder enthalten *sujûrṇi* bis *hradecakšuḥ* vier Eigennamen, *na* ist anreihend *(samuccaye)* und *granthinî, caraṇyu* sind Beiwörter der Urv. Oder auch *granthinî* ist Nom. prop. (dies ist das wahrscheinlichere) und *sujûrṇi* ist dann nach Sây. die Urv. In der von Holtzmann (ZDMG. 33, 632) gegebenen Aufzählung kehrt keiner der Namen wieder. Aber die Zahl der Apsaras ist Legion. Doch finden sich a. a. O. viele Zusammensetzungen mit *su-*. *caraṇyu* ist das einzige Wort, das auch sonst noch einmal vorkommt; es ist darum auch hier als Appellativum zu fassen. *na* ist vielleicht doch vergleichend. Was aber das Secauge *(hradecakšuḥ,* wörtlich: Aug-im-See) sein soll, liesse sich nur durch Analogien aus dem späteren Sanskrit eruieren, deren mir keine zur Hand sind. Wir kämen so ebenfalls auf die Vierzahl (vgl. *anyâbhiç caturbhir*[1] *apsarobhiḥ* Viš. P. 4, 6, 32), die auch Sâyaṇa festzuhalten bestrebt ist.

c—d) Unter dem Substantiv *añji* ist im ṚV. gewiss nie etwas anderes zu verstehen, als unter dem späteren *añjana,* die Schminke, besonders die Augenschminke, die in Indien als Cos-

[1] aber nach Har. 1395 und Bṛhadd. waren es fünf.

meticum *(alaṃkâra,* Sây. zu 2, 34, 13) eine grosse Rolle spielt. Mit der Schminke der Ušas (1, 113, 14. 124, 8) sind ihre Strahlen gemeint, mit den Schminken der Marut (1, 37, 2. 64, 4. 85, 3. 166, 10. 2, 36, 2. 5, 53, 4. 56, 1. 7, 57, 3. 8, 20, 11. 10, 77, 2. 78, 7) aber deren Blitze. Zwischen den Strahlen der Ušas und den Blitzen der Marut besteht auch insofern eine Analogie, als man sich beide als ein Lächeln vorgestellt hat. Das Lächeln der Ušas 1, 92, 6. 123, 10. Über die Blitze als Lächeln vgl. 1, 168, 8 »sie lächeln Blitze herab auf die Erde« und die übrigen von Pischel p. 111 citierten Stellen. Die rötlichen Schminken in v. 6 könnten ebensowohl metaphorisch als Blitze wie als Strahlen des Morgenrots gedeutet werden. Beide Vergleiche würden passen. Eine Entscheidung ist schwer. In v. 2 wird Urv. mit der Ušas, in v. 10 mit dem Blitz verglichen. *aruṇa* ist sonst die beliebte Farbe der Morgenröte; aber in 10, 168, 1 *(aruṇâni kṛṇván,* wo Sây. ganz richtig *varṇâni* ergänzt) sind unter den »rötlichen Farben« die Blitze zu verstehen; vgl. vorher *stanáyann asya ghóšaḥ.* Allenfalls könnte man das genus urgieren. Der Blitz ist stets weiblich gedacht, die Strahlen der Ušas *(ketavaḥ, bhânavaḥ)* männlich. Dies würde zu Gunsten der Blitze sprechen. *çriye* ist nach Str. 3 zu erklären. Eine sucht die andere zu überbieten. *anavanta* vor Angst. c schildert also die Flucht, d das sie begleitende Angstgeschrei.

7. Wann derselbe geboren werden wird, so warten seiner die Göttermädchen und die freundlichen Flüsse haben ihn zur Reife gebracht, weil dich, o Purûravas, die Götter zum grossen Kampf, zur Erlegung der Dasyu reif gemacht haben.

Pratyuktam der Urv. ohne vorausgehendes Uktam des Pur. Dasselbe ist allem Anschein nach verloren gegangen, aber aus dem Zusammenhang sein Inhalt ungefähr zu reconstruieren. Pur. erhält in v. 5 die erste Kunde von seiner bevorstehenden Vaterschaft. Seine erste Frage muss nach der Geburt und den Schicksalen seines Sohnes gewesen sein. Urv. beruhigt ihn über diesen Punkt. Oldenberg (ZDMG. 39, 73) hat zweifellos recht, dass Str. 7 auf die Geburt des Sohnes, auf den Âyu, zu beziehen ist, und nicht auf Pur. selbst. Aber wir haben auch hier keinen triftigen Grund, von der durch den späteren Itihâsa vorgezeichneten Linie abzu-

gehen. Darnach ist der Sohn bei dem ersten Wiedersehen von Pur. und Urv. noch nicht geboren (Çat. Br. 11, 5, 1, 11). *jâyamâna* also futurisch wie 1, 165, 9 *ná jâyamâno náçate ná jâtáḥ. gnâḥ* erklärt Sây. ganz richtig durch *apsarasaḥ* und diese wiederum treffend durch *devaveçyâḥ* »Götterhetären«, denn das sind sie ohne Zweifel schon im RV. *avardhayan,* nämlich »den Fötus«, ganz wie in RV. 3, 1, 4; vgl. auch *abhivardhamâno garbhaḥ sarvâṅgaparipûrṇo vardhate* Mahâbhâšya zu Pâṇ. 8, 2, 106, womit wieder MBh. 11, 4, 3 zu vergleichen ist. Die Ähnlichkeit zwischen dem Âyu und dem *apâm napât* springt hier allerdings in die Augen. Gleichwohl sind wir nicht berechtigt, eine wirkliche Identität beider anzunehmen (Bergaigne 2, 91). Der Apâm napât ist der Sohn der himmlischen *nadyaḥ,* Âyu der Sohn einer Apsaras. Nun sind aber die Apsaras, wie schon ihr Name sagt, von den Flüssen und Gewässern fast unzertrennlich, da diese das eigentliche Element sind, in welchem jene leben und weben, solange sie nicht menschliche Gestalt annehmen. Man vgl. die Verbindung *smán nadîbhir Urváçî* 5, 41, 19, und die zahlreichen Stellen, welche Pischel p. 79 und 186 zusammengebracht hat. So bedarf es gar keiner weiteren Erklärung, weshalb die Flüsse als die eigentlichen Nährmütter resp. der Mutterschoss des zu erwartenden Âyu gedacht sind, und derselbe aus dem Wasser geboren werden wird (v. 10).

*svágûrta* wohl s. v. a. »durch sich selbst«, d. i. »seiner Natur, seinem Wesen nach, von Haus aus angenehm«. Keine der wenigen Stellen reicht zu einer ganz sicheren Begriffsbestimmung aus.

c—d) Der Nachdruck ruht auf *dasyuhátyâya.* Weil die Götter den Pur. zur Erlegung der Dämonen, der Feinde der Gewässer, stark gemacht haben, und er die Dämonen auch wirklich siegreich bekämpft hat (Taraṅga 17, 19), so nehmen sich zum Dank dafür die Gewässer seines Sohnes an.

8. Sobald ich, der Sterbliche, mich unter die Unsterblichen, die das Gewand abgelegt haben, begeben wollte, da scheuten sie vor mir wie eine erschreckte Hindin, wie Rosse, die sich an dem Wagen gestossen haben.

Uktam des Pur. Er beklagt sich über die in Str. 6 geschilderte Flucht der Gespielinnen der Urv. *mânuša* ist mit Bitterkeit gesagt; bei Göttern würden sie sich natürlich anders verhalten, die

*devaveçyâḥ*. — *bhujyu* ist an dieser Stelle nach Sâyaṇa = *mṛgî* »Hindin«. d) Pferde, welche sich an den Wagen stossen, scheuen leicht.

9. Wenn der Sterbliche, der nach uns Göttinnen lüstern ist, sich mit den Nymphen einlässt, so wie es ihrem Willen entspricht, dann tragen sie ihre schönen Leiber zur Schau wie Schwäne, wie Rosse spielend und beissend.

Pratyuktam der Urv. Ihre Replik ist scharf zugespitzt. Sie lässt Pur. den Abstand zwischen dem göttlichen Weib und dem armen Menschenkind, worüber er sich in v. 8 beklagt hat, noch bitterer fühlen. Nicht die Lust des Menschen, sondern die Laune der Göttinnen ist entscheidend, ob ein intimerer Verkehr zwischen beiden stattfinden soll. Die Hauptschwierigkeit der Strophe *krátubhir ná* wird durch die Parallele 7,61,2 gelöst: *ā́ yát krátvā ná çarádaḥ pṛṇaithe* »dass ihr ihm seine Jahre voll macht (d. h. seine volle Lebensdauer gewährt), so wie es seinem Willen gemäss ist«. *kratvâ na, kratubhir na* bedeutet darnach: »so wie es nach seinem (ihrem) Willen ist«. Dort der Singular auf den *vipra,* hier der Plural auf die *kšoṇîḥ* zu beziehen. Mit diesen können nach dem Zusammenhang nur die Apsarasen gemeint sein. *kšoṇî* löst sich nunmehr spielend, soweit das Wort überhaupt noch lösbar ist, denn die Grundbedeutung dürfte sich überhaupt kaum mehr sicher feststellen lassen. Die Wahrheit liegt zwischen Sâyaṇa's (*vâc* zu 10,95,9; *vîṇâviçeša* zu 2,34,13), Grassmanns (»Wasserflut«) und meiner früheren Deutung (B.B. 11, 327) mitten inne. *kšoṇî* bezeichnet ähnlich wie die *gnâḥ* bestimmte Göttinnen oder Götterfrauen und zwar:

1. im Dual »Himmel und Erde« = Rodasî. In 1,180,5 *apáḥ kšoṇī́ sacate mā́hinā vâm* wird die Auffassung des P.P. als Dual durch zwei schlagende Parallelen bestätigt: 8,7,22 *sám u tyé mahatī́r apáḥ sám kšoṇī́ sám u sū́ryam* und 1,36,8 *Ródasî apá urú*. In 1,54,1 erklärt Sây. den Pl. *kšoṇī́ḥ* ganz richtig durch »die drei Welten«: *kathā́ ná kšoṇī́r bhiyásâ sámârata* »Wie kam es, dass vor Zittern nicht die drei Welten zusammenstiessen?« cfr. *vépete bhiyásâ mahī́* 1,80,11; *rejata dyaú réjad bhū́mir bhiyásā́ svásya manyóḥ* 4,17,2; ähnlich 5,59,2. 32,9. 6,17,9.

2. bezeichnet *kšoṇî* gewisse Gruppen von Göttinnen, weibliche

Genien, die Geliebten oder Mädchen bestimmter Götter; in 10,95,9 die Apsaras als die Geliebten der Gandharven (oder schon des Indra). Sonst sind es die Mädchen des Indra und der Marut, welche zu diesen in demselben Verhältnis stehen wie die *gnâḥ* zu Tvaṣṭar. Ob dieselben mit Indra's sonstigen Geliebten, den *giraḥ, dhiyaḥ* (cfr. Bergaigne 2,268) oder den Gewässern (cfr. z. B. 10,43,8) direkt zu identifizieren sind oder eine Verschmelzung beider, nach dem Typus der Sarasvatî, darstellen, ist schwer zu sagen. Für letzteres würde die Stelle 8,13,17 *Índraṃ kšoṇîr avardhayan vayâ iva* sprechen. Hier bedarf zunächst *vayâḥ* einer befriedigenderen Erklärung. Roth hat ein zweites *vayâ* = *váyas* angesetzt für 1,165,15 und für *vayâvant* 6,2,5. Wieder ist es Sâyaṇa oder sein Vorgänger, der hier den Text besser als die europäischen Erklärer verstanden hat. In 6,2,5 *vayâvantaṃ sá pušyati kšáyam agne çatâyušam* erklärt er ganz richtig: *sa, manušyo yajamâno, vayâvantam*[1] | *vayâḥ çâkhâ putrapautrâdilakšaṇâḥ.* Die Bedeutung »Sprössling«, »Ableger« ist abgeleitet von der gewöhnlichen »Zweig«. Dieselbe Bedeutung hat *vayâ* in 1,165,15 *éšâ yâsîšṭa tanvè vayâm.* Sämtliche Erklärer sehen mit Sâyaṇa in *yâsîšṭa* eine 2. plur. und Whitney statuiert § 914 deshalb anomales *î* für *i*, während es doch eine ganz reguläre 3. sing. med. precat. ist. Subjekt ist der *kâru* in b. »Er möge durch kräftige Nahrung für seine Person Nachkommenschaft bekommen«. Dieser Wunsch ist am Schluss eines Liedes ganz gewöhnlich; vgl. z. B. 3,1,23. Während er in c für seine Person *(tanve)* eine Bitte ausspricht, thut er es in d (*vidyâma* etc.) im Namen der ganzen beteiligten Priesterschaft. Dieselbe Bedeutung von *vayâ* möchte ich auch für 8,13,17 annehmen: »Den Indra stärkten die Mädchen wie ihre Kinder«. Die Mädchen, welche dem Indra eine Herzstärkung sind, sind die im vorangehenden Verse genannten *giraḥ (Índraṃ vardhantu no giraḥ).* Die Mädchen aber, welche in dem Bilde ihre Sprösslinge grossziehen, sind die Gewässer, vgl. 3,1,4 f. 10,95,7. Meine früheren Übersetzungen der *kšoṇî*-Stellen sind darnach leicht zu modifizieren. Nur noch ein Wort über 2,34,13 *té kšoṇîbhir aruṇébhir nâñjibhî Rudrâ ṛtásya sádanešu vâvṛdhuḥ.*[2] Wörtlich heisst das: »Die Rudras haben an den Stätten des ṛta

[1] vgl. 7,1,12 *prajâvantaṃ savâtyâṃ kšáyam.*

[2] Über den zweiten Hemistich handelt Pischel oben p. 87.

sich an den Mädchen aufgeregt wie mit rötlichen Schminken«.[1] Das Bild erklärt sich aus der Verkettung der Begriffe »erstarken«, »aufwallen« und »erglänzen« (vgl. *tviš* und Pischels Bemerkungen p. 48). Auch wir sagen: »er strahlt vor Freude«, »er glüht vor Aufregung«; vgl. auch Skr. *râga, raj*. Solche Metaphern liest jede Sprache vom menschlichen Antlitz ab. Der Sinn ist also der: die Marut glühen vor Aufregung über die Mädchen, als hätten sie sich rot geschminkt. Bei der roten Schminke wird natürlich wieder auf die Blitze angespielt, und die Mädchen sind wie in 8, 13, 17 zu verstehen.

c—d) *çubh* »schön herausputzen«, »mit etwas kokettieren«. *tanvaḥ çubh* auch 1, 140, 6. 7, 56, 11. 59, 7 (hier von den *haṃsâḥ*); *tanvam* 8, 44, 12; *tanvâ çubh* 2, 39, 2. 7, 72, 1. Die Antithese zwischen Str. 8 und 9 wird in den Bildern in c—d fortgeführt. Sie setzt der scheuen Gazelle den zudringlich-koketten Schwan, dem scheu gewordenen Pferde die ausgelassen spielenden Rosse entgegen. Das Beissen hat in Indien seine ganz besondere Bedeutung.

10. Sie, die wie ein fallender Blitz aufleuchtete, die feuchte, ihre lieben Sächlein mir bringend — aus dem Wasser möge ein edler Held geboren werden! — die Urvaçî soll noch lange leben!

1. Uktam des Pur. Die blendende und plötzlich wieder verschwindende Erscheinung der Urv. wird mit dem Blitz verglichen. Das Bild wird im folgenden festgehalten. Über *apyâ* als Beiwort der Urv. und *apáḥ* vgl. oben p. 275. *kâmyâni* ist subst. zu fassen wie *priyâṇi* 1, 124, 4. c ist Satzparenthese und d setzt a—b fort. Grassmann hat wenigstens im PW. richtig angegeben, dass *âyuḥ pra-tṛ* im Med. bedeutet: »sein Leben verlängern« = »lange leben«; besonders vom ewigen Leben gebraucht: 1, 113, 16. 125, 6. 3, 53, 7. 7, 103, 10. 8, 48, 11. 10, 107, 2.

11. Du bist ja geboren, um hier Schutz zu gewähren; du weihtest damals mir deine Stärke, o Purûravas. Ich warnte dich klüglich an jenem Tag. Du hörtest nicht auf mich; was redest du nutzlos?

Pratyuktam der Urv. Ohne auf die Schmeicheleien des Pur. Rücksicht zu nehmen, kommt Urv. auf den in Strophe 5 d aus-

[1] vgl. oben p. 274.

gesprochenen Gedanken zurück. Sie hebt nochmals hervor, dass es seine Pflicht gewesen sei, sie zu schützen, in a allgemein, wie ihm das als König zukomme, in b, mit Rücksicht auf den Ehepakt. Die in c angedeutete Warnung enthält der spätere Itihâsa ausführlich: *talpâd anyatra nagnaṃ tvâ dṛṣṭvâ yâmi yathâgatam* Shaḍg. 9; ebenso Har. 1376.

Über *itthâ* wird später Pischel ausführlich handeln. *tat* wie in Str. 5. »An jenem Tag«, wo sie den Pakt gemacht haben. *a-bhuj* wörtlich: »keinen Erfolg, keinen Nutzen bringend«, kann masc. oder neutr. sein.

12. Wann wird der Sohn, so er geboren ist, seinen Vater aufsuchen? Wie ein Unglücklicher wird er Thränen vergiessen, wenn er alles weiss. Wer trennt die einträchtigen Ehegatten, solange das Feuer noch bei den Schwiegereltern lodert?

Uktam des Pur. *jâtâḥ* ist nach dem Itihâsa (cfr. zu Str. 7) hypothetisch zu fassen. *áçru vartayat* vgl. das spätere *bâšpavṛtti*. Schwierigkeiten macht nur das im folgenden Vers wiederholte *cakrán ná*. P. P. ebenso, und wir haben keinen triftigen Grund von demselben abzugehen. Ableitung von 2. *kṛ* ist ausgeschlossen, 1. weil dies nur mit *car* redupliziert, 2. weil das Part. auf *at* endigen müsste. *na* ist nach der Stellung die Vergleichungspartikel. Ein Verb. finitum ist sonach nicht möglich. Ableitung von *krand* verbietet die nächste Strophe. *cakrán* kann nur Part. des reduplizierten Aoristes einer Wz. *kṛ* sein, wie *vavṛdhántaḥ* 4, 2, 17. Accent wie gr. λαβών. Keine der drei Wurzeln *kṛ* hat eine ähnliche Bildungsweise. Wir haben wohl eine vierte √*kṛ*, welche nach dem Zusammenhang der Stelle das Etymon der Worte *kîri* (vgl. Pischel p. 216), *karuṇa*, *kurara* (nach den bekannten Klagetönen des Tieres) sein könnte. Vgl. auch *krap* und Ableitungen, sowie die Verbindung von *krand* mit dem Adverb *karuṇam*. — *vijânan*, nämlich die Trennung von Vater und Mutter. Dieselbe ist nach c—d um so unnatürlicher, als die Schwiegereltern noch nicht, nach bekannter indischer Sitte (Manu 6, 2), zu hohen Alters wegen die Ehegemeinschaft gelöst haben.

13. Ich will ihm einen Trost geben, wann er Thränen vergiesst; wie ein Unglücklicher soll er heulen nach der zarten Liebe! Ich will es dir senden, wenn dein

(Kind) bei uns ist. Kehre nach Hause; denn du kriegst mich nicht, du Narr!

Pratyuktam der Urv. Mit Hohn übertrumpft sie den unglücklichen Pur. Sie ist bereit, ihm den Sohn auszuhändigen (cfr. den Itihâsa, Çat. Br. 11, 5, 1, 13), wenn er um den Vater weinen wird; mag er dann auch nach der Mutter laut heulen. *krand* ist Steigerung von *açru vartay.* Sie weiss wohl, dass beim Kind die Mutterliebe stärker ist als die Liebe zum Vater. Der Dativ *vartáyate* erklärt sich nach Speijer, S. S. § 81 c. *âdhî* ist nach AV. 6, 131, 1 synonym mit *smara,* bedeutet also »Sehnsucht« (so Çat. Br. 11, 5, 1, 4) und »Liebe«. Die *âdhî çivâ* ist nach dem Zusammenhang die Mutterliebe. Der Dativ wie bei *ûtaye hvâ* »nach, um Hilfe«. Sâyaṇa, dem Ludwig folgt, ergänzt zu *tat* ganz richtig *apatyam.*

14. Dein Liebling wird noch heute in einen Abgrund sich stürzen, auf Nimmerwiedersehen, um ins Jenseits abzufahren. Dann mag er im Schoss des Todes ruhen, dann mögen ihn die reissenden Wölfe fressen!

Uktam des Pur. *sudeva* erklärt Sây. ganz trefflich; im ṚV. mit *tvayâ saha sukṛîḍaḥ,* und dem Sinn nach = *patiḥ,* im Çat. Br. einfach mit *sukṛîḍaḥ.* Ihm folgt Weber. Die Richtigkeit dieser Erklärung lässt sich noch anderweitig begründen. *sudeva* entstammt dem erotischen Slang der Inder, der das Erhabene in den Staub zu ziehen liebt. Mit Geschick hat gerade in diesem Liede der Dichter solche erotischen termini technici in den Dialog verwoben als Reminiscenzen an die früheren Liebeständeleien der beiden, wie sie sich indische Phantasie etwa ausmalte. Ein Produkt jenes erotischen Slang sind die Erotica im 20. Buch des AV. Dort findet sich 20, 136, 12 *sudevaḥ* Ich bitte den Leser, die Stellen nachzuschlagen, da ich mich hier auf Andeutungen beschränken muss. Wenn dem üppigen[1] Mädchen zugerufen wird: *sudevás tvâ maha-*

[1] Dass *mahânagni* geradezu »Hetäre« bezeichnet, ist unwahrscheinlich. Sây. erklärt zu Ait. Br. 1, 27, 1: *mahati câsau nagnica. mahânagna, -nagni* sind wohl Bahuvrîhi und *nagna* ist »das Nackte«, d. h. das am Menschen, was für gewöhnlich verhüllt getragen, enthüllt aber als nackt empfunden wird, die Blösse. Eine Art von Deminutiv dazu ist *nagnikâ* »ein Mädchen, das noch kleine (d. h. unentwickelte, darum auch noch nicht verhüllt getragene) Blössen hat«, nach Ind. Spr. ² 765 = *kucahînâ.*

*nagni ví bâdhate,* dann ruft (*navat* der Mss.) sie begierig: *yábha mãm!* Wenn es aber heisst: *videvás tvâ mahânagni ví bâdhate,* dann *prá dhâvati*[1] — läuft sie weg. *videva* ist also das Gegenteil von *sudeva.* Als Adverb in der Bedeutung »unerotisch« findet sich *videvam* in der charakteristischen Stelle Çat. Br. 1, 8, 3, 6 *idaṃ hi caturthe puruše tṛtîye saṅgachâmaha iti videvaṃ divyamânâ jâtyâ âsata etasmâd u tat* »darum (weil Mann und Weib einem Leibe entstammen) sitzen jetzt Blutsverwandte unerotisch spielend bei einander, indem sie denken: im vierten, im dritten Gliede (der Verwandtschaft) dürfen wir uns geschlechtlich vereinigen«.[2] *deva* ist der das Liebesspiel treibende[3] in VS. 23, 29 *yád devãso lalãmaguṃ prá viśṭîmínam âvišuḥ | sakthnã dediçyate nãrî satyásyâkšibhúvo yathâ* »wann die Liebesspieler dem feucht werdenden[4] *lalâmagu*[5] eine Freude machen, dann offenbart sich das Weib mit ihren Schenkeln wie einem wirklichen Augenzeugen«.[6]

Wir haben also ein der erotischen Sprache angehöriges *deva,* welches mit obscöner Anspielung auf *deva* »Gott« von *div* = *krîḍ* in seiner speziellen Bedeutung abzuleiten ist. Dazu gehört unser *sudevá,* welches gleichfalls absichtlich dem gewöhnlichen *sudevá* »ein guter Gott« gleichklingt.

Sây. zu Çat. Br. erklärt *prapatet* durch *mahâprasthânaṃ kuryât.* Besser sieht man in b den Vorläufer jener spätern Redensart und knüpft *prapatet* enger an *prapâta* »Sturz«, »Abgrund«. Die Prosaparaphrase in Çat. Br. weist darauf hin, dass Pur. mit Selbstmord droht. *parâvat paramâ* wäre dann s. v. a. »das Jenseits«. Dieselbe Bedeutung hat *parâvat* auch wohl 8, 30, 3.

15. Purûravas, du sollst nicht sterben, nicht dich in den Abgrund stürzen, nicht sollen dich die bösen Wölfe fressen. Die Freundschaft mit Weibern hat keinen Bestand; sie haben Herzen wie die Hyänen.

Pratyuktam der Urvaçi. Oldenberg (a. a. O. 39, 74) ver-

---

[1] Der Text ist sehr verderbt. Die Conjectur *kâryaṃ kṛtvâ* passt nicht.

[2] cfr. auch Gobh. Gs. 3, 4, 5.

[3] Mahîdh.: *çiçnakriḍinaḥ.*

[4] so richtig Mah., der noch bemerkt: *çiçnasya yonipraveçe kledanaṃ bhavati,* cfr. Ind. Spr.[2] 7107 und oben p. 195.

[5] = *liṅgam,* wie Mah. richtig erklärt.

[6] Der Genitiv hier nach Art des späteren Skr. im Sinn des Dativ.

kennt die Psychologie des ganzen Dialogs, wenn er die Strophe im Munde der Urv. für unpassend erachtet. c—d enthalten nicht eine Klage, sondern ein frivoles Selbstbekenntnis, passen also gerade vorzüglich zu dem Gemisch von Ernst und Spott in den Antworten der Urv. Pur. soll den Verlust nicht so schwer nehmen, die Weiber taugen überhaupt nicht viel. Die Inder haben das Richtige herausgefühlt, wie aus dem Prosazusatz in Çat. Br. zu ersehen ist.

16. Als ich in anderer Gestalt bei den Menschen weilte und vier Jahre lang die Nächte (Tage) zubrachte, da genoss ich einmal des Tags einen Tropfen Buttermilch: davon bin ich jetzt noch ganz satt.

Pratyuktam der Urv. *vîrûpâ*, nämlich »in menschlicher Gestalt«. c erinnert an den letzten Punkt des Pakts: *ghṛtamâtrâ tathâhâraḥ kâlam ekaṃ tu* Har. 1377. Viš. Pur. 4, 6, 28. Über die Construction von *car* mit Part. s. Delbrück, A. S. p. 390.

17. Die den Luftraum ausfüllende, die Luft durchmessende Urvaçî beschwöre ich, ihr bester —; es wartet deiner eine Opfergabe, komm wieder, mein Herz verzehrt sich!

Uktam des Pur. Die in a genannten Epitheta kennzeichnen die göttliche Natur der Urv., die an keine Schranken gebunden ist, im allgemeinen. Sie charakterisieren aber auch speziell das flüchtige Wesen der Apsarasen, welche überall und nirgends sind. *vásišṭha* hat schon viel Kopfzerbrechen gemacht. Ludwig übersetzt Vasišṭha, ohne sich weiter darüber auszulassen. Am leichtesten hilft sich Bergaigne 2, 92. Für ihn ist Vasišṭha wie Pur. nur eine Personifikation des Agni, also können beide Namen vertauscht werden. Die Frage, ob, die Richtigkeit seiner mythologischen Deutungen vorausgesetzt, die Inder sich derselben noch bewusst gewesen, scheint sich Bergaigne nie vorgelegt zu haben. Für den Dichter waren Vasišṭha und Purûravas sicher ganz andere Persönlichkeiten als personifizierte Agnis. Oldenberg (ZDMG. 39, 74) meint, dass, weil Vasišṭha für den Sohn der Urvaçi gilt (sich oben), Pur. aber einen Sohn von der Urv. hatte, mit Vertauschung der Väter Vasišṭha eben dieser Sohn sei, der sich nun plötzlich in v. 17 ins Mittel legt. Dagegen ist einzuwenden: 1. die metaphysische Geburt Vasišṭha's ist nach der gewiss alten Sage nur

die indirekte Veranlassung zu dem Liebeshandel der Urv. und des Pur., dem ein Sohn entspross. Vasišṭha ist mathematisch berechnet nach der Chronologie der Sage mindestens 5 Jahre älter als der Sohn des Pur. 2. Jener Sohn heisst schon im ṚV. Âyu; vgl. ṚV. 5, 41, 19 *abhí na Íḷà yûthásya mâtā̃ smán nadī̃bhir Urváçî vâ gṛṇâtu* | *Urváçî vâ bṛhaddivā̃ gṛṇânā̃bhyûrṇvânā̃ prabhṛthásyâyóḥ.* ||[1] 3. ist Âyu nach dem Itihâsa noch nicht geboren. Letztes Argument wird freilich Oldenberg am wenigsten gelten lassen. Vasišṭha und Âyu stehen auf zwei ganz verschiedenen Blättern in den Liebesannalen der Urv. Die Apsarasen sind vielseitig. Mit Recht bemerkt in MS. 1, 6, 12 (106, 3) der kleine Âyu: *bahavo vai me samânâḥ* »es giebt viele meinesgleichen«.

Mit dem alten Vasišṭha ist auch nichts anzufangen. Nirgends tritt er nach der Sage direkt in dem Liebesroman des Pur. und der Urv. auf. Ich finde ihn sonst überhaupt nur einmal in der Sagengeschichte des Purûravas erwähnt. Mârk. Pur. 111, 17 f. wird erzählt, dass Purûravas, anfänglich ohne Land, auf Fürsprache des Vasišṭha Pratišṭhâna als Residenz bekam. Mit der Chronologie unserer Sage würde das in Widerspruch stehen.

Ich glaube *vasišṭha* schon in Strophe 5 gelöst zu haben. Es ist wesentlich dasselbe wie *sudeva,* ein erotischer Ausdruck, Super-

[1] Der Vers ist freilich fast unlösbar und enthält wohl einen uns sonst unbekannten Zug der Urvaçîsage. *abhyûrṇvânā̃* bringe ich mit der *tiraskariṇî* »dem unsichtbarmachenden Schleier«, welchen Urvaçî im Drama trägt (Vikr. 24, 4) in Verbindung. *prabhṛthá* hat nach den Stellen die Bedeutungen von *bhara* (p. 119; vgl. bes. 1, 122, 12. 5, 33, 5, wo gleichfalls *bhago na havyaḥ* [cfr. oben p. 121]. 5, 41, 4 [hier ebenfalls in Verbindung mit *bhaga*]; dunkel sind die Parallelstellen 2, 34, 11 und 7, 40, 5). Die beiden Genitive sind wohl mit *gṛṇâná* zu verbinden. *gṛṇâná* »angerufen« wird 1, 117, 11 mit dem Instr. des *kartṛ* und dem Genitiv im Sinn des Dativs »zu Gunsten von« (vgl. oben Pischel p. 173) verbunden. Das wichtige Kapitel über die Stellvertretung anderer Casus durch den Genitiv im Veda ist bei Delbrück (A. S. 162) zu kurz gekommen. Auch der *kartṛ* scheint bei *gṛṇâna* durch den Genitiv ausgedrückt zu sein (vgl. Pâṇ. 2, 3, 71, dagegen aber 2, 3, 66, doch gilt dies natürlich nicht für den Veda), in 5, 59, 8 *ṛ́še Rudrásya Marúto gṛṇânā̃ḥ,* wo *ṛ́še* gegen P. P. als Genitiv zu fassen: »Die Maruts, die von Rudra zu Gunsten des Ṛši angegangen werden«. So vielleicht auch in 5, 41, 19 »die Urv., welche von seiten des Âyu um Sieg angegangen wird«. Vgl. auch *îpsito naranârîṇam* Nal. 1, 4. Die Verbindung der Urv. mit den Wassern wie in 10, 95, 7 und 10, vgl. auch die Bemerkung über *kšoṇi.* 5, 41, 19 giebt eine Zusammenstellung der *kšoṇayaḥ.* Übrigens hat schon Bergaigne 1, 59 auf diese Stelle aufmerksam gemacht, ebenso auf 4, 2, 18. Letztere Stelle ist ihm wohl ebenso dunkel gewesen wie mir.

lativ der oben nachgewiesenen √*vas,* mit obscöner Anspielung auf den alten Heiligen Vasiṣṭha. — *upa çikṣâmi* Sây. sehr gut: *vaçaṃ nayâmi.*

c) *sukṛtá* neutr. »das gute Werk« ist das Opfer; vgl. *yajñáṃ súkṛtam* 10, 15, 13; *sâdáyâ yajñáṃ sukṛtásya yónau* 3, 29, 8. *sukṛtasya yoni* besagt wesentlich dasselbe wie *ṛtasya yoni,* vgl. 10, 85, 24 *ṛtásya yónau sukṛtásya loké. rátiḥ sukṛtásya* ist also »die Gabe des Opfers« = »Opfergabe«. Dieselbe besteht zumeist aus Ghṛta. Wenn nun Urvaçî in Str. 16 scheinbar unmotiviert ihre Abneigung gegen Ghṛta kundgiebt, ausserdem die regelmässige Folge von Ukta und Pratyukta hier durchbrochen ist, so liegt es nahe, v. 16 und 17 umzustellen, dann ist alles in schönster Ordnung.

18. So sagen dir diese Götter, o Iḍâsohn: wie es nun einmal ist, du bist ein Spross des Todes. Deine Nachkommenschaft soll die Götter mit Opfer verehren, du aber sollst im Himmel selig sein!

Windisch[1] hat zuerst die Vermutung ausgesprochen, dass 10, 95 »ein von seiner Rahmenerzählung losgelöstes Gedicht« sei und Oldenberg[2] hat zu gleicher Zeit für eine Reihe von Ṛgveda-Hymnen resp. -Versen den Satz aufgestellt, dass dieselben ursprünglich eine verbindende prosaische Erzählung voraussetzen, welche in der Überlieferung verloren gegangen ist. Oldenberg hat damit zum ersten Mal klar und überzeugend ausgesprochen, was wohl schon mancher vor ihm dunkel geahnt hat. Im Grunde muss schon indischen Gelehrten wie Yâska, Kâtyâyana, Shaḍguruçiṣya, Sâyaṇa etwas ähnliches vorgeschwebt haben, wenn z. B. letzterer vor 10, 95 einen die Liebesgeschichte des Pur. und der Urv. erzählenden Itihâsa und ein desgleichen Brâhmaṇam gleichsam an Stelle der Rahmenerzählung mitteilt, und sie bei anderen Versen zur Erklärung des Zusammenhangs kürzere oder längere Legenden ihren Commentaren einflechten.

An Oldenbergs Theorie muss die weitere Erklärung von 10, 95 anknüpfen. Ich gestatte mir zunächst einige kurze Bemerkungen zu derselben zu geben.

[1] Verhandl. der 33. Philol.-Vers. 1879 p. 28.

[2] ZDMG. 37, 54. 39, 52.

Warum Oldenberg gerade den Ausdruck *âkhyâna* (»Âkhyâna-Hymnen«) gewählt hat, darüber spricht er sich nirgends aus. Wohl mit Rücksicht auf Ait. Br. 7, 18, 10, wo die Geschichte von Çunaḥçepa *âkhyânam* genannt wird, und nach dem Gebrauch des Wortes im MBh. Mehr zu empfehlen wäre der Ausdruck *itihâsa*, weil derselbe im späteren Skr. vorzugsweise als terminus technicus verwandt wird. Das Studium der alten Itihâsas war eine besondere Disciplin. Die Legenden- d. h. nach indischer Auffassung die Geschichtsforscher *(aitihâsikâḥ*[1]*)* geraten bisweilen mit den Etymologen von Fach *(nairuktâḥ)* in Conflict, wie bei uns die Philologen mit den Linguisten. Nach Shaḍg. zu ṚV. 4, 3 leiten die *aitihâsikâḥ* den Namen des Gottes Rudra davon ab, weil er *yuddheṣu çatrûn rodayati*, die *nairuktâḥ* aber erklären *Rudra = rorûyamâṇaḥ* (vgl. Nir. 10, 5). Einen generellen Ausdruck für die prosaische Erzählung mit eingelegten Versen scheint die alte Sprache nicht besessen zu haben. *itihâsa, âkhyâna, upâkhyâna, anvâkhyâna, vyâkhyâna* bezeichnen bestimmte Unterarten der Erzählung resp. Erzählungslitteratur, d. h. die Bücher, in welchen jene gesammelt waren. Eine genauere Scheidung der Worte ist nach dem dürftigen Material nicht mehr möglich. In Çat. Br. 11, 1, 6, 9 wird der *itihâsa* ausdrücklich von dem *anvâkhyâna* unterschieden. Die spätere Sprache scheidet zwischen den genannten Worten nicht mehr streng. Chând. Up. 7, 1, 2. 4 heisst der fünfte Veda *itihâsapurâṇaḥ*, in Assalâyanasuttam (ed. Pischel, Chemnitz 1880) 7, 14. 19 *itihâsa*, in MBh. 3, 45, 8. 58, 9. 5, 43, 41 aber *âkhyânam*. Die Purûravas-Legende wird bei Shaḍg. *itihâsa*, von Sây. im Commentar zu Çat. Br. eine *âkhyâyikâ* genannt. Doch überwiegt gerade da, wo es sich nach Oldenberg um Âkhyâna-Hymnen handelt, der Ausdruck *itihâsa*. Kâtyâyana hat *itihâsa* zu 5, 40. 8, 91; Shaḍg. gebraucht meist letzteres Wort, z. B. zu 1, 24. 51. 3, 53. 5, 61. 6, 52. 8, 91. 10, 28 in der Einleit. zu 3 und 8; *itihâsayati* 10, 47 oder das allgemeinere *kathâ* 2, 33. 7, 32. 10, 50. 57. 108. Yâska nennt eine Erzählung, welche in ihrer Zusammensetzung genau dem *Çaunaḥçepam âkhyânam* entsprechen würde, in 4, 6 *brahmetihâsamiçram ṛṅmiçraṃ gâthâmiçram* »ein Brâhmaṇa,[2] mit Itihâsa-, Ṛg- und Gâthâversen unter-

[1] Shaḍg. zu 1, 166. 10, 119 heissen dieselben *itihâsavidaḥ*.

[2] *brahman* hier wohl = *brâhmaṇa*.

mischt« (Oldenberg 37, 80). Sonst scheint er *itihâsa* für eine, wenn auch noch so dürftige, wirkliche Erzählung (daher *tatretihâsam âcakšate* Nir. 2, 10. 24. 10, 26. 12, 10), *âkhyânam* für einen noch kürzeren erzählenden Zusatz zu gebrauchen (5, 21. 11, 25). Ich werde mich deshalb, bis die Frage einmal gründlich von kundiger Hand entschieden wird, des Ausdruckes *itihâsa* bedienen.

Oldenberg ist nach meiner Ansicht in der Zurückdatierung der gemischten epischen Erzählung zu schüchtern gewesen. Auf die Analogien in der irischen Sagenpoesie (Windisch a. a. O.) will ich nicht eingehen, um mich nicht zu weit in den indogermanischen Nebel zu verlieren.

Es ist gewiss kein Zufall, dass nicht nur gewisse der Brâhmaṇaprosa, besonders in ihren erzählenden Bestandteilen, eingestreute Verse, sowie die metrischen Bestandteile der Schriften der nördlichen Buddhisten und die im Drama eingelegten Mâhârâṣṭrî-Verse,[1] sondern auch die eigentümlichen Originalstrophen des Zoroaster im Yasna die gemeinsame Bezeichnung *gâthâ* tragen.

In dem Verständnis der avestischen Gâthâs haben wir jetzt doch etwas festeren Boden gewonnen, seitdem man nicht mehr ins Blaue hinein übersetzt oder korrigiert, sondern ernstlicher nach dem πού στῶ gesucht hat. Diese kleine Altertumssammlung repräsentiert in der That, wie Haug und Roth zuerst gelehrt haben, die auf uns gekommenen Reste der vor versammelter Gemeinde gehaltenen Reden oder, wie die Parsen sich heutigen Tages ausdrücken, Predigten des Zoroaster. Dieselben sind aber kein wirrer, zusammenhangsloser Trümmerhaufen. Jede Hâiti (Kapitel) bildet ein geschlossenes Ganze für sich, dessen einzelne Teile, wenn auch nur an einem lockeren Faden, zusammenhängen. Exordium und Conclusio der Rede sind meist deutlich markiert. Gleichwohl kann eine solche Gâthâ nicht den ganzen Umfang einer Rede ausgemacht haben. Dazu sind sie viel zu kurz, denn auch die längste der Sammlung beträgt beispielsweise noch nicht den vierten Teil der Bergpredigt in Matth., und ihre Form wäre für eine Rede zu aphoristisch. Der ganze Sachverhalt wird aber verständlich, wenn wir zwischen den Versen ursprünglich eine verbindende Prosa denken. Die Form der Zoroastrischen Rede würde also gleichfalls jener

[1] vgl. Pischel, Die Recensionen der Çakuntalâ. p. 17.

Mischgattung von Poesie und Prosa angehören. Der Grundtext, welcher den eigentlichen Lehrinhalt bildete, wäre dann Prosa gewesen und nur bei gewissen Höhepunkten und Rückblicken auf die Hauptsätze der Predigt hätte der Redner sich der gehobenen metrischen Form bedient. In den Gâthâstrophen wären demnach nur die Pointen und Aperçus der Reden Zoroaster's erhalten, die perlengleich der Rede aufgestickt, von der Überlieferung allein als Perlen geschätzt und erhalten wurden, während der Grundtext verloren ging. Dass letzterer überhaupt niemals fortgepflanzt resp. niemals fixiert wurde, wie dies Oldenberg für die Prosabestandteile der indischen Mischrede annimmt, der wahre Sachverhalt also den späteren Anhängern des Zoroaster nicht mehr bekannt war, möchte ich nicht behaupten. Es sprechen gewisse Indicien für das Gegenteil, welche zugleich obiger Hypothese als Stütze dienen. Dass in Yasna 50, 8 der Redner ausdrücklich hervorhebt, dass er dies *padâiš* »in Versfüssen« spricht, will ich nicht urgieren.

In Yasna 57, 8 (aus dem jüngeren Avestà) heisst es *gâthå yå pañca spitâmahê ašaonô Zarathuštrahê afsmanivăn vacastaštivaṭ* »die 5 Gâthâs des frommen Spitama Zarathuštra, die *afsman* enthaltenden (Stücke) und das, was *vacastašti* enthält«.[1] *afsman* bedeutet die metrische Form, entweder speziell die Einheit der metrischen Form, die Strophe und allgemein das Metrum, die Poesie. Im Gegensatz dazu wird wohl *vacastašti* »die Prosa« bedeuten, also »die Stellen, welche metrisch oder in Strophen gefasst sind und das, was in Prosa ist«. *gâthå* würde dann generell für die gesamten Stücke, in welchen die *gâthå* im spezielleren Sinn vorkamen, gebraucht worden sein.

Wie die Strophe in der metrischen Form, so ist der Satz die Einheit der Prosa. Diese Bedeutung »Satz in Prosa« hat *vacastašti* in 58, 8, wo ein Satz aus dem Haptaṅhâiti (36, 6) citiert wird. Nun ist der Haptaṅhâiti nach Inhalt und Diction unverkennbar Prosa, mit einigen wenigen Versen untermischt. Der citierte Satz ist Prosa. Th. Baunacks Versuch (Studien 2, 303 f.) durch

[1] Zur Form vgl. Bartholomae, Beitr. z. Fl. p. 75. *afsman* fasst Bartholomae als Verszeile und *vacastašti* als Strophe. Er berücksichtigt aber die anderen Stellen nicht. Ich fasse *-vaṭ* als einfaches neutr. sg. — 46, 17 hat wohl einen noch spezielleren Sinn, als in meiner früheren Übersetzung vermutet worden. Wieder anders erklärt Darmesteter *vacastašti* in Et. Ir. 2, 116.

kühne Amputationen und Resectionen das Ganze in metrische Form zu bringen, wird wohl schwerlich viele Anhänger finden, so ausgezeichnet auch die einzelnen Erklärungen Baunacks sind. Der spätere Gebrauch des Wortes (cfr. West im [Pehlevî] Glossary s. v. *vacêst*) kann, wie oft bei gelehrten Worten im Pehlevî, auf Missverständnis oder auf Übertragung beruhen. Zu beachten ist, dass die späteren Parsen in dem Haptaṅhâiti eine ganz analoge Einteilung wie in den Gâthâs durchzuführen versuchten. Im Avestâ selbst können wir *vacastašti* zunächst nur vom Prosasatz verstehen.

In den den Gâthâs angehängten Kapiteln des Vîspered heisst es am Schluss, z. B. 13, 3 *yazamaidê — hâitišca afsmanâca vacasca vacastaštîmca* »wir verehren (der entsprechenden Gâthâstrophen) Kapitel, Strophen, Worte und die *vacastašti* (Singular!)«, oder 14, 1 *maṭ-afsmanãm maṭ-vacastaštîm maṭ-âzaiñtîm maṭ-peresvîm maṭ-paitiperesvîm* etc. »(die Gâthâ) samt den Strophen, samt der *vacastašti*, samt der Auslegung, der Frage und Antwort«. Hier, besonders in 13, 3, passt Bartholomaes »Strophe«, schon wegen des Singular, schlecht, wohl aber Prosa. Und dürfen wir dabei, statt an die zufällige Prosaeinkleidung in Kap. 27 und die kleinen Prosasätzchen am Ende von 28 u. f. nicht vielmehr an jene vorausgesetzte, den Grundtext (*°tašti?*) der Predigt bildende Prosarede denken, welche ebenso wie die erwähnte Auslegung (wenigstens in Avestâ!) und Katechese verloren gegangen ist? Diese Frage auf dem Avestâgebiet noch weiter zu verfolgen, ist hier nicht der geeignete Ort. Es sei nur noch auf eine Analogie aufmerksam gemacht.

Die einzige Gâthâ, welche zwischen den einzelnen Strophen einen verbindenden Prosatext ausschliesst, ist zugleich das einzige Beispiel eines altavestischen *saṃvâda* auf epischer Grundlage, nämlich Yasna 29.[1] Dieses Kapitel setzt nur eine erläuternde Einleitung und eine Schlusserzählung voraus, innerhalb derselben greift aber der Dialog so eng ineinander, wie das *uktapratyuktam* der Saramâ und Paṇi (10, 108), des Pur. und der Urv. (10, 95, vgl. im folg.) und anderer *saṃvâda* des RV.

[1] Yasna 53, wo einmal die Person des Sprechers zu wechseln scheint, ist kein *saṃvâda* in diesem Sinn.

Habe ich Recht, so würde den zahlreichen Übereinstimmungen in der metrischen Form zwischen Avestâ und Veda sich noch als ein weiteres indoiranisches Gemeingut zugesellen die aus Prosa und Poesie gemischte Redeform. Auf indischem Boden wäre dieselbe als uralt anzunehmen.

Die fabulierlustigen Inder besassen ohne Zweifel seit alters einen reichen Schatz von Erzählungen und Legenden aller Art, welche im engeren Kreise der Erzähler von Profession oder in weiteren Kreisen von Generation zu Generation überliefert, zum Teil auch in die Litteratur ihren Weg fanden. Soweit dieselben in der metrisch-prosaischen Mischform gefasst resp. bis zu einem gewissen Grad fixiert waren, müssen wir eine Mischung zwiefacher Art in ihnen voraussetzen.

1. Der Form nach, prosaische und metrische Bestandteile. Die ältere Sprache besitzt für diese Unterscheidung keine termini. Die spätere Rhetorik stellt neben *padyam* (Poesie) und *gadyam* (Prosa) als dritte Gattung das *miçram* auf, wofür der gebräuchliche Ausdruck *campû* war; vgl. z. B. Kâvyadîp. 32: *gadyapadyamayaṃ miçraṃ campûr ity abhidhîyate.* Kâvyàdarça 1, 31 *gadyapadyamayî kà cic campûr ity abhidhîyate.* Sâhityad. 569 *gadyapadyamayaṃ kâvyaṃ campûr ity abhidhîyate.*

Besondere Bedeutung gewann aber dieser Unterschied zwischen prosaischen und poetischen Bestandteilen, als man in Indien Bücher anzulegen begann, bezw. die erste Büchersammlung veranstaltete, den Ṛgveda. Die ältesten indischen Bücher sind nichts anderes als planmässig angelegte, nach ihrem Inhalt betitelte Sammlungen der gleichartigen Litteraturelemente. Nun fanden die Diaskeuasten des Ṛgveda in jenen alten Erzählungen eine Menge von Versen, welche sie als *ṛcas* anerkannten und darum ihrer Sammlung einverleibten. Welche Merkmale zu einer *ṛc* gehörten, das können wir nicht mehr scharf bestimmen; a posteriori können wir als *ṛcas* alles das definieren, was in dem Ṛgveda Eingang fand. Jene Diaskeuasten waren es also, welche diese Verse von ihrem Grundtext loslösten, und Oldenbergs Satz (37, 80) muss umgedreht werden. Nicht wurden die älteren Âkhyâna an vedische Lieder angeknüpft, sondern Ṛgveda-Verse wurden von jenen losgetrennt.[1]

[1] Pischel macht mich darauf aufmerksam, dass in der klassischen Rhetorik ein von seinem Rahmen losgelöster Vers *muktakam* heisst, vgl. Rudraṭa, ed. Pischel p. 10.

Auf dieselbe Weise wurden auch die *dânastuti* ihrer Sammlung einverleibt. Vom Ṛgveda, d. h. von dem gesammelten Buch der *ṛcas*, waren nach dem ganzen Plan jene Prosabestandteile vollständig ausgeschlossen. Die alten Erzählungen selbst wurden, wenn auch später[1] als der Ṛgveda, zweifellos ebenfalls in festem Wortlaut redigiert[2] und zu einem Buche vereinigt, dem Itihâsa oder dem Itihâsapurâṇam. Dass letzteres ein wirkliches Buch[3] gewesen, darüber lässt das Çat. Br. keinen Zweifel bestehen. Çat. Br. 13, 4, 3, 3 ff. werden folgende Veden aufgezählt: *ṛco vedaḥ, yajûṁṣi vedaḥ, atharvâṇo vedaḥ, aṅgiraso vedaḥ, sarpavidyâ vedaḥ, devajanavidyâ vedaḥ, mâyâ vedaḥ, itihâso vedaḥ* (Par. 12), *purâṇam vedaḥ* (Par. 13), *sâmâni vedaḥ*; ib. 14, 5, 4, 10 *ṛgvedaḥ, yajurvedaḥ, sâmavedaḥ, atharvâṅgirasaḥ, itihâsaḥ, purâṇam, vidyâḥ*,[4] *upaniṣadaḥ, ślokâḥ, sûtrâṇi, anuvyâkhyânâni, vyâkhyânâni*; ebenso 14, 6, 10, 6. Der Itihâsa und das Purâṇam bewegen sich hier in der Gesellschaft wirklicher vedischer Bücher. Sollen wir ihnen, wie auch der sarpavidyâ etc., deshalb eine reale Buchexistenz absprechen, weil sie sich nicht unter den uns erhaltenen Büchern befinden? Âçv. Gs. 3, 3, 1 *ṛco yajûṁṣi sâmâny atharvâṅgiraso brâhmaṇâni kalpân gâthâ nârâçaṁsîr itihâsapurâṇâni*. Ähnlich schon AV. 15, 6, 3 f. Nach Âçv. Gs. 4, 6, 6 soll man, wenn ein Todesfall eingetreten ist, bis zur stillen Nacht bei einander sitzen *âyuṣmatâṁ kathâḥ kîrtayanto mângalyânitihâsapurâṇânîty*[5] *âkhyâpayamânâḥ* »die Geschichten berühmter Männer erzählend, die ergötzlichen ‚Itihâsapurâṇas' vortragend«; wir würden sagen: »vorlesend«. In Çat. Br. 11, 1, 6, 9 wird die rationalistische Ansicht geäussert, dass die Kämpfe zwischen Göttern und Asuras *(daivâsuram), yad idam anvâkhyâne tvad ucyata itihâse tvat* »wie sie jetzt sowohl im Anvâkhyâna als im Itihâsa erzählt werden, nicht historisch seien«.

[1] Schon daraus erklären sich manche Differenzen zwischen Legenden des Ṛgveda und der Brâhmaṇas. Hierunter gehört vielleicht die Verwandlung der Apsaras in Schwäne in Çat. Br.

[2] Der entgegengesetzten Ansicht ist Oldenberg (a. a. O. 37, 79).

[3] Wie wir uns ein solches Buch in alter Zeit vorzustellen haben, darüber hat niemand überzeugender geschrieben als Böhtlingk, Einl. zu Pâṇini 1887 p. XI.

[4] Dies sind wohl die ersten Brâhmaṇas; cfr. *ya evaṁ veda*.

[5] Über dieses *iti* handelt ausführlich Knauer in Festgruss an O. v. Böhtlingk p. 62 ff. Es ist mit ihm als das *iti* commemorationis aufzufassen und durch Anführungszeichen wiederzugeben.

Der Verfasser verrät hier, woraus die Brâhmaṇas ihre zahlreichen Deva- und Asura-Anekdoten entlehnt haben. Nach den obigen Stellen und nach der Zählung als fünfter Veda fällt die Sammlungszeit des Itihâsa nach der Diaskeuase des Ṛgveda, aber, wie aus der öfteren Erwähnung in denselben und der Reihenfolge in Çat. Br. 14, 5, 4, 10 zu schliessen ist, vor die Abfassungszeit unserer Brâhmaṇas. Aus dem alten Itihâsa sind viele Legenden, öfter wohl überarbeitet, verändert oder abgekürzt, in die Brâhmaṇas übergegangen.

Welche Schicksale das alte Itihâsapurâṇam gehabt habe, wissen wir nicht. Es ist aber jedenfalls in Trümmer gegangen, und seine Reste sind in den Büchern, welche später an seine Stelle getreten sind, dem Mahâbhârata und den Purânen, sowie der Bṛhaddevatâ und ähnlichen Werken, aus welchen die Scholiasten geschöpft haben, aufgegangen. Dass die späteren Legenden erst zu Ṛgvedaversen erfunden worden seien, glaube ich nicht. Durch lange Wanderung und oftmalige Wandelung mögen viele ihr ursprüngliches Aussehen bis zur Unkenntlichkeit eingebüsst haben, andere von den Commentatoren an unrechter Stelle citiert sein. Für unser Märchen gilt dies nicht. Es ist wohl wie das *Çaunaḥçepam âkhyânam* im Ait. Br. einer der getreuesten Abklatsche von dem alten Itihâsabuche.

2. Der Gattung nach, die erzählenden Bestandteile und der Dialog, also ein episches und ein dramatisches Element. Jenes ist das Gewand, dieses der Schmuck der alten Erzählungen. In der älteren Sprache heisst der Dialog *vâkovâkyam* oder *uktapratyuktam*, in der späteren *saṃvâda*. Dass das eine fast notwendig zum anderen gehörte, beweist die Verbindung *vâkovâkyam itihâsapurâṇam* Çâṅkh. Gs. 1, 24, 8; ebenso Çat. Br. 11, 5, 6, 8. 11, 5, 7, 9. Diese Einteilung deckt sich keineswegs vollständig mit der ersteren, obwohl im grossen und ganzen das epische Element durch die Prosa, das dramatische durch die Poesie repräsentiert wird. Wie es von vornherein wahrscheinlich ist, dass in den alten Erzählungen kürzere untergeordnete Wechselreden in Prosa und nur der spannendste Moment, der Hauptdialog,[1] in dem das Ganze gleichsam gipfelt, poetisch gefasst war, so scheint umgekehrt die

[1] Wie der Seedialog zwischen Purûravas und Urvaçî. Die erste Unterredung zwischen beiden und die Verhandlung der Gandharven sind wenigstens im Çat. Br. in Prosa gehalten.

meist trockene einförmige Erzählung an gewissen Halt- und Schlusspunkten zur pathetischen Höhe gebundener Diktion sich aufgeschwungen zu haben. Diese Ansicht spricht schon Oldenberg aus a. a. O. 37, 79 und macht ib. p. 80 auf die Schlussgâthâ der Çunaḥçepa-Geschichte aufmerksam. Solche Bestandteile der alten Erzählung, welche dem Inhalt nach erzählend *(itihâsa)*, der Form nach poetisch waren, sind, soweit sie den Diaskeuasten als *ṛcas* galten, gleichfalls dem ṚV. einverleibt worden. Der ṚV. enthält sogar eine ziemliche Anzahl solcher Itihâsaverse im engeren Sinne. Den einheimischen Gelehrten ist der Charakter derselben nicht unbekannt geblieben. In diesem Sinne sind die von Oldenberg (37, 80) berührten Controversen zu verstehen. Yâska und Bhâguri behaupten, dass das Apâlâ-Lied (ṚV. 8, 91) ein Itihâsa sei, Çaunaka scheint nach dem von M. Müller gegebenen Wortlaut[1] der Bṛhaddevatâ dieses wie die beiden folgenden Lieder für ein gewöhnliches Indralied zu halten. Woher die Streitfrage? Vers 1 des Apâlâ-Liedes ist ein epischer, ein Itihâsa-Vers, welcher in der ursprünglichen Fassung vermutlich die prosaische Vorerzählung abschloss und den Übergang zum Dialog bildete. Vers 2—6 sind *saṃvâda* zwischen Apâlâ und dem als stumme Person gedachten Indra. Den Schluss bildet ein zweiter Itihâsavers, v. 7. Also das Apâlâ-Lied setzt sich aus Itihâsa- und Saṃvâdaversen zusammen, und dieser Umstand ward für die indischen Gelehrten ein Stein des Anstosses. Zu welcher Kategorie gehört nun das ganze Sûkta? Sie haben wohl den gemischten Charakter des Liedes erkannt, aber es fehlte der entsprechende terminus. Yâskas und Bhâguris Definition ist zu speziell, die des Çaunaka zu allgemein.

Eine ähnliche Controverse erhebt sich zwischen Yâska und Çaunaka[2] in Betreff des Liedes 10, 95. Damit wären wir bei dem Punkte angelangt, auf welchen diese Vorbemerkungen zusteuerten. Yâska hält das Lied für ein *saṃvâda*, Çaunaka für einen *itihâsa*. Was folgt daraus? Dass man noch gut wusste, dass 10, 95 Saṃvâda- und Itihâsaverse enthalte, und beide nur die Frage, welcher Kategorie das ganze Lied zugehöre, verschieden, und beide wieder falsch, beantworteten. Dass 10, 95 in der That auch epische Bestandteile enthält, das bestätigt die Exegese dieses Liedes. Als drittes Zeug-

[1] ṚV. ed. Müller, IV, var. lect. p. 47.

[2] ṚV. ed. Müller, VI, var. lect. p. 19.

nis kommt die oft besprochene und stets missverstandene Stelle Çat. Br. 11, 5, 1, 10 hinzu: *tad etad uktapratyuktaṃ pañcadaçarcaṃ bahvṛcâḥ prâhuḥ.* Schon Weber (Ind. Str. 1, 19) meint, es müssen somit drei Verse im ṚV. sekundär hinzugetreten sein, da derselbe dem Hymnus nicht bloss, wie hier angegeben, fünfzehn, sondern achtzehn Verse giebt. Ihm schliesst sich, wenn auch unter grosser Reserve, Oldenberg (Die Hymnen des Rigveda p. 248) an. Dass nach der Abfassung des Çat. Br. noch solche Zusätze im ṚV. Eingang gefunden haben, ist ganz unglaublich. Es ist im Çat. Br. indes nicht von dem ganzen Lied *(sûkta)* die Rede, sondern nur von dem Dialog *(uktapratyuktam)*. Die Worte des Br. wollen sagen: hier muss man den ganzen aus fünfzehn Strophen bestehenden Dialog gesprochen denken, der in extenso im ṚV. steht. Citiert werden nur v. 1. 2 und 14—16 des Liedes; wie es scheint, sollen diese Anfang und Ende des Dialogs bezeichnen. Nach Kâtyâyana und Sâyaṇa ist allerdings das ganze Sûktam ein *saṃvâda;* sie legen Str. 1. 3. 6. 8—10. 12. 14. 17 dem Purûravas, die übrigen der Urvaçî in den Mund.

Prüfen wir die einzelnen Strophen darauf hin genauer! Der Schlussvers (v. 18), im Çat. Br. nicht erwähnt, kann schon im ṚV. resp. in der alten Erzählung, von welcher die Verse losgelöst in den ṚV. übergingen, nicht zum eigentlichen Seedialog gehört haben, sondern er ist an den Schluss der ganzen Erzählung zu denken, die mit dem Dialog noch nicht zu Ende ist. Vers 18 ist das Résumé[1] der ganzen Geschichte, der endgültige Bescheid an Purûravas, zugleich Mahnung und Trost enthaltend. Nun sahen wir oben, dass der Schluss der Purûravas-Legende sich in zwei Versionen verzweigt hat, die eine tragischere, wonach auf Erden für P. keine Hoffnung mehr ist, durch den ṚV. und die Bṛhaddevatâ repräsentiert, die andere versöhnlichere durch Çat. Br. und die verwandten Relationen. In dieser letzteren Version war überhaupt für Str. 18 kein Platz; er steht in direktem Widerspruch mit derselben.

Von den übrig bleibenden Versen 1—17 greifen zunächst eng ineinander als zusammengehöriges *uktam* und *pratyuktam* v. 1—2.

[1] Also genau so wie der Schlussvers in 8, 91 und 10, 108. 10, 108, 11 giebt die aus der Geschichte gezogene Moral in Form einer letzten Mahnung an die Paṇi. 10, 108 ist überhaupt das Muster eines losgelösten Dialogs. Uktam und Pratyuktam wechseln hier Strophe um Strophe, Schlag auf Schlag.

8—9. 12—13. 14—15; ebenso 10 und 11, sobald man den tieferen Sinn erfasst hat, und 16—17, wenn man diese beiden Verse umstellt (vgl. oben p. 284). Den wahren Sachverhalt scheint der Verfasser des Çat. Br. oder seiner Vorlage noch geahnt zu haben, indem er den Dialog mit v. 16 schliesst. Die Verse selbst umzustellen verbot ihm die absolute Autorität der Ṛgvedadiaskeuase. Es bleiben die Verse 3—7 übrig. Die richtige Antwort auf Str. 3 enthält v. 5, der dazwischen stehende v. 4 ist durchaus erzählender Natur (3. Pers.!), also ein Itihâsavers. Vers 7 ist ein Pratyuktam, zu dem das vorausgehende Uktam des Purûravas fehlt, also wohl verloren gegangen ist. Vers 6 steht mit v. 7 nicht in der entferntesten logischen Verbindung, gehört dem Inhalt nach vielmehr zu v. 8—9. An sich könnte v. 6 allerdings ein Uktam des Purûravas sein, zu dem das Pratyuktam der Urvaçî verloren gegangen wäre, aber ebensogut ein Itihâsavers. Nehmen wir das letztere an, so ergäbe sich folgendes Resultat: 10,95 besteht aus fünfzehn Dialogversen (1. 2; 3. 5; 7; 8. 9; 10. 11; 12. 13; 14. 15; 17. 16), zwei Itihâsaversen (v. 4 u. 6) und einer Schlussstrophe (v. 18).

Sehen wir uns die beiden Itihâsaverse noch etwas genauer an! Oben wurde die Vermutung ausgesprochen, dass an gewissen Haltepunkten oder Pausen die Prosaerzählung in einem Vers ausklang. Der erste Abschnitt der Erzählung schloss damit, dass Urvaçî nunmehr als seine Frau zu Purûravas ins Haus zieht. Hier würde v. 4 als Schlussstrophe ursprünglich zu denken sein. Es folgte das Complott, die Katastrophe, das Verschwinden der Urv., Wiederfinden und die Flucht der Apsarasen incl. der Urv. vor Pur., worauf v. 1 anspielt. Diese Flucht schildert der Itihâsavers 6. Derselbe würde den passenden Übergang zu dem hier einsetzenden Seedialog gebildet haben. Bemerkenswert ist noch die Art, wie die Diaskeuasten beide Itihâsaverse zwischen den Dialog eingeschaltet haben. Vers 4 schoben sie vor v. 5 mit Rücksicht auf die fast gleichlautenden Pada 4 d und 5 a *(divâ náktaṃ çnathitâ vaitaséna* und *triḥ sma máhnaḥ çnathayo vaitaséna)*, v. 6 aber in die Lücke vor v. 7, welche sie wohl selbst noch herausfühlten.

Wenn gleichwohl der Dialog teilweise noch etwas Sprunghaftes in dem Gedankenfortschritt an sich trägt, so liegt dies in der Situation. Purûravas, der Verzweifelnde, sucht nach immer neuen Gründen, Urv. zur Rückkehr zu bewegen, und setzt ihren Einwürfen, die

sie mit kühler überlegener Ironie macht, neue Vorwürfe entgegen. In Kürze wäre der Gedankengang des *uktapratyuktam* folgender: Pur.: Bleib, wir wollen wieder uns unterhalten (v. 1). Urv.: Es ist aus zwischen uns (v. 2). Pur.: Es war ja nur Betrug (v. 3). Urv.: Hilft nichts, es wäre doch so wie so bald aus gewesen, da ich schwanger geworden; ich habe aber den Pakt gehalten und du musstest es auch thun (v. 5). Hier ist die Lücke. Purûravas hat aus v. 5 erfahren, dass sie von ihm schwanger. Er muss demnach von seinem Sohn gesprochen haben. Urv.: Er ist gut aufgehoben (v. 7). P. beklagt sich über die Flucht der Apsaras bei seinem Erscheinen (v. 8). U.: Wenn wir wollen, können wir anders gegen die Menschen sein (v. 9). P. erinnert wieder an den Sohn und legt sich aufs Schmeicheln (v. 10). Urv. erinnert an den Pakt (v. 11). P.: Wie wird es meinem Sohn ergehen? (v. 12.) U.: Du sollst ihn haben (v. 13). P. droht mit Selbstmord (v. 14). U. sucht ihn davon abzubringen (v. 15). P. versucht einen letzten Appell (v. 17). U. lehnt mit Entschiedenheit ab (v. 16).

---

## § 24.

## *vayúna.*

Als Grundbedeutung von *vayúna* hat Roth »Richtzeichen«, »Merkzeichen« aufgestellt, woraus er die Bedeutungen 2. »Regel«, »Bestimmung«, »Ordnung«, 3. (Bestimmtheit) »Deutlichkeit«, »Unterscheidbarkeit«, »Helligkeit« herleitet. Im kürzeren Wörterbuch wird noch 4. Plur. »bestimmte Formen« hinzugefügt. Diese Bedeutungsentwicklung kann schon logisch unmöglich richtig sein. Als Grundbedeutung müsste »Helligkeit« angesetzt, daraus »Ordnung«, »Regel« und daraus »Merkzeichen«, »Richtzeichen« abgeleitet werden. Mir ist kein Fall bekannt, wo die Bedeutungsentwicklung vom Abstrakten zum Concreten vorgeschritten wäre. Das hat wohl Grassmann gefühlt und mit rein linguistischer Herleitung als Grundbedeutung »Gewebe« aufgestellt und daraus seine anderen Bedeutungen entwickelt. Prüft man die Stellen, so ergiebt sich ein ganz anderes Resultat.

Wiederholt findet sich die Verbindung *víçvâni vayúnâni vidvân.* So 1, 189, 1 *Agne náya supáthâ ráyé asmân víçvâni deva vayúnâni vidvân.* Grassmann und Ludwig übersetzen hier

*vayúnâni* mit »Werke«; wer aber unbeeinflusst von jeder früheren Deutung die Stelle betrachtet, wird erkennen, dass sich *supáthâ* und *vayúnâni* entsprechen und er wird übersetzen: »O Agni, führe uns auf gutem (sicherem) Pfade zum Reichtum, der du, o Gott, alle Wege kennst.« Wir sagen in diesem Falle »der du Mittel und Wege kennst«, der Engländer »to find out ways and means« und das Richtige hat Sâyaṇa, indem er im Anschluss an Yâska *víçvâni vayúnâni* mit *sarvâṇi prajñânâni* erklärt. Dieselbe Verbindung erscheint 3, 5, 6 *ṛbhúç cakra ïdyaṃ cãru nãma víçvâni devó vayúnâni vidvãn* »er (Agni), der Kunstfertige (?), hat sich einen zu preisenden hehren Namen erworben, er, der Gott, der Mittel und Wege kennt«; 6, 15, 10 *sá yakšad víçvâ vayúnâni vidvãn prá havyám Agnír amṛ́tešu vocat* »er (Agni) eile dahin, er, der Mittel und Wege kennt; er, Agni, sage bei den Unsterblichen die Opferspeise an«. Es liegt hier wieder ein Fall von Coordination vor (oben p. 82 Anm. 1). Agni soll zu den Göttern eilen und ihnen die Opferspeise ankündigen, weil er Mittel und Wege kennt, dies zu thun. 10, 122, 2 *jušâṇó Agne práti harya me váco víçvâni vidvãn vayúnâni sukrato* »Nimm gern, o Agni, dieses mein Gebet an, der du, o Weiser, Mittel und Wege kennst (um ihm Erfüllung zu schaffen)«. Von Agni wird das Gleiche gesagt AV. 2, 28, 2. 4, 39, 10. VS. 12, 15. Nicht von Agni werden die Worte gebraucht 6, 75, 14 *hastaghnó víçvâ vayúnâni vidvãn púmân púmâṃsaṃ pári pâtu víçvátaḥ*. Unter *hastaghná*, das durch die völlige Übereinstimmung des RV. mit TS. 4, 6, 6, 5. MS. 3, 16, 3 (p. 187, 4. 5). VS. 29, 51 gesichert ist, kann nur der Schutzriemen verstanden werden, sowenig die Etymologie dafür spricht, nach der man wie bei Lâṭyâyana *hastatra* oder wie später *hastâvâpa* erwarten sollte. Als Genetiv zu **hastahan* giebt es keinen Sinn und es fehlt dann ein Subjekt, wofür *pumãn* allein nicht genügt. *víçvâ vayúnâni* erklärt Yâska 9, 15 mit *sarvâṇi prajñânâni*, worauf Sâyaṇas Erklärung beruht, der hier zum RV., ebenso wie Mahîdhara zur VS., *vayúnâni* durch *jñânâni* erläutert = *jñâtavyâni*, zu 8, 66, 8 *vayúnešu* mit *mârgešu prajñânešu vâ*. Zur TS. aber glossiert Sâyaṇa *víçvâ vayúnâni vidvãn* durch *sarvân mârgân abhijânânaḥ* und das ist die volle Wahrheit. *vayúna* ist ein Synonymum von *mârga*, das Wort, das der vedische Dialekt für *mârga* der klassischen Sprache gebraucht. Wie man im klassischen Sanskrit sagt *mallamârga*

»der alte Brauch, die alte Sitte der Ringer«, *yuddhamârga* und *yuddhamârgâs* »der Brauch, die verschiedenen Arten des Kampfes« und *dhanuši mârgân kar* »sich in allen Arten des Bogenkampfes üben« (Böhtlingk s. v. *mârga* p. 743), so sagt man vedisch *víçvâ vayúnâni vidvân* »der alle Arten, Sitten (des Bogenkampfes) kennt«, und diese Kenntnis wird hier dem Schutzriemen zugeschrieben. Es ist zu übersetzen: »Wie eine Schlange umgiebt er den Arm mit seinen Windungen, indem er den Schlag der Bogensehne abhält, der Schutzriemen, der alle Schliche [Mittel und Wege] (des Bogenkampfes) kennt, schütze von allen Seiten den Mann, er der Mann«. In demselben Sinne ist es von der Trommel gebraucht AV. 5, 20, 9 *çréyo vanvânó vayúnâni vidvân kîrtim bahúbhyo ví hara dvirâjé* »Heil verschaffend verteile du, die du die Arten des Kampfes kennst, vielen Ruhm in der Schlacht« und vom Opferpfahl MS. 4, 13, 7 (p. 209, 1) = TBr. 3, 6, 12, 1 = Nirukta 8, 20[1] *vánaspate raçanáyâ niyúya* (TBr. *abhidhâya*) *pištátamayâ vayúnâni vidvân | váhâ* (TBr. Nir. *váha*) *devatrâ didhišo havîñši prá ca dâtâram amŕtešu vocaḥ ||* »O Opferpfosten, nachdem man dich mit dem weichsten (Sâyaṇa *çlakšṇatamayâ*) Strick befestigt hat, führe du, der du die Wege kennst, die Opferspeisen zu den Göttern, wolle sie ihnen verschaffen und melde den Unsterblichen den Geber.« Dem Opferpfosten ist hier die Rolle Agnis zugeteilt. Sâyaṇa erklärt zum TBr. *vayúnâni* mit *jñânâni abhiprâyân vâ*. Mit *vid* wird *vayúna* im ṚV. noch viermal verbunden. 1, 152, 6 *pitvó bhikšeta vayúnâni vidvân âsâvívâsann Áditim urušyet.* Die Rede ist von Dîrghatamas Mâmateya, den, nach 1, 147, 3. 4, 4, 13, als er blind war, die Hüter im Dienste Agnis vor Unglück bewahrten. Unsere Strophe belehrt uns, dass er gerettet wurde, indem ihn, der durch sein Gebet erfreute *(brahmapríyam)*, Kühe an ihrem Euter sättigten *(ã dhenávo Mâmateyám avantîr brahmapríyaṃ pîpayant sásminn ûdhan)*. Die zweite Hälfte der Strophe haben alle Übersetzer schon deshalb missverstanden, weil sie nicht beachtet haben, dass *urušyá-* nur 1, 158, 4 von dem Preise der Götter, sonst ganz ausschliesslich von Göttern, am häufigsten von Agni, gebraucht wird und weil sie (nicht Ludwig) *Áditim* von *urušyet* abhängig gemacht haben. Das ist ganz undenkbar. Man sagt *utá no devy*

[1] Das lehrreiche Verhältnis dieser Strophe zu ṚV. 10, 70, 10 hat Oldenberg, Rgveda 1, 290 ff. nicht beachtet.

*Áditir urušyátâṃ Vãsatyà* (8, 25, 10) und *Áditir na urušyatu* (8, 47, 9), aber man kann nicht sagen *Áditim urušya*. In 4, 2, 11 *dítiṃ ca rãsvãditim urušya* beweist der Accent von *rãsva*, dass *áditim* ebenso wie *dítim* zu *rãsva* gehört und *urušya* heisst »rette«, »hilf«. Mithin wird auch in unserer Strophe zu *urušyet* aus dem Accusativ *Áditim* zu ergänzen sein *Áditiḥ* und es ist zu übersetzen: »Milchkühe nährten an ihrem Euter den Mâmateya, ihn schützend, als er (den Agni) durch sein Gebet erfreute; wer um Nahrung bittet, der Wege kundig, Aditi mit dem Munde (= Preise) gewinnend, den wird sie retten.« Der Weg ist der Weg, auf dem man Aditi durch Preis und Lob gewinnen kann; als Beispiel wird die Geschichte des Dîrghatamas angeführt, dessen Lob (1, 158, 4 *úpastutir Aucathyám urušyet)* ihm die Hilfe des Agni (und der Açvins) verschaffte. *urušyet* wird zu accentuieren sein.

Es folge 7, 100, 5 *prá tát te adyá çipiviṣṭa nãmàryáḥ çaṃsàmi vayúnâni vidvãn* »ich der Arier preise deinen Namen, o Višṇu, die Wege kennend«, d. h. die Art und Weise, wie du gepriesen werden willst und musst.

Die beiden nächsten Stellen gehören zusammen 1, 145, 5 *vy àbravîd vayúnâ mártyebhyo 'gnír vidvãñ ṛtacíd dhí satyáḥ* und 1, 72, 7 *vidvãñ Agne vayúnâni kšitînãṃ vy ânušák çurúdho jiváse dhâḥ*. Damit ist ferner zu verbinden 7, 75, 4:

*ešã syã yujànã paràkãt páñca kšitîḥ pári sadyó jigàti |*
*abhipáçyanti vayúnâ jánânâṃ divó duhitã bhúvanasya pátnî |*

Es ist klar, dass die *vayúnâ mártyebhyaḥ* nicht verschieden sein können von den *vayúnâni kšitînãm* und den *vayúnâ jánânàm*, und was damit gemeint ist, lehren uns folgende Stellen: 7, 79, 1 *vy ùšã âvaḥ pathyã jánànàṃ páñca kšitîr mãnušîr bodháyanti;* 5, 80, 2 *ešã jánaṃ darçatã bodháyantî sugãn patháḥ kṛṇvatî yàty ágre* (cfr. Str. 3 *pathó rádantî suvitãya devî*). In 1, 72, 7 entsprechen sich genau *vidvãñ Agne vayúnâni kšitînãm* und *antarvidvãñ ádhvano devayãnân* und wie Agni in den oben angeführten Stellen genannt wird *viçvâni vayúnâni vidvãn*, so heisst er 5, 46, 1. 10, 98, 11 *vidvãn patháḥ;* 6, 16, 3 wird von ihm gesagt *vétthâ hí vedho ádhvanaḥ patháç ca devãñjasâ Ágne yajñéšu sukrato* und 10, 51, 5 *sugãn patháḥ kṛṇuhi devayãnàn*. Die Grundbedeutung »Weg«, »Pfad« geht hier beständig neben der abgeleiteten »Mittel und Wege«

*(ádhvanaḥ patháç ca)* einher, wie ja auch in einem Teile der vorher beigebrachten Stellen es zuweilen zweifelhaft bleibt, ob wir nicht ganz wörtlich »Weg« übersetzen sollen. Auch 1,92,2 *ákrann ušáso vayúnâni pûrváthâ* und 6 *ušâ úcchántî vayúnâ kṛṇoti* erhalten durch ihre Verbindung mit 5,80,2. 7,79,1 nun Licht. 1,92,2 besagt »die Morgenröten machten wie früher Wege, (indem) sie, die rötlichen, hellen Glanz verbreiteten« und 1,92,6 »Wir sind ans Ende dieses Dunkels gekommen, (da) die Morgenröte aufleuchtend Wege schafft«. Der Sinn ist, dass die Morgenröte durch ihr Licht die Wege erhellt (*sugân patháḥ kṛṇvatî* 5,80,2) und dadurch den Menschen die Thätigkeit ermöglicht und sie dazu veranlasst, wie dies ja oft genug gesagt wird. In diesen Zusammenhang gehört auch das oben p. 196 erwähnte *padáṃ ná veti* 1,48,6. *padavî* m. ist »der Pfadspürer«, f. »die Spur« selbst. Von der Morgenröte gesagt ist *padáṃ ná veti* doppelsinnig = »sie geht gleichsam auf die Suche« und »sie weist gleichsam den Weg«. In der ersten Bedeutung stehen die Worte deutlich 6,1,4 *padáṃ devásya námasâ vyántaḥ çravasyávaḥ çráva âpann ámṛktam* »indem sie mit Verehrung die Spur des Gottes suchten, erlangten die Preissuchenden den vollen Preis« und ganz entsprechend dem *padáṃ veti* in 1,48,6 ist 4,5,5 *abhrâtáro ná yóšaṇo vyántaḥ* »die, welche umherstreichen wie bruderlose Mädchen«. *abhrâtár* 1,124,7 und hier *abhrâtáro yóšaṇaḥ* ist gewiss auch ein Ausdruck für »Hetäre«, wofür wir bald mehr finden werden. *padáṃ ná vety ódatî* ist also in dem ersten Sinne wieder ein abgekürzter Vergleich = »sie die geile ‚geht auf den Strich' wie (eine Hetäre)«.

So heisst also 6,21,3 *sá ít támo 'vayunáṃ tatanvát sûryeṇa vayúnavac cakâra* »er hat das Dunkel, das sich wegelos ausgebreitet hat, durch die Sonne wegbar gemacht« und 4,51,1 *idám u ... jyótis támaso vayúnâvad asthât* »dieses Licht erhob sich wegbahnend aus dem Dunkel«. *vayúnâni* kommt dann scheinbar zu der Bedeutung »Werke«, »Thätigkeit« und »Licht«, »Helligkeit«; in Wahrheit ist aber überall nur die Bedeutung »Wege« und weiterhin, wie bei *mârga,* die abgeleitete Bedeutung »Sitte«, »Brauch«, »Herkommen«, »Leben und Weben« vorliegend. 7,75,4 ist also zu übersetzen: »Indem sie aus der Ferne kommt, umwandelt sie plötzlich die fünf Stämme, herabsehend auf das Treiben der Menschen, die Tochter des Himmels, der Erde Herrin«; 1,72,7

»Der du, o Agni, kennst die Wege (Sitten) der Menschen, verleihe ihnen gern Güter zum Leben (oben p. 32 ff.); da du genau kennst die Pfade, die zu den Göttern führen, wurdest du ein unermüdlicher, die Opferspeise führender Bote« und 1, 145, 5 »Agni verkündete den Menschen die Wege, er, der sie kennt; denn er ist ein wahrer Wegebahner«. Auch von *ṛtá* ist die Grundbedeutung »Richtung«, »Weg« und zu *ṛtacit* vergleichen sich Stellen wie 1, 90, 4 *ví naḥ pathâḥ suvitâya ciyántv Índro Marútaḥ;* 4, 37, 7 *ví naḥ ... pathâç citana yáṣṭave:* 6, 53, 4 *ví pathó vâjasâtaye cinuhí* u. s. w.[1] Und wie *mârga,* so hat sich auch *ṛtá* dann weiter zu der Bedeutung »Gebrauch«, »Sitte« und schliesslich »Regel«, »Ordnung«, »Gesetz« entwickelt und das Gleiche gilt von *vayúnâni.* Zusammen gehören 2, 19, 3 *ájanayat sûryaṃ vidád gâ aktúnâhnâṃ vayúnâni sâdhat* »Er erschuf die Sonne, er fand die Kühe, er bewirkte die Ordnung (eigentlich = »Wege«, »Lauf«) der Tage durch die Nacht« und 6, 7, 5: »O Vaiçvânara, diese deine grossen Satzungen, o Agni, hat niemand gestört, seit du in der Eltern Schosse geboren das Licht schufst in der Ordnung (dem Laufe) der Tage« *(vayúneṣv áhnâṃ).* Diese Stellen machen es wohl sicher, dass 4, 16, 3 *divá itthâ jîjanat saptá kârûn áhnâ cic cakrur vayúnâ gṛṇántaḥ* für *áhnâ* zu lesen ist *áhnâṃ.* Nur dann giebt der Vers einen Sinn: »Er erzeugte vom Himmel her die sieben Sänger (Bergaigne 2, 132) (und) sie bewirkten lobpreisend die Ordnung (den Lauf) der Tage«. Auch hier kann man überall noch wörtlich »Wege« übersetzen und das Gleiche gilt von 2, 24, 5 *áyatantâ carato anyád anyad íd yâ cakâra vayúnâ brâhmaṇas pátiḥ* »Mühelos wandern sie eines nach dem andern auf den Wegen (nach der Ordnung), die ihnen Brahmaṇaspati geschaffen hat« und 1, 144, 5 *dhánor ádhi pravâta â sá ṛṇvaty abhivrájadbhir vayúnâ návâdhita* »Er eilt herbei aus dem strömenden Meer; mit den Herbeikommenden hat er neue Wege (Ordnung) geschaffen«.[2] 5, 81, 1 *ví hótrâ dadhe vayunâvíd éka ít* »er ordnete die Anrufungen, er, der allein die Ordnung (Wege) kennt«. Die ursprüngliche Bedeutung des Wortes tritt ferner noch klar hervor 3, 29, 3 *arušástûpo rúçad asya pâja íḷâyâs putró vayúne 'janišṭa.* Der Genetiv *íḷâ-*

[1] Die Wurzeln *ci* und *cit* bei Grassmann bedürfen einer neuen Bearbeitung.

[2] Über *dhánu* und *pravát* werde ich später handeln. Wer mit *abhivrájadbhiḥ* gemeint ist, ist schwer zu sagen, vielleicht die Götter.

*yâḷ* gehört nicht zu *putráḷ*, wie die Übersetzer irrtümlich annehmen, sondern zu *vayúne*. *iḷâyâ vayúne* ist dasselbe, was gleich in der folgenden Strophe und sonst *iḷâyâs padé* oder *iḷás padé* heisst, d. h. der Ort, an dem Agni durch Aufgiessen der Butterspende hell entflammt wird, also was sonst *yóni* und *vakšáṇâḷ* (oben p. 177 f.) heisst; cfr. 10, 91, 4 *prajânánn Agne táva yónim ṛtviyam iḷâyâs padé ghṛtávantam ãsadaḷ*. Wie es hier 3, 29, 3 heisst *arušástûpo iḷâyâ vayúne 'janišṭa*, so genau entsprechend 10, 1, 6 *arušó jâtáḷ padá iḷâyâḷ*. Der Zusammenhang zeigt, dass in 3, 29, 3 Agni als der Sohn der Reibhölzer angesehen wird (*arányor níhito jâtávedâḷ* Strophe 2), nicht der Iḷâ; er wird hier *putrá* ohne weiteren Zusatz genannt, wie 6, 4, 4 *sûno*. 3, 29, 3 ist also zu übersetzen: »Kundig stecke hinein in das ausgestreckte (Reibholz das obere Reibholz); schnell gebiert es geschwängert den Stier. Mit rotem Schopfe — leuchtend ist sein Glanz — wurde der Sohn geboren am Orte (Wege) der Opferspende«. Über *stûpa* vergleiche man Geldner oben p. 114.

Die übertragene Bedeutung erscheint 8, 66, 8 *vṛ́kaç cid asya vâraṇá urâmáthir ã vayúnešu bhûšati* »selbst der wilde Wolf, der die Schafe zerreisst, fügt sich seinen Satzungen« und kann auch angenommen werden 2, 34, 4 *ṛjipyãso ná vayúnešu dhûršádaḷ* »(die Maruts) die wie Stiere (6, 67, 11) sich in das Joch der Satzungen spannen« d. h. die ihrer Aufgabe, den Regen herabzusenden, stets unverdrossen nachkommen (vorher *sádam ã jirádânavaḷ*), wie Stiere geduldig das Joch tragen (*gaur iva nityaṃ gurudhûršu niyujyamânaḷ* MBh. 1, 3, 79). Auch hier aber ist die Bedeutung »auf ihren Pfaden« sehr wohl möglich und würde bestätigt werden durch das *adhvasmábhiḷ pathíbhiḷ* der folgenden Strophe. Sicher liegt die übertragene Bedeutung noch vor 2, 19, 8 *evã te Gṛtsamadãḷ çûra mánmâvasyávo ná vayúnâni takšuḷ*. *mánma — vayúnâni* ist wieder ein ἓν διὰ δυοῖν = *mánmâni vayúnâvanti* und es ist zu übersetzen: »So haben dir, o Held, die Gṛtsamadâs, wie Hilfesuchende, ein regelrechtes Lied verfertigt«. *vayúnâni* entspricht auch hier genau dem klassischen *mârga*. Das Lied ist kein gewöhnliches Bettellied; es ist nicht bloss gedichtet, um von Indra etwas zu erlangen. Das besagt *avasyávo ná*. Die Gṛtsamadâs haben das Lied so kunstvoll gedichtet wie Leute, die dadurch sich die besondere Gunst des Indra erwerben wollen, obgleich sie (angeblich) nichts damit

bezweckten, als Indra zu verherrlichen. Für diese ihre Frömmigkeit *(brahmanyántaḥ)* und Uneigennützigkeit wird, so hoffen sie, Indra sich ihnen um so mehr gnädig erweisen. Es gehört diese Auffassung in den Kreis der von Geldner oben p. 145 ff. besprochenen Anschauungen von der Übertölpelung des Gottes.

Wie *mánma — vayúnâni* ist auch zu beurteilen *vayúnâni bhójanâ* 10, 44, 7: *itthấ yé prấg úpare sánti dâváne purũṇi yátra vayúnâni bhójanâ*. Die Übersetzungen von Grassmann und Ludwig zeigen hier wieder einmal recht schlagend, zu welchen Irrtümern eine Exegese führen muss, die im Veda etwas anderes sehen will als ein rein indisches Denkmal und die nicht auf indische Anschauungen Rücksicht nimmt. Die ganze Strophe lautet:

*evaívấpâg ápare santu dûḍhyó 'çvâ yéšâṃ duryúja âyuyujré* |
*itthấ yé prấg úpare sánti dâváne purũṇi yátra vayúnâni bhójanâ* ||

Die Strophe erhält Licht durch AV. 20, 128, 1—5, ein Kuntâpasûkta, das als *diçâṃ klptayaḥ* »Anordnung der Himmelsgegenden« bezeichnet wird (Çâṅkhâyana Çrautas. 12, 20, 1. Ait. Brâhm. 30, 6, 19. Kauśitaki Br. 30, 7). Hier besagt Str. 1, die im einzelnen schwer verderbt ist,[1] dass die Götter das als Osten bestimmten, wo ein in der sabhâ und dem vidatha tüchtiger, Trank- und Speiseopfer darbringender Mann sich befindet. Ein solcher Mann, sagt der Text direkt, ist Osten *(prấk)*. Strophe 4 aber sagt, Westen *(ápâk)* ist ein Geizhals, der nichts aufgehen lässt und ein Reicher, der keine Geschenke macht. Dieselbe Anschauung vertritt unsere Strophe. Es ist zu übersetzen: »Im Westen *(evaívấpâk)* hinten (*ápare*; Loc. sing. Kielhorn § 199) sollen die Übelwollenden sein, deren Pferde sich schlecht anschirrten; im Osten vorn (*úpare* Loc. sing.) (sollen sein) die, welche hier[2] fürs Geben sind, bei denen *(yátra)* es vielartige Geschenke giebt« d. h. die Geizhälse, die schlechte Pferde geschenkt haben *(yéšâṃ áçvâḥ)*, die sollen im äussersten W., der Gegend des Sonnenunterganges, also des Dunkels und daher der rakšas (TS. 5, 2, 5, 3) weilen, was sonst heisst *acitré antáḥ paṇáyaḥ sasantv ábudhyamânâs támaso vímadhye* 4, 51, 3; die Freigebigen dagegen sollen im O., der Gegend des Sonnenaufganges, also im

[1] Jedenfalls ist mit den Handschriften *riçấdasas* beizubehalten als Beiwort zu *devấḥ*.

[2] Über *itthấ* werde ich später handeln. Man sehe zunächst die Einleitung.

ewigen Lichte, weilen, was 10, 107, 2 besagt *uccâ divi dákšiṇâvanto asthur yé açvadâḥ sahá té sûryeṇa.* So ist auch 7, 6, 3 *pûrvaç cakârâparâñ áyajyûn* ganz wörtlich zu übersetzen: »er (Agni), der Östliche, hat die, die keine Opfer veranstalten, zu Westlichen gemacht« d. h. er, der Helle, hat sie in tiefes Dunkel gestürzt; cfr. Strophe 4. Der zweite Vers von 10, 44, 7 ist also zu construieren: *itthâ prâg úpare [santu] yé sánti dâváne* und der Satz *purûṇi yátra vayúnâni bhójanâ* ist dazu eine Erläuterung. *vayúnâni bhójanâ* ist wieder ein ἓν διὰ δυοῖν; im klassischen Sanskrit würde man sagen *yatra puruvayunâni bhojanâni santi.* Ebenso ist zu erklären 1, 162, 18 *ácchidrâ gâtrâ vayúnâ kṛṇota,* wörtlich: »machet die Glieder unversehrt (und) die Regeln« d. h. verfahret nach den Regeln, so dass die Glieder unversehrt bleiben.

Sehr schwierig sind 10, 46, 8 und 10, 114, 3. An der ersten Stelle *prá jihváyâ bharate vépo Agníḥ prá vayúnâni cétasâ pṛthivyâḥ* ist *vépas* ein Wort von unsicherer Bedeutung. Aus 1, 80, 12 *ná vépasâ ná tanyaténdraṃ Vṛtró ví bîbhayat* kann man im Vergleich mit 1, 32, 13 *nâsmai vidyún ná tanyatúḥ sišedha* schliessen, dass *vépas* etwas ähnliches wie *vidyút* bedeuten muss. Die Bedeutung »Blitz« wird es nicht ursprünglich gehabt haben, da alle Wörter für »Blitz« im Sanskrit Feminina sind, eine Auffassung, die Sprache und Poesie von alter Zeit her durchdringt. Composita wie *meghajyotis, meghadîpa, meghavahni* sprechen natürlich nicht dagegen, wohl aber ist dadurch ein Masculinum *abhríya* »Blitz« (Roth, Grassmann) vollkommen ausgeschlossen, im kürzeren Wörterbuche auch aufgegeben. In 4, 11, 2 *ví šâhy Agne gṛṇaté manîšâṃ kháṃ vépasâ tuvijâta stávânaḥ* ist *vépasâ* schwerlich zu *stávânaḥ* zu ziehen, wie Roth und die Übersetzer thun. *stávânaḥ* steht vorwiegend ohne jeden Zusatz. 1, 12, 11 heisst es *stávânaḥ.. gâyatréṇa návîyasâ* und 6, 46, 2 *maháḥ stavânáḥ* (sol), sonst wird es nirgends mit einer näheren Bestimmung gebraucht. *stávamâna* wird 1, 139, 6 durch *gîrbhiḥ, stûyámâna* 1, 107, 2 durch *áṅgirasâṃ sâmabhiḥ* näher erläutert. Man könnte also im besten Falle dem Worte *vépas* die Bedeutung »Lied« beilegen, wie dies Ludwig in 10, 46, 8 (427, 8) und 4, 11, 2 (338, 2) unbedenklich, in 1, 80, 12 (460, 12) zweifelnd (»es kann auch bedeuten: nicht durch seinen Anprall«) annimmt. Aber in 1, 80, 12 wären Lied und Donner kein Gegensatz und Vṛtra singt keine Lieder und in 4, 11, 2 ist Lud-

wigs Erklärung von *vépasâ* als Genetiv plur. natürlich abzuweisen. Der Instrumental müsste zu *stávâna* gezogen werden. Die offenbare Parallelstelle (1, 32, 13) zu 1, 80, 12 weist aber auf einen anderen Weg und macht es wahrscheinlich, dass in 4, 11, 2 *vépasâ* zu *ví šâhi* gehört und dass zu vergleichen ist 3, 18, 4 *úc chociśâ sahasas putra stutó bṛhád váyaḥ çaçamânéšu dhehi,* dass also dem *ví šâhi . . vépasâ stávânaḥ* entspricht *úc chociśâ stutó dhehi* d. h. *vépasâ = çociśâ* ist und *vépas* »Glanz«, »Licht« bedeutet. Die Grundbedeutung wird »das Zittern«, »das Zitternde« sein, **vepás* wäre »zitternd« und es vergleichen sich die Beiwörter des Lichtes und Blitzes wie *tarala, cala, cañcala, capala, caṭula* u. s. w. Die Feminina der letzten vier werden von den Lexikographen in der Bedeutung »Blitz« angeführt und in 1, 80, 12 hat auch *vépas* diesen Sinn, gerade wie z. B. *jyotis* in *prabhâtaralaṃ jyotiḥ* Çak. p. 21, 14, so dass man unbedenklich übersetzen kann: »nicht durch Blitz, nicht durch Donner erschreckte Vṛtra den Indra«. Man vergleiche auch PW. s. v. *vepaná* 1). In 4, 11, 2 aber fasse ich *khám* im Sinne von *ràyás khãm* 6, 36, 4 *sá ràyás khãm úpa sṛjâ gṛṇânáḥ* und übersetze: »O Agni, erschliesse deine Gnade dem, der dich preist, und den Quell (der Güter) durch deine Flammen, o Starker, wenn du gepriesen wirst.« Hierher können auch die Beiwörter des Agni *puruvépas = puruçcandrá* und *pururúc* »sehr glänzend«, »hell leuchtend« und *viçvãyuvepas = viçvábhânu, viçvaçúc, viçváçcandra* »alles erleuchtend« gezogen werden, wenn man nicht lieber die Grundbedeutung von *vépas* »Zittern« = »Eile«, »Hast« darin finden will. Und auch 10, 46, 8 findet dadurch seine Erklärung. Der Parallelismus der Sätze zeigt, dass *pṛthivyãḥ* zu beiden gehört und da *pṛthivî* nie, wie später *loka,* die Bedeutung = »Menschen« hat, so muss *pṛthivyãḥ* Ablativ sein, nicht Genetiv. Erwägt man nun, dass 6, 22, 5 *vépî* Beiwort von *gír* ist *(vépî vákvarî yásya nũ gîḥ),* so erkennt man, dass hier wieder die Begriffe des Leuchtens und Tönens ineinander übergegangen sind und dass *vépas* »Glanz« in 10, 46, 8 »Schall«, »Ton« bedeutet. Gemeint ist der Schall der Lieder, die beim Opfer gesungen werden, während *vayúnâni* die Satzungen und Regeln des Opfers selbst bedeutet. Vermutungsweise übersetze ich danach 10, 46, 8: »Durch seine Zunge (i. e. Flamme) führt Agni von der Erde (den Göttern) zu den Schall, mit seinem Herzen die (Opfer)bräuche (3, 11, 3 *Agnir — dhiyã sá cetati —*

*ketúr yajñásya pûrvyáḥ)*; ihn, den Leuchtenden, Strahlenden haben die Menschen zum willigen, am besten opfernden Hotar eingesetzt.« Über die Coordination der Sätze sehe man oben p. 82 Anm. 1.

*gambhîrávepas* als Beiwort der Virûpâs 10, 62, 5 kann bedeuten »in tiefem Tone singend« oder es ist = klassischem *gabhîravega,* wofür 1, 35, 7 *gabhîrávepas* als Beiwort des Savitar spricht. Dann wäre es (und dies scheint mir richtiger) = »in beständiger Eile«. *gâyatrávepas* als Beiwort des Indra 1, 142, 12 und 8, 1, 10 ist = »Lieder erregend«. Dass man auch *puruvépas* und *viçvâyuvepas* hierher stellen kann, habe ich eben bemerkt. Andere Beiworte des Agni, die auf seine Schnelligkeit hinweisen, habe ich oben p. 49 zusammengestellt und schon dort hervorgehoben, dass »eilig« und »leuchtend« sich im Veda nicht viel unterscheiden. *vépas* liefert somit wieder ein schönes Beispiel für die Entwicklungsreihe: Eile — Glanz — Schall.

Leichter erledigt sich 10, 114, 3 *cátuškapardâ yuvatíḥ supéçâ ghṛtápratîkâ vayúnâni vaste.* Ludwig hat (5, 304) bereits die Parallelstellen aus dem TBr. beigebracht, welche es wahrscheinlich machen, dass Sâyaṇas Deutung auf die vedi richtig ist. Dann heisst *vayúnâni vaste* »sie kleidet sich in die Satzungen« d. h. wird in der für das Opfer vorgeschriebenen Weise hergerichtet.

In allen bisher besprochenen Stellen ausser 3, 29, 3 erscheint der Plural *vayúnâni* oder *vayúnâ,* der, wie wir gesehen haben, auch 1, 162, 18 anzunehmen ist, wo Roth den Instrumental des Singulars sucht. Der Singular des Neutrums erscheint noch an drei Stellen. 1, 182, 1 *ábhûd idáṃ vayúnam ó šú bhûšatâ rátho vṛšaṇvân mádatâ manîšiṇaḥ* wird erläutert durch die oben besprochene Stelle 8, 66, 8 *vṛ́kaç cid asya .. ā́ vayúnešu bhûšati,* wo dieselbe Verbindung von *vayúna* und *ā́ bhûš* erscheint. Ich übersetze: »So ist die Satzung; füget euch in sie. Der Wagen ist mit Hengsten bespannt (Verf., ZDMG. 35, 712 f.); freuet euch, ihr Klugen. Die Söhne des Dyaus, die die Klugheit fördern, die Hilfreichen, die Retter der Viçpalâ, sind dem Frommen treue Helfer.« Die Strophe bezieht sich aufs Wettrennen, worauf das Beiwort der Açvins *Viçpálâvasû* hinweist. Der Dichter ist siegesgewiss. Der Wagen ist mit Hengsten bespannt, die den Sieg verheissen und das Lied ruft die Açvins an, dem Startenden hilfreich zu sein. Es gehört also in dieselbe Klasse mit 3, 20. 7, 41 (oben p. 124).

3, 3, 4 *pitā yajñānām ásuro vipaçcítāṃ vimānam Agnír vayúnaṃ ca vāghátām ā viveça ródasī* gehört zu den am Anfange des Artikels besprochenen Versen, wo Agni genannt wird *víçvāni vayúnāni vidvān.* Weil er alle Wege kennt, so ist er selbst »Richtschnur und Weg der Opferer«.

In 5, 48, 2 *tā atnata vayúnaṃ vīrávakšaṇaṃ samānyā vṛtáyā víçvam ā rájaḥ* hat Sâyaṇa unzweifelhaft recht, als Subjekt *ušasaḥ* zu ergänzen. Das beweist die zweite Hälfte der Strophe. Die *ápācīr áparāḥ* und *púrvās* stehen sich hier gegenüber wie 1, 113, 10 die *yā vyúšúr yāç ca nūnáṃ vyucchān* oder wie 13 *çáçvat puróšā vy ùvāsa devī... átho vy ùcchād úttarāṁ ánu dyūn* und ähnlich sonst. *ápācīs* sind die westlichen, *púrvās* die östlichen, d. h. die vergehenden oder vergangenen und die kommenden. *ápejate* aber ist, wie Ludwig richtig gesehen hat, 3. Plur. Praes. Medii, nicht 3. Sing. Zu *atnata vayúnam* aber stellt sich 1, 83, 5 *yajñair Átharvā prathamáḥ pathás tate,* 4, 5, 13 *tatanann ušāsaḥ,* worüber gleich, und die zahlreichen Stellen, die ich oben p. 298 f. angeführt habe. Die Strophe ist danach zu übersetzen: »Sie bahnten in gemeinsamer Bewegung durch den ganzen Luftraum einen Weg, der männliche Kinder birgt. Fort gehen die einen nach Westen, durch die im Osten erscheinenden verlängert der fromme Mann sein Leben.« *vīrávakšaṇa* ist wörtlich »männliche Kinder in seinem Schosse bergend«, wozu man oben p. 176 ff. 203. 204 Anm. 1 vergleiche. Der Sinn ist, dass die Morgenröten den Weg zeigen, auf dem der Fromme zu Söhnen gelangen kann.

Grassmann hat abweichend von Roth und Ludwig an zwei Stellen 4, 5, 13 und 10, 49, 5 ein Femininum *vayúnā* aufgestellt. 4, 5, 13 lautet:

*kā maryādā vayúnā kád dha vāmám*
*ácchā gamema raghávo ná vājam |*
*kadā no devīr amṛtasya pátnīḥ*
*sūro várṇena tatanann Ušāsaḥ ||*

Der vedische Sprachgebrauch (oben p. 175) macht es durchaus wahrscheinlich, dass *vayúnā* hier ein Synonymum von *maryādā,* also Femininum ist. Das Bild ist wieder vom Wettrennen hergenommen und die Stelle gehört also zu der vorher besprochenen Strophe 1, 182, 1. Ich übersetze: »Was ist das Ziel? Was der

Lohn? Möchten wir dazu gelangen, wie die Renner zum Wettpreis. Wann werden uns die göttlichen Ušas, die Gattinnen des Unsterblichen, die Pfade bahnen mit dem Lichte der Sonne?« d. h. die Pfade sonnenklar darlegen, auf denen wir zu gehen haben, um das Ziel zu erreichen. *tatanan* ist kurzer Ausdruck für *tatanan pathâḥ* oder *vayúnâni;* unter dem *amṕta* ist Agni zu verstehen, an den das Lied gerichtet ist. Dass ein Femininum *vayúnâ* anzusetzen ist, macht auch 10, 49, 5 wahrscheinlich, wo Indra spricht: *ahám randhayam Mṛgayam Çrutárvaṇe yán mājihîta vayúnâ canānušák.* Die vorhergehenden wie die folgenden Strophen zählen Gegner auf, die Indra bezwungen hat. *ânušák* gehört zu *randhayam* und bedeutet hier, wie oft sonst, »leicht«, »spielend«.[1] *yác caná* ist = »obgleich«, »obschon« und es ist zu übersetzen: »Ich bezwang leicht den Mṛgaya für Çrutarvan, obgleich mir das Ziel fehlte.« Mṛgaya ist derselbe Dämon, der mit seinem Kurznamen Mṛga heisst. 8, 3, 19 erhält Mṛgaya das Beiwort *mâyín* und 1, 80, 7 wird gesagt, dass Indra den listigen Mṛga durch seine List getötet habe *(yád dha tyám mâyínam Mṛgám tám u tvám mâyáyâvadhîḥ).* Mṛgaya suchte dem Indra durch allerlei Kniffe, wie Verwandlungen und dergleichen zu entgehen, bot also dem Indra kein Ziel, an das er sich halten konnte. Aber Indras *mâyâ* war noch grösser als die des Dämons und so tötete er ihn, »obwohl er kein Ziel hatte« *(yán mājihîta vayúnâ cana).*

Da die Neutra im Plural auch mit dem Singular des Verbums verbunden werden können, so könnte man hier zur Not *vayúnâ* als Plural des Neutrums erklären. Aber 4, 5, 13 macht das danebenstehende *maryādâ,* wie bemerkt, es wahrscheinlich, dass *vayúnâ* Femininum ist. Das Wort ist also der Sammlung bei Johannes Schmidt, Die Pluralbildungen der indogermanischen Neutra, Weimar 1889, p. 21 hinzuzufügen.

Die Ansetzung eines Femininums ist um so unbedenklicher, als *vayúnâ* ursprünglich Adjectiv gewesen sein wird. Im Çatap. Br. 8, 2, 2, 8 heisst es: *prâṇā vai devā vayonâdhāḥ | prâṇair hîdám sárvaṁ vayúnam naddhám.* Roth ist der Meinung, dass *vayúna* zum Zwecke der Etymologie von *váyas* gebildet sei und giebt ihm die Bedeutung »lebenskräftig«. Das Wort ist aber ganz echt. Es

[1] Darüber werde ich später handeln. Es ist genau = ῥᾳδίως.

verhält sich zu dem vorher besprochenen Neutrum *vayúna*, wie unser »beweglich« zu »Weg« und ist dann wie die klassischen Synonyma *cara*, *jaṅgama* weiter zu »lebendig« = Tier und Mensch entwickelt worden. Diese Bedeutung hat es an unserer Stelle, die zu übersetzen ist: »Der Odem ist der Gott, der das Leben zusammenhält; denn durch den Odem wird alles, was hier lebt, zusammengehalten.« Reines Adjectiv ist es noch TS. 5, 5, 4, 3 = MS. 2, 10, 6 (p. 139, 10): *samudrásya* (MS. fügt ein *va*) *vayúnasya pátmañ juhomi* (MS. *juhómi*) *Viçvákarmaṇe viçvāhāmartyañ* (MS. *viçvāhādābhyañ*) *havíḥ*. Sâyaṇa erklärt *vayúnasya* mit *kamanîyasya*; es ist aber vielmehr gleichbedeutend mit *aruṇavá*, dem gewöhnlichsten Beiworte von *samudrá* im Veda. Ich übersetze: »Auf die Bahn des wogenden Meeres opfere ich dem Viçvakarman immerdar die unversiegliche Opferspeise.« Abweichend ist VS. 17, 78.

Für *vayúna* sind also die Bedeutungen aufzustellen: 1. Adjectiv beweglich, wogend. 2. Substantiv *n.* a) das Bewegliche, Lebende; b) Gang, Weg; Reihe; c) Schliche, Mittel und Wege; d) Sitte, Brauch, Satzung, Ordnung. — *fem.* Grenze, Ziel.

## § 25.

## *ápsas.*

Die Auffassung von *ápsas* ist bei den Erklärern sehr schwankend. Roth deutete das Wort mit »Wange (oder vielleicht ein anderer Teil des Vorderkörpers)«; Böhtlingk im kürzeren Wörterbuch nimmt die Bedeutung »Stirn«, »Gesicht« an, Weber (Ind. Studien 13, 135 Anm. 3) und Grassmann »Busen«, Ludwig »Wange« und »Antlitz«, für 8, 45, 5 aber »wüst«. Die einheimische Erklärung nimmt meist die Bedeutung *rûpa* an, wie schon das Çatap. Br. 9, 4, 1, 4.

Im RV. wird *ápsas* zweimal von der Ušas gebraucht: 1, 124, 7 *Ušā hasréva ní riṇīte ápsaḥ* und 5, 80, 6 *eṣā pratīcī duhitā Dívo nṝn yóṣeva bhadrā ní riṇīte ápsaḥ*. Ich habe oben p. 196 gezeigt, dass *hasrā* bedeutet »Buhlerin«, »Hetäre«. Zu derselben Auffassung ist Bartholomae gekommen in seinem während des Druckes erschienenen Aufsatze B.B. 15, 2 f. Bartholomae vergleicht sehr gut Avesta *jahika*: seine Übersetzung mit »Buhle« ist aber

irreführend.[1] Das macht es wahrscheinlich, dass auch *bhadrâ yóšâ*, 1, 48, 5 *yóšâ sûnárî*, 5, 80, 5 *çubhrâ* Bezeichnungen der Hetären sind, wie im klassischen Sanskrit *bandhurâ*, *vârasundarî*, im Pâli *nagarasobhinî*, »die schönen Mädchen« (Slang) = *kanyâḥ kalyâṇyaḥ* (MBh. 5, 86, 15. 16). Der Vergleich könnte auch zusammengestellt werden mit Stellen wie 1, 124, 7 *jâyéva pátya uçatî suvâsâḥ*; aber dann wird stets *jâyâ* und daneben *páti* gebraucht, während *yóšâ* vorwiegend mit *járá* verbunden wird (oben p. 27). Dazu kommt, dass in 5, 80, 6 steht *praticî nṛ́n*, wie in 1, 124, 7 *puṃsáḥ praticî* (oben p. 196), also von einer Ehefrau und einem Gatten nicht die Rede sein kann. Auch in 10, 27, 12 wird *bhadrâ vadhûḥ* bedeuten »Hetäre«. Ich übersetze: »Welche Frau ist einem geilen *(maryatáḥ)* Buhler (oben p. 27 f. und 1, 115, 2 *máryo ná yóšâm abhy èti paçcât*) lieber als seine Handelswaren? Eine Hetäre ist es, wenn sie schön geschmückt ist. Sie sucht sich selbst ihren Liebhaber sogar unter der Menge.« Anders Geldner, Festgruss p. 32 und Oldenberg, Gött. gel. Anzeigen 1889 p. 7 mit den Anmerkungen.

*pányasâ vâryeṇa* ist Instrumental abhängig von *páriprîtâ*, das im Sinne des Comparativs steht, wörtlich »lieb um seine Handelswaren«.[2] *pányasâ* kann man, wie ich gethan habe, im Anschluss an die oben p. 199 ff. über *pan* gemachten Bemerkungen, wörtlich übersetzen. Die Kaufleute, welche die fremden Märkte besuchten, waren die besten Kunden der Hetären. Wie wir von den Buddhisten erfahren, dass die Städte ihren Ruhm darein setzten, eine gefeierte Hetäre *(nagarasobhinî)* zu besitzen (Mahâvagga 8, 1 f. Jâtaka 2 p. 367. Commentar zu Therigâthâ v. 252. Journal of the Pâli Text Society 1882 p. 115), so führen auch die brahmanischen Rhetoriker unter den Gegenständen, die der Dichter bei der Beschreibung einer Stadt schildern soll, die Hetäre *(veçyâ)* neben der *satî* auf (Alaṃkâraçekhara ed. Benares saṃvat 1923 fol. 25[a]. Kâvyakalpalatâ MS. Bühler, Det. Report Nr. 708 fol. 10[b]; in der Benaresausgabe

[1] Ebendort hat Bartholomae p. 3 ff. *paḍbhis* besprochen. Seine Ausführungen geben mir zu keiner Änderung in § 21 Veranlassung. Um die indische Feuergewinnung kennen zu lernen, brauchte B. sich nicht bei den Aleuten Rat zu holen.

[2] Diese Stelle enthält ein Beispiel des Positivs statt des Comparativs, das ich früher vergeblich gesucht hatte (Gött. gel. Anz. 1884 p. 509 f.). Dass der Instrumental nach Comparativen bereits im Veda steht, bestreitet Delbrück (Altind. Syntax p. 137 f.) auf Grund falscher Übersetzungen. Man sehe jetzt auch Johannes Schmidt, Pluralbildungen p. 131 f.

saṃvat 1942 steht die Stelle p. 28, 10). Bei den Sieges- und Begrüssungsfesten spielen die Hetären stets eine Rolle (MBh. 4, 34, 18. 68, 24. 29. 5, 85, 16); Yudhišṭhira trägt (MBh. 5, 30, 38) dem Saṃjaya Grüsse an die Hetären auf und das Lager war voll von ihnen (Hopkins, The Social and Military Position of the Ruling Caste in Ancient India, New Haven 1889, p. 193). Für Candragupta sind die Hetären ein Schmuck der Landstrasse (Mudrârâkšasa ed. Telang p. 117, 9f.) und Werke wie der Bhojaprabandha zeigen am besten, eine wie hervorragende Stellung sie einnahmen. In Dhârâ gab es eine eigene Strasse, in der sie wohnten (*veçyâvîthi* Bhojaprabandha p. 86, 19 ed. Calc. 1883). Ich will hier nur noch erwähnen, dass nach dem Tâṇḍyamahâbr. 8, 1, 10 die Hetäre (*puṃçcalî*) der verkörperte Weltschmerz ist und dass das Sâmavidhânabrâhmaṇa 2, 6, 11 ein Mittel angiebt, durch das man sich Hetären geneigt machen kann.[1] Wie später, so werden auch in der vedischen Zeit die Hetären verstanden haben, sich die zum Rupfen geeigneten auszusuchen, wobei sie nicht wählerisch waren. Das besagen in 10, 27, 12 die Worte *svayáṃ sā́ mitráṃ vanute jáne cit*, die mit den Schilderungen der Hetäre zu vergleichen sind, wie sie die Rhetoriker geben: Rudraṭa, Çṛṅgâratilaka 1, 120ff. Kâvyâlaṃkâra 12, 39. 40. Viçvanâtha, Sâhityadarpaṇa 111. Vâgbhaṭa, Alaṃkâratilaka fol. 24b (MS. Kielhorn, Report for 1880—81 p. 71 Nr. 300). Vâgbhaṭâlaṃkâra ed. Borooah 5, 14 u. s. w. Zu *mitrá* vergleiche man 5, 52, 14. Es ist der »Freund« unseres Slang.

Bedeuten aber *hasrā́* und *yóšā bhadrā́* »Hetäre«, so fallen für *ápsas* die Bedeutungen »Wange«, »Stirn«, »Gesicht«, »Antlitz« ganz von selbst fort. Sâyaṇa giebt zu 5, 80, 6 die traditionelle Erklärung mit *rûpa* und zu 1, 124, 7 im Anschluss an Yâska 3, 5 wegen *hasrā́* die Deutung mit *dantasthânîyâni rûpâṇi nîlapîtâdini* oder *nirûpyamâṇâni padârthajâtâni*, zu der dritten Stelle aber 8, 45, 5 hat er eine ganz abweichende Erklärung. Die Stelle lautet:

*práti tvâ Çavasī́ vadad girā́v ápso ná yodhišat* |
*yás te çatrutvám âcaké* ||

[1] Man wird schon aus diesen Zusammenstellungen ersehen, dass Windisch, Der griechische Einfluss im indischen Drama, Berlin 1882, p. 30 sehr im Unrecht ist. Man beachte, dass Cârudatta Kaufmann ist; ebenso Hiraṇyagupta im Kalâvilâsa, der um seinen Sohn besorgt ist, desgleichen Ratnavarman im Kathâsaritsâgara (57, 54 ff.), Upagupta bei Burnouf, Introduction p. 146 u. s. w.

Çavasî ist die Mutter des Indra, dem sie hier wie 8,77,1 auf seine Frage *ká ugrâḥ ké ha çṛṇvire* »welche sind gewaltig, welche machen von sich reden« antwortet. In 8,77 nennt ihm Çavasî dieselben mit Namen und er überwindet sie leicht; hier stellt sie Indras Feinde dar als nichts gegen ihn besagend. Sâyaṇa erklärt nun den Vergleich mit: *yas te çatrutvam âcake kâmayate sa giran parvate 'pso na darçanîyo gaja iva yodhišat yodhayati. ápsas* soll also »ein stattlicher Elefant« bedeuten und das ist vollkommen richtig.

Deveçvara in der Kavikalpalatâ (MS. Kielhorn, Report for 1880—81 p. 71 Nr. 301 fol. 17$^{b}$ f.) und Amaracandra in der Kâvyakalpalatâ fol. 9$^{b}$ f. = p. 26 ed. Ben. haben einen besonderen Abschnitt, die *paragarhaṇâ*, d. h. die Schmähreden auf einen Gegner. Es werden dort die Vergleiche angegeben, durch die man einen Gegner als unbedeutend gegen sich selbst hinstellen soll. Darunter citiert Deveçvara auch folgende Strophe:

*saṃprahartum višâṇâbhyâṃ çakrebhaṃ vṛšabhecchasi |*
*girim pâtayitum dantî dantâbhyâm abhivâñchasi ||*

»Du Ochse, willst mit den Hörnern den Elefant des Indra bekämpfen, du willst, ein Elefant, mit den Zähnen einen Berg umstürzen.« Amaracandra beginnt mit dem Beispiele:

*kṛšnasarpasya maṇḍûkaç capeṭâṃ dâtum udyataḥ |*
*re mûḍha yan mayâ sârdhaṃ vivâdaṃ kartum icchasi ||*

»Du schickst dich an, als Frosch einer schwarzen Schlange einen Schlag zu versetzen, he, du Thor, da du mit mir einen Streit beginnen willst.« Dann fährt er fort: *evaṃ vṛšabhaḥ suradantinaṃ višâṇaiḥ prahartum dvipo dantâbhyâṃ girim pâtayitum çaçakaḥ karâbhyâṃ siṃhaskandhakesaràn kraštum mûšakaḥ svadantair mârjâradaṃšṭràṃ pâtayitum udyataḥ | ity âdi ||* »Ebenso: Du schickst dich an, als Ochse mit den Hörnern den Götterelefanten zu bekämpfen, als Elefant mit den Zähnen einen Berg umzustürzen, als Hase mit den Pfoten die Mähne eines Löwen zu zausen, als Maus mit den eigenen Zähnen der Katze den Fangzahn auszuschlagen u. s. w.« Den Worten *girim pâtayitum dantî dantâbhyâm abhivâñchasi* und *dvipo dantâbhyâṃ girim pâtayitum udyataḥ* entspricht das vedische *girâv ápso ná yodhišat.* Ich übersetze: »Zu dir sprach Çavasî: wie der Elefant gegen den Berg würde

kämpfen, wer mit dir Feindschaft sucht.« Der Kampf des Elefanten gegen den Berg war in Indien von uralter Zeit an sprichwörtlich, und man ersieht auch daraus, wie unberechtigt die Behauptung ist, dass der Elefant den Liedern des ṚV. noch fremd sei (oben p. 99 f.). Für *ápsas* aber ergiebt sich daraus die Grundbedeutung »Leib«, »Körper«. *ápsas* »Körper« verhält sich zu *ápsas* »Elefant« etwa wie *kâya* »Körper« zu *mahâkâya* »Elefant«, das durch die sprichwörtliche Redensart *ekena kaṇḍappahârena dve mahâkâyâ padâlitâ* (Milindapañho p. 16, 15) »mit einem Pfeilschuss sind zwei Elefanten durchbohrt worden« belegt wird. Ob etwa ein Masculinum *ápsa* anzusetzen ist neben dem Neutrum *ápsas*, lässt sich nicht mit Sicherheit sagen. Es ist möglich, aber nicht durchaus nötig. Die Vermittlung zeigt uns das klassische *gâtram* »Körper«, dann speziell »Vorderteil des Elefanten« (B.-R. s. v. und Çâçvata 96) und man kann aus dem ṚV. selbst Stellen vergleichen wie 7, 66, 14 *úd u tyád darçatáṃ vápur divá eti pratihvaré yád îm âçúr váhati devá Étaçaḥ*. Von der Ušas gesagt, bedeutet also *ní riṇîte ápsaḥ* »sie enthüllt ihren Leib«, speziell wohl »ihr Vorderteil«, und es wird samt dem Beisatze »wie eine Hetäre« erläutert durch das klassische Wort für Hetäre *rûpâjîvâ* »die von ihrem Körper lebt«. Dieses Wort bestätigt auch die Deutung von *ápsas*.

Im ṚV. findet sich *ápsas* noch in den Compositen *dîrghā́psas* und *sahásrâpsas*. *dîrghā́psas* ist 1, 122, 15 Beiname des Wagens und wird von Sâyaṇa mit *ativistṛtarûpa* und danach von Roth und Grassmann mit »ein langgestrecktes Vorderteil habend«, von Ludwig aber »mit langen Seiten«, »langseitig« übersetzt. Roths Erklärung stimmt durchaus zu dem von mir gefundenen Resultate. *sahásrâpsas* ist 9, 88, 7 Beiwort des Opfers: *sahásrâpsâḥ pṛtanâšā́ṇ ná yajñáḥ*. Sâyaṇa erklärt es mit *bahurûpa* und das ist ganz richtig. So heisst Soma 9, 106, 5 *sahásrayâman* und das Opfer sonst *páñcayâma*, was oben p. 97 f. erklärt worden ist. »Tausendgestaltig« heisst es auch, weil es Tausende von Gütern u. dgl. verschafft (Grassmann s. v. *sahásra* und *sahasrín* und oben p. 33). So erhält 5, 23, 2 *rayi* das Beiwort *pṛtanâšáḥ* und häufig *sahasrín*, das nichts anderes bedeutet als *sahásrâpsas*.

*ápsas* begegnet sodann noch AV. 6, 49, 2 *çiršṇā́ çirô 'psasā́pso ardayan*. Was Florenz zu diesem Spruche bemerkt (B.B. 12, 310 f. = p. 62 f. des Separatabdruckes), ist ganz unsicher. Nach Weber

(Ind. Studien 13, 135 Anm. 3) hat die Parallelstelle im Kâṭhakam 35, 14 für *ápsasāpsaḥ* die Worte *vákšasâ vákšaḥ*. Weber schliesst daraus auf die Bedeutung »Busen«, richtiger aber ist es hier jedenfalls »Brust« zu sagen. Wie von der Ušas bald gesagt wird, dass sie ihr *vákšas*, bald dass sie ihr *ápsas*, bald dass sie ihre *tanū* (1, 123, 11) entblösst, so wird auch im Kâṭhakam der obere Teil des Vorderleibes genannt sein, im AV. dagegen der untere. *ápsas* war, wie ich auszuführen gesucht habe, allgemeiner = »Vorderleib«, »Vorderteil« und konnte dann speziell sowohl vom oberen wie vom unteren Teile desselben gebraucht werden So erläutert sich VS. 14, 4 = MS. 2, 8, 1 (p. 107, 1) [cfr. MS. 2, 8, 7 (p. 111, 10)] *pṛthivyāḥ púrīšam asy ápso nāma* am besten unter der Annahme, dass mit *ápsas* hier die gewölbte Brust gemeint ist, denn *púrīša* hat, wie wir in der Einleitung nachgewiesen haben, die Grundbedeutung »Kreis«, so dass *pṛthivyāḥ púrīšam* = klassischem *bhûmaṇḍala, kšamâmaṇḍala* ist. Dagegen weist MS. 1, 10, 2 (p. 142, 1) *yád énaç cakṛmā vayáṁ yád ápsaç cakṛmā vayám* auf den unteren Teil des Leibes. Da nach v. Schröders Angaben auch das Kâṭhakam und die Kapilasaṃhitâ *ápsas* oder *ápsvas* lesen, so ist es nicht wahrscheinlich, dass ein alter Fehler vorliegt. *ápsas* steht parallel dem *énas* und wird also eine bestimmte Art Sünde bezeichnen. Es liegt nahe, dabei an die Sünden zu denken, die mit dem Leibe (*tanūbhiḥ, kâyena, çarîreṇa, dehena, mûrtyâ* oben p. 230 f.) begangen werden. Man vergleiche auch 6, 74, 3 *áva syataṃ muñcátaṃ yán no ásti tanūšu baddhám kṛtám éno asmát* und 7, 86, 5 *áva drugdhāni pítryā sṛjā nó 'va yā vayáṃ cakṛmā tanūbhiḥ*. So kann *yád ápsaç cakṛmā* kurzer Ausdruck sein für *yád énó 'psasâ cakṛmā*, was durch den Zusammenhang erleichtert wurde.

---

## § 26.

## Die Hauskatze im alten Indien.

Unter den Haustieren spielt die Katze in Indien keine grosse Rolle; sie war aber schon in weit älterer Zeit dort heimisch, als die Geschichte der zwei gebräuchlichsten Worte für Katze resp. Kater, *mârjâra* und *biḍâla*, vermuten lässt. Schon Max Müller (Indien p. 231) macht darauf aufmerksam, dass der älteste Name für die Katze, *vṛšadaṃçá*, bis in die vedische Zeit zurückreicht.

In VS. 24, 31 wird *vṛšadaṃça* durch *biḍâla* erklärt. Eine Anekdote in Tâṇḍ. Br. 8, 2, 2 erzählt, dass ein niesender *vṛšadaṃça* den Kaṇva auf den Schluss seines Sâman gebracht habe. Damit kann nur die in der Nähe des Menschen sich aufhaltende Hauskatze gemeint sein. Bekanntlich niesen Hauskatzen sehr viel.

Ich glaube, wir dürfen deren Erwähnung schon im AV. annehmen. AV. 1, 18 ist an ein Wesen gerichtet, welches eine doppelte Natur, eine dämonische (daher *árâti*) und eine gute *(bhadrá)* in sich vereinigt. Jene versucht der Spruch zu bannen, diese will der Mensch für sich gewinnen. Aller Wahrscheinlichkeit nach geht das ganze Lied auf ein Tier, welches auf der Grenzscheide zwischen Haustier und wildem Tier steht, das der Mensch an sich ketten und zähmen möchte. Die Schilderung in v. 3, die Beiwörter in v. 4 passen nur auf eine Katzenart. Unter den Beiwörtern wird *vṛšadatî* »die ein Ochsengebiss hat« aufgeführt, ein Synonymum von *vṛša-daṃça*. Der einzige Unterschied ist, dass das Tier weiblich gedacht ist, was im späteren Sanskrit (cfr. *mârjârî*) selten ist.

Vers 1: *nir lakšmyàṃ lalâmyàṃ*
*nir árâtiṃ suvâmasi* |
*atha yâ bhadrâ tâni naḥ*
*prajâyâ árâtiṃ nayâmasi* ||

»Das gefleckte Vorzeichen, die Hexe schaffen wir fort; aber was gutes (an ihr), das soll uns bleiben; wir bringen die Unholdin zur Fortpflanzung.« – *lakšmî* ist doppeldeutig, es giebt eine *pâpî* und *púṇyâ lakšmî*. *árâti*: Hexen und Katzen verbindet der Volksaberglaube fast allerorts. – d wird durch AV. 5, 25, 8 erklärt: *prajâyai tvâ nayâmasi*. *árâtim* in d stört das Metrum und ist vielleicht später an Stelle eines ursprünglichen *tvâ*, wie in der Parallelstelle, gesetzt worden.

2: *nir áraṇiṃ Savitâ sâvišat padór*
*nir hástayor Váruṇo Mitró Aryamâ* |
*nir asmábhyam Ánumati rárâṇâ*
*prémâṃ devâ asâvišuḥ saúbhagâya* |

»Savitar möge die Wildheit aus den (Hinter-) Füssen, Varuṇa, Mitra, Aryaman aus den Pfoten fortschaffen, fort uns zu Gefallen die Anumati; diese haben die Götter zur Freundschaft erschaffen.« *áraṇi* ἅπ. λεγ., wohl mit *áraṇa* »wild« zusammenhängend. Wie sonst *bâhú*

von den Vorderfüssen der Tiere gebraucht wird, so hier *hásta* von den Vorderpfoten, den Pfoten κατ' ἐξ. Die Krallen in den Füssen verraten ihre Arâtinatur. Von Haus aber ist sie *subhágâ*.

3: *yát ta âtmáni tanvâṃ ghorám ásti*
*yád vâ kéçešu praticákšaṇe vâ |*
*sárvaṃ tád vâcâpa hanmo vayáṃ*
*devás tvâ Savitâ sûdayatu ||*

»Was in deiner Seele, an deinem Leibe wildes ist, oder was an den Haaren oder in dem Auge, das alles vertreiben wir durch Spruch. Gott Savitar soll dich zahm machen!« — b von dem unheimlichen Funkeln des Katzenauges bei Nacht und den elektrischen Funken des Pelzes.

4: *ríçyapadiṃ vṛšadatîṃ gošedhâṃ vidhamâm utá |*
*vilîḍhyàm lalâmyàm tâ asmán nâçayâmasi ||*

»Die Antilopenfüssige, Ochsenzähnige, Kuh ...., die Fauchende, die Leckende, Gefleckte, die vertreiben wir von uns.« — Der zweite Teil von *go-šedhâ* ist dunkel. Ob etwas ähnliches wie mit *lalâma* gemeint ist, das gleichfalls vom Rind gebraucht wird? In v. 4 sind die zum Teil nur aus Aberglauben gefürchteten Eigenschaften und Zeichen des Tiers, sein leichtfüssiger Gang, sein scharfes Gebiss etc., personifiziert wie die *tanvaḥ* des Agni (vgl. *ye te Agne çive tanuvau -- ghorâs tanuvaḥ* TBr. 1, 1, 7, 3). Der Sinn des Liedes ist also: Das Tier soll alle diese unheimlichen Eigenschaften ablegen, durch welche es als eine Hexe erscheint, dann will der Mensch es als Haustier pflegen und züchten (v. 1). Ich wüsste nicht, auf welches Tier diese Schilderung besser gedeutet werden könnte, als auf die Hauskatze, diese seltsame Mischung von Zuthulichkeit und Wildheit.

# Stellenverzeichnis.

(Die hinteren Zahlen geben die Seiten an.)

## Rgveda.


I.

3, 10 . . . 11
6, 3 . . . 61
14, 3 . . . 12
18, 8 . . . 161
24, 7 . . . 113
30, 19 . . . 213
21 . . . 92
31, 13 . . . 216
32, 1 . . . 174
8 . . . 92
38, 13 . . . 92
43, 7 . . . 54
46, 13 . . . 241
47, 8 . . . 53
48, 3 . . . 40
5 . . . 151
6 . . . 196. 299
51, 14 . . . 150. 155
15 . . . 149
52, 1 . . . 105
54, 1 . . . 276
57, 3 . . . 92
58, 2 . . . 107
3 . . . 70
4 . . . 116
6 . . . 92
60, 1 . . . 104
63, 3 . . . 96. 141
7 . . . 153
64, 6 . . . 87
65, 1 . . . 161
65, 4 . . . 102. XVI
67, 2 . . . 161
69, 1 . . . 30. 167
5 . . . 31
72, 7 . . . 33. 299
9 . . . 217
79, 3 . . . 109
80, 6 . . . 162
7 . . . 307
12 . . . 303
84, 17 . . . XV
87, 3 . . . 200
91, 13 . . . 66
92, 2 . . . 117. 299
3 . . . 26
6 . . . 299
11 . . . 31
12 . . . 31
100, 9 . . . 218
18 . . . 24
105, 19 . . . 150
112, 1 . . . 120
116, 1 . . . 154
13 . . . 21
15 . . . 171
17 . . . 20
117, 13 . . . 14. 20
18 . . . 120
24 . . . 21
118, 5 . . . 15
119, 5 . . . 14
10 . . . 104
120, 10–12 . . . 1
121, 13 . . . 38. 42
122, 1 . . . 191
5 . . . 194
7 . . . 97
10 . . . 220
123, 5 . . . 32
124, 7 . . . 20 n.
127, 1 . . . 94
2 . . . 105
5 . . . 97
10 . . . 91
128, 6 . . . 191
129, 2 . . . 95
3 . . . 109
5 . . . 91
130, 1 . . . 37. 41
131, 2 . . . 99
5 . . . 120
132, 2 . . . 68
133, 4 . . . 140
134, 2 . . . 67
6 . . . 144
135, 9 . . . 219
139, 1 . . . 69
141, 6 . . . 217
10 . . . 121
143, 8 . . . 162 n.
144, 5 . . . 300
145, 5 . . . 300
150, 3 . . . 219
152, 6 . . . 297

155, 1 . . . 194
158, 3 . . . 89
162, 5 . . . 177
18 . . . 303
164, 32 . . . 168
165, 2 . . . 105
15 . . . 277
166, 14 . . . 148
168, 4 . . . 116
169, 7 . . . 225
8 . . . 32
173, 6 . . . 139. 140
178, 4 . . . 35
5 . . . 276
180, 8 . . . 58. 268
181, 1 . . . 295
9 . . . 28. 105
182, 1 . . . 305
7 . . . 90
184, 3 . . . 17
189, 3 . . . 19
7 . . . 168

II.

1, 6 . . . 31
9 . . . 12. 167
15 . . . 97
2, 3 . . . 93. 105
4 . . . 52. 105
6, 5 . . . 19
10, 1 . . . 168
11, 4 . . . 25
8 . . . 269 n.
12, 6 . . . 126
15, 3 . . . 116
19, 3 . . . 300
5 . . . 44
8 . . . 301
20, 5 . . . 162
7 . . . 162 n.
24, 5 . . . 300
9 . . . 117
27, 5 . . . 141
16 . . . 142
28, 7 . . . 19
29, 6 . . . 246 n.
31, 4 . . . 204
33, 11 . . . 99
34, 3 . . . 189
4 . . . 301
13 . . . 87. 277

III.

1 . . . 157
2, 3 . . . 106
15 . . . 99
3, 4 . . . 306
5, 6 . . . 296
6, 7 . . . 114
7, 10 . . . 98
9, 4 . . . 105
15, 3 . . . 167
5 . . . 160
21, 5 . . . 109
22, 1 . . . 105
29, 3 . . . 301
6 . . . 180
30, 5 . . . 140 n.
31, 16 . . . 164
33, 4 . . . 177
12 . . . 177
34, 3 . . . 115
6 . . . 141
8 . . . 25
9 . . . 25
10 . . . 36
38, 5 . . . 50
39, 3 . . . 121
42, 8 . . . 66
47, 1 . . . 66
49, 3 . . . 121
54, 14 . . . 121
55, 2 . . . 160
61, 7 . . . 185

IV.

1, 14 . . . 120
2, 10 . . . 170
11 . . . 298
12 . . . 229
14 . . . 229. 240
18 . . . 260 n.
4, 1 . . . XV
4 . . . 91
5, 13 . . . 23. 306
6, 3 . . . 168
7 . . . 92
8 . . . 99
7, 3 . . . 112
10 . . . 152
11, 2 . . . 304
16, 3 . . . 300
9 . . . 24
12 . . . 24
17, 11 . . . 166
14 . . . 42
18, 10 . . . 162
19, 9 . . . 183 n.
22, 3 . . . 11 n.
23, 8 . . . 50
26, 7 . . . 206
27, 1—5 . . . 206
32, 3 . . . 219
33, 5 . . . 200
34, 1 . . . 67
38, 2 . . . 103
3 . . . 103. 231
5 . . . 103
9 . . . 268
42, 8 . . . 103
9 . . . 21
43, 2 . . . 15
6 . . . 29
44, 2 . . . 29
5 . . . 69
51, 1 . . . 299
52, 5 . . . 91
54, 5 . . . 173

V.

1, 1 . . . 105
2, 6 . . . 210
3, 2 . . . 92
9 . . . 167
10 . . . 167
4, 10 . . . 221
7, 1 . . . 13
8 . . . 71

10, 2 . . . 71
11, 3 . . . 241
14, 4 . . . 25
15, 5 . . . 39. 268
20, 1 . . . 200
27, 1 . . . 268
29, 8 . . . 120
10 . . . 24
30, 1 . . . 146
2 . . . 146
7 . . . 161
14 . . . 82 n.
35, 6 . . 144 n. 167
7 . . . 144 n.
40, 8 . . . 94
41, 6 . . . 195. 199
8 . . . 170
14 . . . 52
19 . . . 283 n.
44 . . . XII
45, 19 . . . 125
48, 2 . . . 306
50, 1 . . . 191
52, 7 . . . 143
12 . . . 222
14 . . . 101
15 . . . 101. 178
54, 12 . . . 148
55, 6 . . . 226
56, 4 . . . 117
58, 6 . . . 226
59, 1 . . . 189
2 . . . 185
8 . . . 283 n.
61, 12 . . . 54
62, 2 . . . 214
64, 7 . . . 237
73, 3 . . . 212
77, 4 . . . 170
81, 1 . . . 300
5 . . . 31
84, 2 . . . 47. 89
85, 1 . . . 133
2 . . . 114
87, 2 . . . 101

VI.

1, 2 . . . 268
4 . . . 299
2, 5 . . . 277
3, 3 . . . 37. 49
8 . . . 25
4, 3 . . . 201
6 . . . 25
6, 1 . . . 161
7, 5 . . . 300
8, 7 . . . 162 n.
11, 6 . . . 141
15, 2 . . . 92
4 . . . 103
10 . . . 296
13 . . . 94
18, 8 . . . 141
15 . . . 122
20, 4 . . . 24
5 . . . 24
21, 3 . . . 299
22, 10 . . . 19
23, 3 . . . 217
7 . . . 170
24, 10 . . . 39. 41
26, 3 . . . 141
31, 1 . . . 34
32, 4 . . . 11 n.
33, 2 . . . 34
36, 4 . . . 304
37, 1 . . . 198. 218
39, 5 . . . 43
45, 15 . . . 150
29 . . . 11 n. 36
46, 11 . . . 39. 41
13 . . . 105
47, 25 . . . 148
48, 19 . . . 54
49, 1 . . . VI n.
8 . . . 11. 52
55, 5 . . . 21
58, 3 . . . 13. 22
4 . . . 13. 21
60, 4 . . . 199
61, 1 . . . 21
4 . . . 11
61, 6 . . . 10
63, 5 . . . 20
6 . . . 28
65, 5 . . . 26
66, 10 . . . 269
68, 3 . . . 142
73, 3 . . . 26
75, 11 . . . 99
14 . . . 296

VII.

1, 10 . . . 199
6, 3 . . . 303
7, 2 . . . 114
9, 1 . . . 30
10, 1 . . . 31
18, 23 . . . 156
20, 8 . . . 155
23, 2 . . . 34
30, 2 . . . 35
33, 11 . . . 260
13 . . . 260
45, 2 . . . 199
48, 3 . . . 167
56, 8 . . . 269
57, 5 . . . 11 n.
60, 9 . . . 19
61, 2 . . . 276
6 . . . 43
62, 3 . . . 33
69, 4 . . . 14. 20
72, 3 . . . 23
75, 4 . . . 298
5 . . . 32
76, 3 . . . 73
81, 2 . . . 168
86, 5 . . . 106
97, 10 . . . 217
98, 2 . . . 160
99, 6 . . . 147
100, 4 . . . 221
5 . . . 298
103, 2 . . . 103

VIII.

1, 2 . . . 103
17 . . . 133. 178

1, 20 . . . 83
2, 6 . . . 145
28 . . . 37. 41
4, 10 . . . 88
14 . . . 53
16 . . . 242
6, 5 . . . 140 n.
39 . . . 241
8, 10 . . . 20 n.
13, 17 . . . 277
14, 5 . . . 133
19, 8 . . . 93
18 . . . 11 n.
20, 10 . . . 116
14 . . . 101
21, 12 . . . 122
22, 1 . . . 15
4 . . . 212
23, 8 . . . 92
24, 3. 4 . . . 156
31, 2 . . . 170
9 . . . 178
14 . . . 93
33, 2 . . . 156
8 . . . 100
13 . . . 37. 41
35, 19—21 . . 19
39, 4 . . . 162
45, 5 . . . 310
37 . . . 63
46, 1 ff. . . . 7
11 . . . 11 n.
20 . . . 19
49, 3 . . . 66
59, 3 . . . 164
66, 1 . . . 122
8 . . . 301
69, 2 . . . 191. 196
3 . . . 72
70, 8 . . . 101
10 . . . 270
13—15 . . 5
71, 12 . . . 93
74, 10 . . . 104
76, 1 . . . 144
79, 5 . . . 144
84, 1 . . . 93. 105
2 . . . 105
88, 2 . . . 104
92, 1 . . . 193
30 . . . 95
96, 3 . . . 156
100, 2 . . . 155
102, 12 . . . 93
103, 11 . . . 184
13 . . . 218

IX.

3, 4 . . . 33
7, 7 . . . 65
10, 2 . . . 121
8 . . . 69
14, 1 . . . 120
16, 1 . . . 19
5 . . . 120
18, 6 . . . 11 n.
22, 2 . . . 116
26, 4 . . . 241
52, 4 . . . 19
57, 3 . . . XV
62, 5 . . . 133
28 . . . 40. 134
65, 28—30 . . 194
69, 5 . . . 134
70, 5 . . . 33
71, 1 . . . 134. 135
3 . . . 136
5 . . . 240
74, 4 . . . 85. 87
76, 1 . . . 116
79, 4 . . . 69
86, 14 . . . 135
19 . . . 70
36 . . . 77
87, 2 . . . 143
90, 4 . . . 205
91, 4 . . . 39. 41
95, 4 . . . 104
97, 9 . . . 117
38 . . . 119
98, 8 . . . 194
99, 2 . . . 241
102, 1 . . . 70
112 . . . 107
113, 6 . . . 94

X.

1, 5 . . . 13
3, 3 . . . 30
5, 4 . . . 50
6, 5 . . . 104
7, 5 . . . 94
10, 1 . . . 64
11 . . . 188
2 . . . 183
15, 8 . . . 170 n.
17, 5 . . . 23
22, 1. 2 . . . 128
23, 5 . . . 36
27, 5 . . . 141
12 . . . 309
13 . . . 183
28, 2 . . . 143
3 . . . 97
8 . . . 178
9 . . . 181
29, 3 . . . 66
8 . . . 166
34, 5 . . . 23
38, 5 . . . 154
39, 2 . . . 104
10 . . . 104. 121
40, 4 . . . 102. 145
41, 2 . . . 218
42, 10 . . . 150
44, 6 . . . 214
7 . . . 302
46, 8 . . . 304
10 . . . 166
49, 5 . . . 307
8 . . . 218
9 . . . 162
51, 3 . . . 161
53, 11 . . . 122
54, 1 . . . 13
61, 1—4 . . 71
64, 7 . . . 204
65, 4 . . . 97

67, 9 . . . 105
68, 9 . . . 26
12 . . . 167
69, 10 . . . 219
11 . . . 219
71, 11 . . . 94
74, 1 . . . 129
6 . . . 129
75, 9 . . . 10
77, 2 . . . 169
78, 7 . . . 53
79, 2 . . . 236
80, 1 . . . 203
85, 8 . . . 137
9 . . . 27
14 . . . 15. 20
15 . . . 15. 16
86, 23 . . . 62
87, 14 . . . 26
88, 1 . . . 194
12 . . . 25
89, 12 . . . 49
15 . . . 219
92, 2 . . . 104
6 . . . 68
93, 8 . . . 19
10 . . . 96
95 . . . 264
3 . . . 17
99, 9 . . . 220
12 . . . 238
102 . . . 124
4 . . . 138
105, 3. 4 . . . 197
108, 2 . . . 141 n.
110, 4 . . . 153
114, 2 . . . 16
3 . . . 305
115, 3 . . . 104
117, 7 . . . 95
122, 1 . . . 104
2 . . . 296
124, 5 . . . 142
130, 5 . . . 53
132, 2 . . . 70
135, 7 . . . 242
142, 3 . . . 180
148, 2 . . . 25
168, 1 . . . 13. 274
178, 3 . . . 106

## Vâjasaneyisaṃhitâ.

14, 4 . . . . 313
23, 13 . . . 239
29 . . . 281

## Taittirîyasaṃhitâ.

1, 1, 14, 2 . . 12
2, 3, 2, 6 . . 66 n.
3, 1, 11, 7. 8 . 81
3, 2, 9, 4. 5 . 246
3, 4, 6, 1 . . 149
4, 7, 15, 4 . . 16
5, 5, 4, 3 . . 308
6, 5, 8, 6 . . 176
6, 5, 11, 3 . . 66 n.
7, 5, 25, 2 . . 86

## Maitrâyaṇîsaṃhitâ.

1, 6, 12 . . . 283
1, 10, 2 . . . 313
3, 16, 5 . . . 16
4, 13, 7 . . . 297
4, 14, 16 . . 13

## Kâṭhaka.

8, 10 . . . 248

## Atharvaveda.

1, 18 . . . 314
4, 25, 3 . . . 40
4, 31, 2 . . . 130
5, 1, 2 . . . 265
5, 5, 7 . . . 178
5, 20, 9 . . . 297
5, 31, 2 . . . 130
6, 22, 3 . . . 82
6, 49, 2 . . . 312
6, 138 . . . 131
7, 50, 7 . . . 150
7, 56, 7 . . . 62
8, 6, 24 . . . 270
8, 8, 5 . . . 140
8, 8, 16 . . . 139
8, 8, 18 . . . 136
9, 3, 8 . . . 136
11, 8, 1 . . . 28 n.
13, 3, 23 . . . 26
14, 2, 26. 27 . 270
20, 127, 4 . . 239
20, 128, 1 . . 302
20, 136, 12 . . 280

## Aitareyabrâhmaṇa.

2, 13, 6 . . . 245 n.
3, 22, 3 . . . 129
6, 6, 4 . . . 144
6, 24, 1 . . . 138
6, 36, 1 . . . 142
7, 22, 4 . . . 261

## Tâṇḍyamahâbrâhmaṇa.

4, 1, 1 . . . 130
4, 10, 1 . . . 62
7, 4, 3 . . . 62
7, 5, 15 . . . 62
7, 6, 4. 5 . . 62
7, 8, 1 . . . 62
9, 2, 22 . . . 154
12, 11, 10. 11 . 81 n.

## Çatapathabrâhmaṇa.

1, 8, 3, 6 . . 281
3, 8, 1, 15 . . 138
4, 1, 4, 1 . . 267
8, 2, 2, 8 . . 307
9, 4, 3, 9 . . 118
10, 6, 4, 1 . . 86
11, 5, 1 ff. . . 244
13, 4, 3, 3 f. . . 290
14, 9, 4, 4 . . 63

## Taittirîyabrâhmaṇa.

1, 1, 3, 5 . . 72
1, 2, 1, 3 . . 72. 73
2, 5, 5, 5 . . 13
2, 8, 5. 3. 4 . 13

3, 2, 8, 8 . . . . 118
3, 3, 2, 2 . . . . 117

Gopathabrâhmaṇa.

1, 1, 31 . . . . 63

Aitareyâraṇyakam.

3, 1, 2, 2 ff. . . . 88

Bṛhadâraṇyakam.

1, 1 . . . . . 86

Taittirîyâraṇyakam.

1, 3, 1 . . . . . 63
3, 11, 6. 7 . . 85. 87

Âpastamba Çrauta-sûtra.

13, 15, 8—11 . . . 176

Çâṅkhâyanagṛhya-sûtra.

3, 13, 5 . . . . 152

Vaitânasûtra.

11, 22 . . . . . 132

Nirukta.

4, 6 . . . . . 285
6, 24 . . . . . 84

Shaḍguruçišya.

p. 156 . . . . . 248

Bṛhaddevatâ 256

Mahâbhârata.

1, 63, 71 . . . . 261
1, 72 . . . . . 272
1, 75, 18 . . . . 258
1, 97, 1 . . . . . 270
1, 130, 34 . . . . 261

Harivaṃça.

1363 ff. . . . . 249

Višṇupuràṇa.

4, 6, 19 ff. . . . . 253

Kathâsaritsâgara.

17, 4 ff. . . . . 256

Avestâ.

Yasna.

28, 7 . . . . . 44
31, 4 . . . . . 44
57, 8 . . . . . 287

Yašt.

5, 120 . . . . . 86
19, 67 . . . . . 51

# Wortverzeichnis.

(Die Zahlen geben die Seiten an.)


*akrá* 168
*ákšu* 136
√*ac* + *sam* 148
*ajâkṛpâṇiya* 183
*añji* 101 n. 273
*atharî* 99
*atharvî* 172
*adhvaraçrî* 53. 54
*ánudita* 265
*ápa* 208
*apajošam* 208
*ápara* 302
*apidhâna* 134 n.
*ápejate* 306
*aptúr* 122
*aptûrya* 127
*ápyâ yóšâ* 186. 278
*apsarás* 79. 275
*ápsas* 308. 312
*abhimâti* 138 a
*abhiyúgvan* 150
*abhiyúj* 150
*abhivlaṅgá* 140
*abhiçrî* 53
*abhîšṭi* 148
*abhúj* 279
*abhyâtâná* 148
*abhyûrṇvânâ* 283 n.
*abhrâṭṛ* 299
*abhriya* 303
*ámîvâ* XIV
*ayâs* 226
*áradhra* 126
*árâti* 209
*arká* 23
*aryá* 172 n.
√*ark* 144 n.
√*av-* VI
*avîra* 267
*ávyatî* 272
√*as* + *pari* 164
+ *sam* 166

*âgalda* 84
*âdhî* 280
*ânušik* 307
*âpîḥ* 61. 224
*âyuḥ pra-tṛ* 278
*âvî* 246 n.
*âvevîran* 246 n.
*âvyayati* 246 n.

*iḷás padám* 301
*itthâ* 184. XXXI n.
*indrâvat* 211
*ibha* XV
*ibhya* XVI
*irajyá-* 17. 35
*iva*, Stellung: 105. Nachträge.
*išukṛt* 17
*išudhyá-* 191
*iškṛta* 17
*išṭi* 162 n.

*îyâm* 81 n.
*îrmâ* 212
*utá* 144 n.
*upakšetṛ* 169
*upanâyám* 39
*upamantrin* 111. 196
*úpara* 109. 302
*úpala* 108
*upalaprakšiṇî* 108
*upastáraṇa* 133
*upastîr* 133
*upânasâḥ* 197
*urušyá-* 297
*urváçî* 260 n.
*uçádhak* 114
*úša* 270
*ušásâ* 185

*ûma* 223
*ûhyá-* 3

*ṛtá* 300
*ṛtacit* 300

*ét* 245 n.
*éta* 225
*éru* 84
*áit* 245 n.

*ódatî* 195
*opaçá* 130
*opaçín* 131

*karṇá* 138. 190
*kâmena kṛtá* 13. 22
*kâmyâni* 278
*kârá* 119
*kârâdhuni* 59
*kârin* 119
*kárú* 150 n.
*kîrí, kîrin* 95. 119. 216
*kucará* IX
*kubhanyú* 223
*kúmba* 130. 132
*kumbakurîra* 137
*kurîra* 130
*kurîrin* 131
*kuçá* 153
*kûša, kûšá* 137
√*kṛ* 119. 279
*kṛtí* 119
*kṛtnú* 122
*kṛtvya* 122
*kṛpáṇa* 220
*kṛpîṭa* 180
√*kṛš* 128. 197
*kṛšṭi* 128
*krátu* 267
*krátum pû* 163
*krâṇâ* 67
*kšetrasâdhas* 93
*kšoṇî* 276. 283 n.

*khelá* 172

*gandharvá* 77
*gandharvî* 186
*gambhîrávepas* 305
*gárda* 82

*gálda* 83
*gâtúm iš* 161
*gâyatrávepas* 305
*gúdâḥ* 177
*gúhâ* 165
*gûrtávacas* 71
*gṛṇâná* 283 n.
√*gṛdh* 231
*góagra* 51
*góopaça* 132
*gnā́ḥ* 275
*gláha* 82

*cakrán* 279
*candrā́gra* 51
*caraṇyú* 273
*caršaṇí* 128
*carkṛše* 128. 197
√*cit* Caus. 268
*citra* 267

*jana* 144 n.
*javás* 207
*jáhâka* 63
*jahā́ ká* 63
*jâtá* 260
*jâtavidyā́* 94
*jâtávedas* 94
*jā́m* 198
*jâmí* 35
*johū́tra* 121 n.

√*tan* + *â* 148
+ *abhyâ* 149
+ *vi* 140. 147
*tánaya* 170
*tanu* 2
*távas* 159
*tavás* 159
*távišibhiḥ* 11 n.
√*tu* 162 n.
*tunná* 84
*tripañcâçáḥ* 141 n.
*trišṭúbh* 197 n.
*tvâyā́* 230 n.

*dákša* 267
*dákšiṇaṃ kṛ* 155
*dámûnas* 169
*darbhá* 153
*dânā́* 100
√*dî* + *ácchâ* 160
*dī́dyâna* 160
*dîrghā́psas* 312
*dûtyā́* 22
*devá* 281
*devájâmi* 35
*devávant* 209
*devā́vant* 209
*dešṭrá* 16
*dógham* 39
*dvyopaça* 130

√*dhan* 120 n. 171
*dhána* 120 n. 171
*dhanasā́* 173
*dharúṇa* 40
*dhā́tave* 6
*dhā́yas* 216
*dhâraya-* 40
*dhârayú* 40
*dhiyā́* 184
*dhúni* 269
√*dhṛ* 40

*na* (wie) Stellung: 6. 93. 196. 225. 238
*ná* — *caná* 265
*na* = *nas* 69. 178
*nagnikâ* 280 n.
*nadá* 183
*nábhas* 135
*nā́bhi* 69
*nâyám* 39
*nā́yám* 37
*nidhâtúḥ* 146 n.
*nireká* 155
*nirṇij* 135
*niška* 268 n.
√*nu* + *vi* 144 n.
*nṝn* 42

*pajrá* 90
*páḍbîça* 233
*paḍbhíḥ* 228
√*pat* + *pra* 281
*padáṃ ni-dhâ* 146 n.
— *vî* 299
*padavī́* 299
√*pan* 199
+ *vi* 268
*panitṛ́* 199. 202
*pányas* 309
*pára* 265
*parâvát* 281
*pavítra* 164
√*pâ* + *ni* 166
*pā́nta* 191
*pā́paje* 198
*pā́jas* 116
*puṃsavana* 187 n.
*púraṃdhi* 202. 271
*puraṃdhri* 202
*purā́* 185
*purâsáh* 185
*púrîša* VI
*puruvépas* 304
√*pû* 163
*pûrvī́ḥ* 144 n. 166
*pûrvyā́ṇi* 160
√*pṛ* 271
*pṛkšá* 96
*pṛkšáprayaj* 97
*pṛkšáyâma* 97
√*pṛcch* 16
*pṛ́šadaçva* 226
*péru, perú* 81
*pragardhin* 231
*pratyáñc* 160
*prabhṛthá* 283 n.
*práyajyu* 98
*prayóga* 94
*prásiti* 139. V
*prā́ñc* 160
*prâsáh* 129

*babhri* 168
*barhís* 152

*bráhman* 260 n.
√*brû* + *vi* 144 n.

*bhága* 121. 283 n.
*bhadrā́ yóšâ* 309
*bhára* 119
*bhala* 62
*bhid* + *úpa prá* 72
*bhujyú* 9. 276
*bhurij* 239
*bhū́riçṛṅga* 226
√*bhṛ* 119

*mádâ* 66
*mántra* 265
*máryâḥ* 61
*mahânagnī́* 280 n.
*mahó* 11 n. 268 n.
√*mâ* 117 n. 164
+ *anu* 117 n.
*mâyā́* 143
*múni* 269
√*mṛj* 168
*medhayú* 103

*yác caná* 307
√*yaj* + *abhi* 148
√*yat* 167 n.
√*yam* + *vi* 174
*yā́ma* 98
*yā́man* 98
*yā́maçruta* 98
*yâmahū́* 98
*yâsîšṭa* 277

*ráṃhi* 106. 266
*rajastúr* 123
*ráṇâ* 65
*ratnadhéyâ* 67
*rathatúr* 123
*radhrá* 124
*radhratúr* 124
*rayimánt* 129 n.
*rárâṇa* 169
√*râ* 170
+ *sam* 170 n.

√ri + ni 117 n.
rudrá 56
rudrávartani 55
rukmá 268 n.
rai 268

lomaçavakšaṇa 178

vaṇiçastûpa 137
vakšáṇâḥ 174
vákši 159
√vac + vi 144 n.
vadhûyú 27
vána 114
vánâ 169
vanú 129
√vand 167 n.
√vap + apa 140
vayã 277
vayãvant 277
vayúna 295
√vas 270
√vas + prati Caus. 169
vasati 49. 210
vasã 210
vásišṭha 283
vâja 10. 45
vâjin 10
vâjinîvant 9
vãjebhiḥ 11 n.
vãṇî 164
vâraṇá 100
vicâriṇî 89
vijãvan 170
vitata 148
√vid + nis 4
vidátha 147
videvá 281
videvam 281
virudra 58
Vivásvant 241
vívâc 34. 144
Viçpálâ 171. 305
višṭîmín 281
vihavá 144
vihútmant 144
√vî + â 246 n.
vîrá 204 n.
vîrávakšaṇa 306
vṛktábarhis 152
√vṛj 141. 144. 151
+ apa 154
+ pra 154
+ sam 154
vṛjána 139. 143. 147
vṛjana 151
vṛjiná 142
√vṛt + vi 133
+ sam 133
vṛthak 118
vṛthâ 115. 118
vṛthâmâṃsa 118
vṛthâsãh 116
vṛšadati 314
vṛšadaṃçá 314
védya 93
véṣas 303
véšaçri, °çrî 53
véḥ 60. 217
vaitasá 263
√vyâ + sam 140
√vrâdh 219
√vlag 140
vrãdhat 218
vrãdhantama 219

çácibhiḥ 11 n.
çárman 160 n.
çáryâ 106
çávobhiḥ 11 n.
√çikš + upa 284
√çubh 278
çurúdh 32. 50
√çṛdh 220 n.
√çnath 270
çrávas 268 n.
çrî 14. 53. 266
√2. çru VI

saṃvárgam 39
saṃhát 164
sakhyã 64
sámgṛbhitṛ 221
√sad + pra 163
√san 9
samaha 3. 5
samóham 39
sarája- 104
sárga 231 n.
sárvavîra 150
sahásrâpsas 312
sahásraiḥ 268
sukṛtá 284
sudevá 280
súdhita 92
suvṛkti 151
suvṛjána 151
suvratá XV
suçrút 129
sûda 72
sûrí 101 n.
sûryasya sâti 27. 35
√sṛ 171
√srj 120 n.
sṛṇyâ 116 n.
séná 231 n.
sotári 146 n.
sóma 80
√skand + ati 141 n.
stavãn 44
stávâna 303
√stubh 222
stũpa 114
√stṛ 152
sthâtúḥ 146 n.
√sras + ati 141
svágûrta 275
svayaṃvara 16. 30
svàrmiḷha 27
svàrvân 198
svàršâti 27
svavṛj 154

hasanã 111. 196
haskartár 111
háskṛti 112
hásta 315
hastaghná 296
hastín 237
hasrã 196. 308
hitámitra 93
√heš 45. 48
hešá 48. 49
héšant 47. 89
héšas 48
héšasvant 45
√hvâ + vi 144 n.

Avestâ.

afsman 285
išud 191
khratû 267
zevîm 44
vacastašti 287
vîdôithrê 146 n.
verezêna 151
sûrudha 51
srevîm 44
haurvašu 150 n.

# Namen- und Sachverzeichnis.

(Die Zahlen geben die Seiten an.)


Absolutiva
auf *-am* 39
Accent
zu ändern 42. 197. 217
— geschliffener 185. 192
Accusativ
bei Adjectiven auf *in* 122
— beim Passiv 84
— in Attraction 92
*a*-Declination 184
Açvinas
und Sûryâ 14
— und Cyavâna 71
— Beiwörter der 56
Agastya 58 f. 173. 260
Agni
Buhle der Uśas 28. 31
— und Indra 115
— Vertauschung der verschiedenen 115
— versteckt 161
— seine Concubinen 165
— Vater und Sohn 167
— sein eign. Grossvater 168
aitihâsikâs 285. XI
Âkhyâna 285
Apsaras 79. 186. 275
— Götterhetären 275
Apsarasgeschichten 261. 272
Asyndeton 135
Attraction
in Vergleichen 91
Âyu 274. 283

Baum
als Bild 113
Begiessen
der Pferde 190
Begriffsübergänge 47. 48. 96. 99. 104. 106. 111. 163. 195. 199. 219. 222 n. 267. 278. 304. 305
Berge
Flügel der 174
— und Flüsse 80
Blitz 111
Brahman 94
Büchersammlungen
vedische 289

Cerebralisierung 199
Circumflex 185. 192
Coordination 82 n. 190. 191. 267. 296. 305

Dadhikrâvan 124
Dânastuti
ironische 2. 5
Dative auf *â* 61
Defectiva 146 n.
Diadem 132
Dialog 291
Diaskeuase des RV. 289
Dichtkunst
vedische XXIV
Doppelsinn 133. 134. 299
Droṇa 261

Ehe sieh Prâjâpatya und Svayaṃvara
Ehrenplatz 155
Elefant 99. 102. 311. XV
ἐν διὰ δυοῖν 66. 72. 76. 87. 114 n. 127. 197 n. 219. 266. 301. 303
Erotica 280
Erzählung
Form derselben 289
Esel 82
Etaça 42

Falle 138. 139. 141. 143
Feminina auf *â* 184
Ficus Indica 113
Flügel
der Berge 174
Frau
Fruchtbarkeit der 203
— Ideal der 204

Gandharva 77. 186. 267. 269
Garuḍa
und Indra 208
Gâthâ 286
Genetivus
objectivus 22. 35. 172. 261
— im Sinne des Dativs 173. 283
— im Sinne des Instrum. 283 n.

Gold
Gier nach 51. XXIII
Gras
heiliges 153

Hahnrei 131
Hase 181
Hermaphrodit 165
Hetären 196. 299. 309. 310. XXV
Hörneraufsetzen 131

Indra
und Agastya 59
— und Tûrvayâṇa 71
— und die devâs 211
— und Garuḍa 208
— sein Harn der Regen 88
Infinitiv
auf *tari* 146 n.
Instrumental
pluralis adverbiell gebraucht 11 n.
— d. Raumerstreckung 176
— nach Comparat. 309 n. XXXI
— bei *gûhâ* 128. 165
Itihâsa 285
Itihâsapurâṇam 290
Itihâsaverse 292

Kampfweise
doppelte 142
Katze 313
Kaufleute und Hetären 309
Kinder
Mittel gegen Sterben der 187. 188
— Wunsch nach 203
König
beim Wettspiel 121
Kürzungen des Wortendes 42. 77. 97. 116 n. 162 n. 178. 198. 268 n.
Kurzname 307. XVI

Lachen 111. 274
Legenden 71. 174. 179. 181. 183 n. 206 f.
— Buch der 290
Locativ
statt Dativ 76
— statt Instrumental 240
— prägnant 150
Löwe
Wertlosigkeit des 102

Manen sieh Pitaras
Marutas
und Agastya 59
— = Âdityâs 85
— der Regen ihr Harn 86. 87
— senden den Soma herab 86
— und Götteropfer 179
— Lärm der 200. 222
— Wildheit der 117. 226. 227
— Tier 226
Metapher 4. 163
Metrum
wechselndes 1. 7
— als Ausdruck der Stimmung 5. 9
— bewirkt Stellung der Worte 6
Musiker 269

Nairuktâs 285. XI
Neutrum plur. mit Verbum im Singular 169

Opfer
»glänzendes« 97 f.
— der Götter 179
— als Gewebe 147
— als Fangnetz 147
Osten
Bedeutung des 302

Padapâṭha
falsch 122
— richtig 267. 276

Paradoxon 167
Pferde
Begiessen der 190
— Fussfessel der 233
Pitaras
sitzen im höchsten Himmel 211
— ihr Veda der Sâmaveda 242
Pleonasmus 10. 60
Positiv
statt Comparativ 309
Purûravas 243. 260 n.
Pûšan
und Sûryâ 14
— Herr aller Pfade 23
— Gestalt des Sûrya 31
— seine Freigebigkeit 204
— Namensform 193
Prâjâpatya-Ehe 30
Preisdichten 166
Preisspiele 122
Priester
Concurrenz der 144. 146 n.
— Moral 145

Rahmenerzählung 284
Regen
Harn der Maruts und Indra 87
— Mittel für 187
Rodasî 54. 60
Rudra 55

Sampradâyavidas XI
Satzparenthese 83. 159. 265. 278
Schermesser
und Hase 181
Schilfrohr
= penis 106
— Beziehung zum Geschlechtsleben 187
Schleifung der Vocale 192

Schlingen
des Todesgottes 235
— des Varuṇa 142
Schminke 274
Schulden 228
Schwiegertochter 269
Selbstwahl sieh Svayaṃvara
Slang 98. 196. 201 n. 220. 240. 264. 271. 280. 283. 309. 310
Soma
trinken 3
— von den Maruts herabgesendet 86
— Raub des 206
— Ort des 211
— als Rennpferd 120
— Aufgüsse des 133
Sport 119. 129
Sprichwort 312
Städte
im Veda XXII
Sünden
Dreiteilung der 230
Sûryâ
und Pûšan 14
Svayaṃvara 16. 28. 29 n. 30
Synonyma
verbunden 135. 175. 194. 306

Tautologie 11
Teppich 132
Trita 186
Tûrvayâṇa 71

Unfruchtbarkeit
Mittel gegen 187
Urvaçî 243. 260 n.
Uṣas 265
— hat Buhlen 30
— Schwester des Pûšan 32
— Urbild der Hetären 196

Vamraka 238
Varuṇa 188
— seine Schlingen und Listen 142
Vasiṣṭha 260. 283
Veda
fünfter 259. 291
Verbum
zu ergänzen 12. 19. 41. 164. 166. 168
Vergleich
unausgeführter 6. 18. 34. 74. 84. 87. 102. 103. 105. 111. 127. 169. 189. 225. 227. 238. 299
Verschmelzung
verschiedener Constructionen 71. 105. 230
Viçpalâ 171
Vivasvant 241
— »Kapelle« des 242
Vocativ
und Nominativ 136
— accentuiert 115

Westen
Bedeutung des 302
Wettrennen 124. 172. 227. 266. 305
Wettschiessen 266

Yama 242

Ziegenbock
und Schermesser 182
Zote 270

# Nachträge und Verbesserungen.

p. 9, 17 lies 1, 120, 10.

p. 22, 7. Zu *kâmena kṛtá* vergleiche man Kalâvilâsa 3, 2 *kâmakalita*.

p. 30, 1. Sieh jetzt auch Hopkins, Social and Military Position p. 361 f.

p. 39, 7 v. u. Man vergleiche auch die Kâçikâ zu Pâṇini 3, 4, 50—53.

p. 49, 10. So auch *eśám*.

p. 59, 21 lies *ná*.

p. 60, 5 v. u. lies dreizehnmal, zehnmal; streiche 1, 72, 9 und vergleiche unten p. 217.

p. 61, 15. Während des Druckes des ersten Heftes erschien der denselben Gegenstand behandelnde Aufsatz von Aufrecht, Festgruss 1 f., mit dem ich in der Auffassung der Formen übereintreffe, im übrigen mehrfach abweiche. Eine andere Deutung der Form vertritt Johannes Schmidt, Pluralbildungen p. 234 n. 1.

p. 64, 21. Senart (Mahâvastu p. 550), dem Eduard Müller (A simplified Grammar of the Pâli Language, London 1884, p. 67) folgt, sieht in *lâbhâ* ein Femininum. Dieser Gebrauch ist aber lediglich ein Missverständnis der nördlichen Buddhisten. Wie *lâbhâ* und *esanâ* ist auch zu erklären *sakkâ*.

p. 78, 4. Man vergleiche auch Milindapañho p. 123. 129. Majjhimanikâya 1, 265.

p. 78, 16 lies 440, 10 ff.

p. 84, 27. Man vergleiche auch Sarasvatîkaṇṭhâbharaṇam p. 16, 15.

p. 94, 27 lies Hotar statt Ṛtvij (Oldenberg).

p. 102, 4 lies 2, 73 = 2, 70 ed. Bomb.

p. 103, 15 lies: das mit den Riemen, und Zeile 17: das den Rennwagen überholende, und vergleiche p. 123 f. 232.

p. 104, 15 lies: das von den Menschen wie ein König auszurufen ist, und vergleiche Geldner p. 121 f.

p. 105, 2. So auch 1, 43, 5 *yáḥ çukrá iva sûryaḥ* für *yáḥ çukráḥ sûrya iva*.

p. 106, 2 v. u. Vergleiche Benfey, Vedica und Linguistica p. 118 f.

p. 111 f. Richtig: Oldenberg, Gött. gel. Anz. 1889 p. 5 f. Vgl. oben p. 196.

p. 118 füge *vṛthâvâk* Ait. Âr. 2, 3, 6, 8 hinzu. Es scheint »die zügellose Rede« zu bedeuten; vgl. Comm. (p. 240) *yà ca râjasabhâdau parihâsâdirûpeṇocyate sâ sarvâ vṛthâvâk*.

p. 122. Unrichtig erklärt *aptúr* Oldenberg l. c. p. 4 f.

p. 173, 11 lies p. 58 ff.

p. 192, 11 v. u. lies p. 185.

p. 202. Über *púraṃdhi* erschien eine Abhandlung von Hillebrandt, Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes 3, 188 ff. 259 ff. Seine Erklärung ist von der obigen gänzlich verschieden.

p. 203, 19 tilge die eckigen Klammern.

p. 212, 23 lies 4, 27, 2.

# VEDISCHE STUDIEN

VON

RICHARD PISCHEL UND KARL F. GELDNER

ZWEITER BAND

STUTTGART
VERLAG VON W. KOHLHAMMER
1897

DRUCK VON W. KOHLHAMMER.

# Vorwort.

Als wir im Herbst 1889 den ersten Band unserer Studien hinausgaben, waren wir auf starken Widerspruch gefasst. Nach sieben Jahren können wir mit Genugthuung aussprechen, dass wir nicht unter Stillschweigen beiseite gelegt worden sind, sondern dass man sich viele Mühe gegeben hat, unsere Arbeit zu zerpflücken. Die einen haben unsere Widersprüche, Versehen und Fehler sorgfältig verzeichnet, wofür wir ihnen nur dankbar sind. Bei andern hat persönliche Abneigung von vornherein eine sachliche Würdigung nicht aufkommen lassen. Alle aber haben uns aufs neue bewiesen, wie viel leichter es ist einzureissen als aufzubauen, und wie mühselig, gegen ein seit Jahrzehnten in der Wissenschaft festgewurzeltes Dogma zu kämpfen. In unserer Überzeugung, dass wir den richtigen Weg eingeschlagen haben, hat uns niemand schwankend gemacht.

Es liegt nicht in unserer Absicht, hier noch einmal alle die Fragen aufzurollen, die wir in der Einleitung zum ersten Bande behandelt haben. Nur folgendes möchten wir in Kürze hervorheben. Wir wollten ursprünglich nur einzelne Beiträge zur Lexikographie des Ṛgveda geben, nicht vom Standpunkte einer prinzipiellen Opposition gegen die herrschende Methode, noch mit einem ganz neuen Programm oder fertigen »System« der Ṛgveda-Erklärung. Manche unserer Ansichten haben sich erst im Laufe der Arbeit ent-

wickelt, geklärt oder befestigt, wie sich unsere Materialsammlungen allmählich erweitert haben. Erst der Fortgang der Untersuchungen lehrte uns immer greifbarer, wie überraschend wenig auf diesem Gebiet überhaupt für sicher gelten darf, und führte uns zu immer entschiedener Stellungnahme gegen die herrschende Erklärungsweise. Mehr und mehr wurden uns die bisherigen Grundfehler klar, welche die Ṛgveda-Exegese auf das tote Geleise zu bringen drohten, die trennende isolierende Richtung und die Missachtung der einheimischen Commentare. Zug für Zug deutlicher tritt uns das indische Leben und Denken in seiner ganzen Eigenart abgeschlossen schon im Ṛgveda entgegen. Die ganze rgvedische Mythologie nimmt für uns ein rein indisches Gepräge an. Sie löst sich auf in eine erdrückende Fülle einzelner Götter-, Helden- und Heiligen-Geschichten, welche auf der gleichen Stufe mit den Itihâsas des Epos stehen, mit den Theorien und luftigen Gebilden der vergleichenden Mythologie aber keine entfernte Verwandtschaft besitzen. Nicht die indische Auslegerweisheit hat eine Nebelhülle um den Veda verbreitet, wie Delbrück[1] gemeint hat, sondern die vergleichenden Mythologen und Folkloristen haben das gethan. Den wahren Charakter des Ṛgveda hat Sâyaṇa weit richtiger erfasst als die europäischen Erklärer. Unser neuestes Heft wird Zeugnis davon ablegen, dass wir in der Wertschätzung der indischen Commentare noch conservativer und indischer geworden sind, dass wir alles, was von einheimischen Erklärungen vor und nach Sâyaṇa erhalten ist, noch weit gewissenhafter zusammentragen und prüfen. Wenn wir dabei öfter als zuvor geneigt sind, ihre Erklärungen uns anzueignen, so geschieht das nicht aus Eigensinn oder Opposition, sondern es ist eine Frucht eingehender Beschäftigung mit der indischen Commentarlitteratur, welche unser Vertrauen in dieselbe wesentlich erhöht hat. Sâyaṇas Vedârthaprakâça, dem seit Benfeys und Roths Verdikt die meisten ängstlich aus dem Wege gehen,

[1] Litterarisches Centralblatt 1873 Sp. 84.

hat uns über viele Dinge belehrt, die zu wissen überhaupt nur der Inder in der Lage ist.

Dass »die neue Methode« bisher viel Anklang gefunden habe, können wir nicht behaupten. Zwar sagt Hopkins: »If the skilful interpretation of the last few years has brought the Rig-Veda nearer to earth than formerly, it has not degraded it by making it more human. In fact, the poetic value of the work is increased. The meaning of many hymns once wholly 'in the clouds' becomes real, the songs themselves gain in character«[1] und Oldenberg fragt, ob denn für Hillebrandt »alle jene Forschungen, welche die poetische Illusion des Bildes der vedischen Welt, wie wir sie einst träumten, zerstört haben, eindruckslos geblieben« seien.[2] Aber das sind vereinzelte Stimmen, und gerade Oldenberg steht uns noch sehr fern, wie seine letzten Arbeiten zeigen.

In der Theorie scheint L. v. Schröder seine Zustimmung uns nicht zu versagen. Er erkennt unsere Tendenz, die vedische Kultur nicht isoliert, sondern stets im Zusammenhange mit der späteren Zeit zu betrachten, als richtig an, fügt aber im Widerspruch zu jener Anerkennung hinzu, dass er weit davon entfernt sei, unsere Polemik »gegenüber den hochverehrten Verfassern des Petersburger Wörterbuchs zu billigen«.[3] Unsere Verehrung vor den Schöpfern des Petersburger Wörterbuchs hält uns nicht ab, auch andere Meinung auszusprechen als die ihrige. Speziell gegen Roth hat sich unsere Polemik stets in den Grenzen strengster Sachlichkeit gehalten. Roth hat mit kühnem Selbstvertrauen aufgebaut, unbeirrt durch den Widerspruch einzelner; er hat die Vedaforschung in neue Bahnen geleitet und ihr den Stempel seiner stark ausgeprägten Individualität aufgedrückt. Der Ruhm, der erste vedische Lexikograph zu sein, bleibt ihm ungeschmälert, und jeder Jüngere, der sich mit dem Ṛgveda beschäftigt, muss sich mit ihm auseinander-

[1] Journal of the American Oriental Society XV 1892 p. 275.
[2] ZDMG. 49, 172.
[3] WZKM. 9, 232 Anm. 2.

setzen, in allen Einzelheiten für oder gegen ihn sich entscheiden. Wir haben zu Lebzeiten des grossen Gelehrten den Mut gehabt, unsere schweren Bedenken gegen seine Methode öffentlich auszusprechen. Jetzt nach seinem Tode fehlt es nicht an Anzeichen, dass auch seine getreusten Anhänger ihrer Sache nicht mehr so sicher sind wie früher.

Wiederholt ist uns der Vorwurf gemacht worden, dass wir Modernes in den Ṛgveda hineininterpretieren und dass wir dem Bedeutungswandel und dem Wechsel von Zeit und Ort nicht genügend Rechenschaft tragen.[1] Was den ersten Vorwurf betrifft, so vertrauen wir der Logik der sich mehrenden Thatsachen, welche beweisen, dass entweder der Ṛgveda seinem Wesen nach moderner, oder das Moderne in Indien antiker ist, als man gewöhnlich glaubt. Und was den zweiten Vorwurf anlangt, so haben wir uns gerade über diesen Punkt Vedische Studien 1, XIV f. XXXI f. klar und bündig ausgesprochen, und es ist unten p. 243 noch einmal gesagt worden. Nach diesen Grundsätzen sind wir verfahren, und wir haben keinen Anlass, dies zu bedauern. Eins haben unsere Gegner hartnäckig verschwiegen, dass nämlich Strophe und Lied bei uns meist glatt aufgehen. Wir brauchen nicht fortwährend den überlieferten Text zu »verbessern«, »unechte« Strophen auszuwerfen und Lieder in lauter Bruchstücke zu zerschlagen — »kritische« Operationen, mit welchen es die veraltete Vedainterpretation sehr leicht nahm.

Wir haben Vedische Studien 1, XXXII f. ausdrücklich erklärt, dass jeder von uns ganz unabhängig von dem andern gearbeitet hat und allein für den Inhalt des von ihm geschriebenen Artikels verantwortlich ist. Dabei ist es unausbleiblich, dass unsere Ansichten über denselben Gegenstand, unsere Auslegung derselben Strophe zuweilen von einander abweichen.[2] Ebenso liegt es in der

---

[1] Colinet, Les principes de l'exégèse védique p. 47; Oldenberg, Gött. Gel. Anz. 1890 p. 407; Bloomfield, JAOS. XV p. 145; Hillebrandt, Vedainterpretation p. 7 f. 19.

[2] Cfr. Bloomfield, ZDMG. 48, 543 Anm. 1.

Schwierigkeit des Stoffes wie in unserer Arbeitsweise begründet, dass wir uns selbst öfters hinterher verbessern mussten. Wenn wir ein einzelnes Wort untersuchen, das etwa fünfzigmal belegt ist, so müssten wir folgerichtig alle fünfzig Lieder, in welchen es vorkommt, ganz genau auf ihren Zusammenhang prüfen und ebenso alle weiteren Lieder in Betracht ziehen, welche zur Aufhellung jener ersten fünfzig Lieder dienlich sein könnten. Umgekehrt, wenn wir die Erklärung eines zusammenhängenden Liedes uns vorsetzen, müssten wir jedes halbwegs unsichere Wort darin vorerst gründlich nachprüfen. Wollten wir allen diesen Anforderungen genügen, so würde schon der erste Artikel in ein Labyrinth geraten sein, aus welchem die Untersuchung sich nicht mehr zu ihrem Ausgangspunkt hätte zurückfinden können. Wir waren also genötigt, überall bei einem bestimmten Punkte abzubrechen, Verbesserungen von der Zukunft erwartend. Eine einzige früher übersehene oder nicht richtig gedeutete Stelle wirft bei ihrer Auffindung oder richtigen Auslegung oft das überraschendste Licht auf eine grosse Anzahl anderer Stellen, und sie zu finden oder richtig zu deuten, ist nicht selten das Spiel des Zufalls oder das Werk einer glücklichen Stunde. Jeder, der mehr als ein paar herausgegriffene Stellen zu deuten versucht, wird sehr bald diese Erfahrung machen. Wenn irgendwo, so muss man beim Veda den Mut haben, zu irren, wenn man vorwärts kommen will. Auf Unfehlbarkeit haben wir niemals Anspruch erhoben, nur auf das Recht, jetzt anderer Meinung zu sein als die Begründer der Vedaforschung vor vierzig Jahren. Und in weiteren vierzig Jahren, des sind wir fest überzeugt, wird man den Veda noch ganz anders verstehen, als wir es jetzt vermögen.

Uns sind die Schwierigkeiten des Veda von Jahr zu Jahr bewusster geworden. Unsere auf ein ganzes Rgvedawörterbuch gerichtete Absicht haben wir aufgegeben, denn wir haben eingesehen, dass ein Menschenalter nicht hinreichen würde, ein Wörterbuch, das nur einigermassen philologischen Ansprüchen genügt, herzustellen.

In allen grundsätzlichen Fragen stimmen wir auch heut noch völlig überein; keiner von uns war jemals genötigt, dem andern seine Überzeugung aufzudrängen. Schulter an Schulter werden wir auf dem betretenen Wege vorschreiten, niemand zuliebe, niemand zuleide!

Halle a/S. und Berlin, den 24. Dezember 1896.

R. Pischel.

K. Geldner.

# INHALT.


Itihâsalieder I: Seite

§ 1. Das Mudgalalied ṚV. 10, 102 von K. Geldner . . . . . 1

Excurs zu p. 9: *múr, ânúr; paribâdh; hváras* von demselben . . 16

2. Das Vṛšâkapilied 10, 86 von demselben . . . . . 22

3. Ṛgveda 4, 18 von R. Pischel . . . . . 42

4. Wurzel *bhas* von demselben . . . . . 54

5. *pravát* von demselben . . . . . 63

6. Ṛgveda 1, 109 von demselben . . . . . 76

Excurs *dhišáṇâ* von demselben . . . . . 82

7. Ṛgveda 1, 120 von demselben . . . . . 87

Excurs zu 10, 115, 2: *abhipramúrâ juhvầ* von demselben . . . . 110

8. *péças* von demselben . . . . . 113

9. *ânušák* von demselben . . . . . 125

10. Ṛgveda 7, 33 von K. Geldner . . . . . 129

11. *prapitvá* von demselben . . . . . 155

12. *admasád* von demselben . . . . . 179

13. *vedyẫ* von demselben . . . . . 181

14. Ṛgveda 10, 33 (Excurs zu p. 150) von demselben . . . . . 184

15. Ein Brahmodyam, Çat. Br. 11, 4, 1, von demselben . . . . . 185

16. *simá* von demselben . . . . . 188

17. *sumát* von demselben . . . . . 190

18. *ogaṇá* von R. Pischel . . . . . 191

19. *átka* von demselben . . . . . 193

20. *khilyá* von demselben . . . . . 204

21. *púruṣṇi úṛṇâ* von demselben . . . . . 208

22. *pastyầ* von demselben . . . . . 211

23. *iriṇa* von demselben . . . . . 222

24. *vi vo máde vivakšase* von demselben . . . . . 226

25. Vedainterpretation von demselben . . . . . 230

26. *jráyas* von K. Geldner . . . . . 248

Seite

§ 27. *Rûḍhi* und *Nirukti* von demselben . . . . . 266

1. *ûrvá* . . . . . 269

2. *gávyûti* . . . . . 287

Itihâsalieder II:

28. ṚV. 10, 124 von demselben . . . . . 292

29. Nachlese von R. Pischel:

1. *dán* . . . . . 307

2. *vrã̆* . . . . . 313

Stellenverzeichnis . . . . . 323

Wortverzeichnis . . . . . 327

Namen- und Sachverzeichnis . . . . . 330

Nachträge und Verbesserungen . . . . . 333

# Itihâsalieder I.

## § 1.

## Das Mudgalalied ṚV. 10, 102.

Die Heldin des Liedes ist der späteren indischen Sage nicht unbekannt. Unter den musterhaften Ehefrauen von Göttern und Heiligen wird in MBh. 3, 113, 22 f. neben Rohiṇî, Arundhatî, Lopâmudrâ, Damayantî und Çacî noch die Frau des Ṛši Mudgala aufgeführt; ähnlich MBh. 4, 21, 11. In beiden Stellen führt sie als Patronymicum das Beiwort Nârâyaṇî, auch Hariv. 6713. Ihr eigentlicher Name aber ist überall Indrasenâ und so heisst sie schon im Ṛgveda (10, 102, 2). Mudgalânî ist nur ihr Name als Ehefrau wie Indrâṇî der der Çacî.[1]

Sonst berichtet das Epos nur noch, dass ihr Mann ein ganz alter Greis gewesen, während sie selbst noch in jugendlicher Schönheit blühte (Hariv. 6713. MBh. 4, 21, 11). Auch diese kleinen Züge dürfen nicht übersehen werden; sie erklären uns, warum in der Ṛgvedalegende sie selbst an Stelle ihres Mannes bei der Wettfahrt kutschierte und weshalb der Dichter den Moment, als der Wind ihr Kleid forttrug, besonders hervorhebt. Die beiden Schlussstrophen blieben vollends ganz unverständlich.

ṚV. 10, 102 bildete ursprünglich den poetischen Abschluss der Legende von der Indrasenâ, die Verherrlichung ihrer originellen Wettfahrt. Mit anderen Siegesdithyramben (wie 7, 18) teilt das Lied die sprunghafte mehr dramatische Weise der Schilderung.

Im Gegensatz zu Roths allerdings schon vor fast vierzig Jahren ausgesprochener Ansicht (Nirukta, Erl. p. 129) und zu

[1] Çacî ist natürlich schon im ṚV. die Frau des Indra nach Stellen wie 3, 60, 6 verglichen mit 1, 82, 6. Die richtige Erklärung ist bei Sâyaṇa zu lesen und Ludwig ist ihm mit Recht gefolgt. Wo von den Çacîs im Plural die Rede ist, so erklärt sich das aus dem Haremleben der vedischen Götter, speziell des Indra.

Oldenbergs Billigung derselben (ZDMG. 39, 78 n.) nehme ich auch hier an, dass spätere Aitihâsikas die alte Legende in ihren Grundzügen noch kannten und nicht erst zu dem ṚV. ein neues Märchen erfunden haben, und dass ihre Erzählung nicht bloss die notwendige Ergänzung zu unserem Liede, sondern auch die Grundlage für die Erklärung dieses selbst bietet. Schon Çâkaṭâyana hat im Unterschied von Çaunaka den Sachverhalt richtig erkannt; er nennt das Sûktam einen Itihâsa (Bṛhaddevatâ in Bibl. Ind. 8, 11). Sâyaṇa teilt in der Einleitung zwei Versionen des späteren Itihâsa mit. Die eine erzählt er Shaḍguruçišya (ed. Macdonell p. 158) nach; sie lautet dort:[1] »Dem Mudgala waren seine Rinder von Dieben geraubt worden mit Ausnahme eines alten Stiers. Nachdem er den übrig gebliebenen alten an den Karren gethan, indem er ihn auf die eine Seite spannte, schirrte er auf die andere den *drughaṇa* und setzte den Dieben nach und indem er dem *drughaṇa* die Führung überliess, nahm er den Dieben die Rinder ab.« Die zweite Version ist dem Yâska entlehnt. Im Nir. 9, 3, 2 (23) wird der Hergang in Kürze so berichtet: »Dazu erzählt man einen Itihâsa: Mudgala, des Bhṛmyaçva Sohn, ein Ṛši, spannte seinen Stier und den drughaṇa an, beteiligte sich an einem Kampf und gewann das Rennen. Darauf spielt diese Ṛk an.« Dazu giebt Durga noch folgende Erläuterung: »Aus Mangel eines zweiten Stiers spannte er, wie man erzählt, als er mit dem König wettlief, den *drughaṇa* an, indem er ihn durch seine übernatürliche Kraft dirigierte, machte mit dem König eine Wettfahrt und besiegte denselben.« Eine ganz ähnliche Relation hat Kâtyâyana in der Sarvânuk. zu 10, 102.

Die einzige Differenz zwischen Shaḍguruçišyas und Yâska-Durgas Version besteht also darin, dass dort ein Ernstkampf mit Räubern, hier eine Wettfahrt angenommen wird. Sâyaṇa giebt zumeist der ersteren den Vorzug (vgl. v. 1. 2. 11). Das Vedalied weiss nichts von der Verfolgung der Räuber, alle Ausdrücke zielen vielmehr auf den Start ab, so dass der zweiten Version zweifellos die Priorität gebührt. Auch der alte Stier scheint erst spätere Zuthat zu sein.

Rätselhaft ist nur der *drughaṇa*, welcher nach beiden Versionen in Übereinstimmung mit dem ṚV. neben dem Stier an den

[1] Der Wortlaut ist sehr unsicher überliefert; cfr. Aufrecht, ṚV. II, p. 502.

Wagen gespannt wird. Ein blosser Hammer oder eine Holzkeule kann das unmöglich gewesen sein. Zwar erläutert Shaḍguruçišya *drughaṇá* durch *mudgara,* aber vermutlich hat auch ihn schon die etymologische Umdeutung von Mudgala = *mudgara* beirrt.

Nach AK. 2, 8, 91 bedeutet *drughaṇa* allerdings »Hammer«; die Schol. zu Pâṇ. 3, 3, 82 erklären *dr.* als eine Art von Axt *(kuṭhâra).* Wie schon das PW. bemerkt, steht das im Widerspruch mit Yâska a. a. O.: *drughaṇo: drumamayo ghanaḥ.* Aus der späteren Litteratur ist das Wort noch nicht belegt. Nach Kauç. 46, 2 f. schützt »der Kopf« des *drughaṇa* oder eine Nachbildung desselben als Amulet vor Verleumdung. Dârila erklärt ihn z. d. St. als ein Werkzeug des Wagenbauers. Nach AK. 3, 2, 35 bedeutet *udghana* die Schnitzbank des Wagners. Wie Sây. zu AV. 7, 28, 1 erklärt, muss abgewartet werden. Dort ist es ein Opferrequisit neben *vedá, páraçu, védi* und *paraçú.* Dazu liest TS. 3, 2, 4, 1 die Varianten: *sphyáḥ svastír vighanáḥ svastíḥ párçur védiḥ paraçúr naḥ svastíḥ.* Der *vighana* dient nach Sây. zum Zerstossen oder Ebnen des Erdreichs, *parçu* zum Abschneiden des Grases, *paraçu* zum Fällen des Baums; ebenso Âp. Çr. 11, 5, 2.

Sicher ist *drughaṇá,* wie Yâska erklärt, ein *ghana* aus Holz, nicht ein *ghana* (Instrument zum Schlagen) für das Holz. *ghana* aber hat viele Bedeutungen, unter anderem auch die von *mûrti* (AK. 3, 3, 110). Ûvaṭa zu VS. 17, 33 setzt *ghanâ* direkt = *çarîram* (Aufrecht, Catal. Bodl. 297 b, 2). Im ṚV. heisst der *drughaṇá* der Jochgenosse des Stiers (v. 9), ferner *dúdhi* (6), das im PW. nicht richtig gefasst wird, auch bloss *dâru* (8) und *kûṭa* (4), wofür wir unter den neun Bedeutungen des späteren Skt. (cfr. AK. 3, 3, 36) die Auswahl haben, und *vádhri* »Kastrat« (v. 12). Er läuft mit dem Karren; seine *nišpádaḥ* fliegen bis zur Mudgalânî (v. 6); am Schluss liegt er auf dem Platz, wo das Rennen zu Ende geht (9). Bei der Heimfahrt wird er auf den Wagen gesetzt und überragt die Deichsel (v. 10). Das kann, wie ich nochmals betone, unmöglich ein Hammer gewesen sein, wenn anders die Legende nicht völlig Ungereimtes enthalten soll.

Da mit *ghana* die verschiedenartigsten Dinge benannt werden konnten, so führt die blosse Worterklärung zu keinem Resultat. Entscheidend ist, dass der *drughaṇá* ein Ersatz für den fehlenden zweiten Stier sein sollte. Die einfache Lösung scheint mir zu sein:

*drughaṇá* in dem Ṛgvedalied ist ein künstlicher hölzerner Stier, wörtlich ein Holzklotz, etwa in der Art der hölzernen Pferde, wie sie die kunstlose Hand des Bauern auf dem Dorf zurechtschnitzt.

Der künstliche Garuḍa, welchen der Wagner für seinen Freund, den Weber, verfertigt, ist bekannt (Pañc. 1885 I p. 38); ebenso der künstliche Elefant, mit Hilfe dessen der König Udayana gefangen genommen wird, Kathâs. 12,4 und in Buddhaghošas Comment. zu Dhammapadam ed. Fausböll p. 158. Das Kunstwerk heisst dort *yantrahastin (yantahatthin). yantra* aber ist eine der Bedeutungen von *kûṭa* (AK. a. a. O.) und *kûṭa* ist in ṚV. 10, 102, 9 Umschreibung für den drughaṇa. In Manu 2, 157 (auch MBh. und Ind. Spr.[2] 5094) ist die Rede von hölzernen Elefanten und ledernen Gazellen. Die hölzernen Puppen des Sûtradhâra sind alt, MBh. 3, 30, 23. In MBh. 1, 11, 2 erschreckt Sahasrapad seinen Mitschüler durch eine aus Gras nachgemachte Schlange *(tàrṇaṃ bhujaṃgamam)*. In Kathâs. 43, 12 wird von einem Automatenkünstler erzählt, welcher nicht nur künstliche Flamingos anfertigt, sondern auch die ganze menschenleere Stadt mit hölzernen Automaten, die sich bewegten, als ob sie lebten, bevölkerte. Soweit hat sich die Phantasie in unserem Itihâsa nicht verstiegen. Der *drughaṇa* sollte nicht ein selbstthätiges Wunderwerk sein, sondern zugleich mit dem Wagen von dem Stier gezogen werden.

Die Geschichte, obwohl sie nur ein Märchen ist, bleibt also vom indischen Standpunkt aus begreiflich und natürlich. Die neue Auffassung des *drughaṇa* würde in einigen Punkten Pischels Bemerkungen (1, 124) und meine eigenen (1, 138) modificieren. Mudgala lässt sich in ein Wettrennen ein — mit wem ist im Lied selbst nicht gesagt — obwohl er keinen Streitwagen *(ratha)*, sondern nur einen Lastkarren (im späteren Itihâsa *çakaṭa*, im ṚV. *ánas*) und nur einen einzigen Stier besitzt. Er modelt das *ánas* zu einem scheinbaren Streitwagen um (v. 1. 10) und spannt anstatt des zweiten Stiers den *drughaṇa*, einen hölzernen Stier, an, welcher einmal die Zuschauer täuschen soll, als besitze Mudgala das erforderliche complete Gespann, und zweitens als Rammklotz den Wagen des Gegners oder das Hindernis zertrümmert (v. 4). Da Mudgala selbst zu alt ist, so fährt seine junge mutige Frau und gewinnt den Preis.

Übersetzung:

Mudgala:

1. Deinem täuschenden Streitwagen soll Indra wacker helfen! Bei diesem Preiswettfahren hilf uns zum Genuss des Gewinns, Vielgerufener!

Itihâsa:

2. Der Wind entführte ihr Kleid, als sie die Tausend samt dem Wagen gewann. Wagenlenkerin war die Mudgalânî bei dem Sport um Rinder; bei dem Rennkampf strich Indrasenâ den Gewinn ein.

Mudgala:

3. Halt auf, o Indra, den Keil eines Feindes, welcher sie verderben will! Lenke weit ab, o Maghavan, das Geschoss des Barbaren oder Ariers!

Itihâsa:

4. Er hatte einen See von Wasser gierig ausgesoffen. Die Maschine lief den Gegner zerschmetternd. Der Bulle nach dem Preis begierig streckte flink seine Vorderfüsse aus, um zu siegen.

5. Die Herzutretenden[1] reizten ihn zum Brüllen, zum Stallen den Stier mitten im Wettlauf. Durch ihn hat Mudgala ein wohlgenährtes Tausend und hundert Kühe bei dem Preisspiel gewonnen.

6. An den Klotz war der Stier geschirrt. Laut rief sein Kutscher mit dem Haarputz. Von dem steifbeinigen Gespann, das mit dem Wagen lief, trafen die ausgehenden Haare die Mudgalânî.

7. Und er[2] hatte den Radkranz desselben beschlagen, der kundige und daran den Stier gespannt, den Versuch wagend. Indra half dem Gemahl der Kühe, es galoppierte das Buckeltier in grossen Sätzen.

8. Siegreich lief er, als er den Stachel spürte, der zottige, obwohl am Jochgurt an den hölzernen

[1] d. h. Zuschauer.

[2] Mudgala.

festgeschnallt. Er verrichtete Mannesthaten vor vielem Volk; da er die Kühe erblickte, ward er hitzig.

9. »Sieh da den Gefährten des Stiers, einen Holzklotz, mitten in der Schranke liegen, mit welchem tausend und hundert Kühe Mudgala bei dem Rennkampf gewonnen hat!«

10. »Nicht den mindesten Schaden! Wer hat hier solches erlebt? Den sie anschirrten, den laden sie jetzt auf; nicht setzen sie ihm Heu noch Wasser vor. Das Deichseljoch überragend fährt er kutschierend.«

11. »Ein Eheleben hat sie bekommen wie eine Zurückgesetzte, die strotzende einen der mit schlechter Pumpe wässert. Mit der ungestümen als Reiterin möchten wir siegen; glückbringend lohnend soll da der Gewinn sein!«

Mudgala:

12. Du, Indra, bist alles Lebenden und Sehenden Auge, der du, selbst ein Stier, wenn du mit **einem Stier** gewinnen willst, ihn durch einen **Eunuchen** als Jochgenossen anstachelst.

Anmerkungen:

1. Segensspruch des Mudgala unmittelbar vor dem Start, a—b) an seine Frau, c—d) an seine Schutzgottheit Indra gerichtet.

*mithûkṛ́tam* darf nach dem Accent nur von *mithûkṛ́t-* (Grassmann) abgeleitet werden, vgl. *abhiṣṭikṛ́t, araṃkṛ́t, duṣkṛ́t, sukṛ́t* neben *áraṃkṛta, sáṃskṛta, súkṛta; duṣkṛtá, niṣkṛtá, saṃskṛtá, sukṛtá* (diese vier Substantiva). Soweit ist also Grassmann gegen Roth im Recht. Den Sinn aber haben beide verfehlt. Wir müssen mit der gangbaren Bedeutung von *míthû* + *kṛ* auskommen. *míthû* in dieser Verbindung und auch sonst[1] ist durchaus = *mithus, mithuyâ, mithyâ,* nie = *mithás. míthû* u. s. w. *kṛ* heisst: vertauschen, verwechseln, versehen. RV. 1, 162, 20 *mâ te — chidrâ gâtrâṇy asinâ míthû*[2] *kaḥ* und AV. 4, 39, 9 *mâ devânâṃ*

[1] Sâyaṇa setzt *míthû* — *mithás* in *mithûdṛ́ś*, das mir noch nicht klar ist. Vielleicht bezeichnet es »schielend« und bezieht sich in 2, 31, 5 auf die bekannten Seitenblicke *(kaṭâkṣa)* der Hetären und verliebten Mädchen (cfr. Megh. 35. Gît. 3, 12. MBh. 1, 74, 22).

[2] Sây.: *mithyâ, vyartham.*

*mithuyâ karma bhâgám* (= TS. 1, 3, 7, 2 mit Var.), womit zu vergleichen Âç. Çr. 8, 14, 4 *mâ devânâṃ momuhad bhâgadheyam mo asmâkaṃ momuhad bh*• »verwirren«, »verwechseln«. In ṚV. 6, 18, 8 aber bedeutet *míthû* »zu täuschen« neben *muhé: sá yó ná muhé ná míthû jáno bhũt*. Beide Begriffe liegen auch im Deutschen hart bei einander. Darnach habe ich *mithûkṛ́t* durch »täuschend« übersetzt. Die Täuschung besteht darin, dass der scheinbare Streitwagen des Mudgala ein aufgeputzter Lastkarren ist.

d) Als Preis waren Kühe ausgesetzt nach v. 8. 9.

2. Schilderung der Wettfahrt. Auf den Wechsel des Metrums zwischen dem Monolog des Mudgala und den Itihâsaversen hat zuerst Oldenberg (ZDMG. 39, 78) aufmerksam gemacht. Zu a) vgl. MBh. 1, 72, 3 *apovâha ca vâso 'syâ Mârutaḥ. ud-vah* ist also wohl mehr als »aufheben«.

b) *ádhiratham — sahásram.* Dieselbe Fügung 10, 98, 4 *Índra dehy ádhirathaṃ sahásram; sahásrâṇy ádhirathâny asmé* (v. 9); *ãhutâny ádhirathâ sahásrâ*[1] (v. 10) und *adhirathaṁ çataṃ duhitṛmate* Pâr. G. 1, 8, 18. Çâṅkh. G. 1, 14, 16. Wir müssen den Scholiasten der letzten Stellen aufs Wort glauben, dass *adhiratham* bedeute: plus einem Wagen. Darnach habe ich hier übersetzt. Sây.: *adhikaṃ ratham âruhya.* Nach 10, 98, 10 hat es allerdings den Anschein, als ob die Fügung auch als eine nicht wörtlich zu nehmende Redensart für eine grosse Menge in Gebrauch gewesen sei. Auch *anovâhyàm* wurde sprichwörtlich für eine solche Menge gebraucht: *tásmâd yadã bahú bhávaty anovâhyàm abhûd ity âhuḥ* Çat. Br. 1, 1, 2, 6. — Über *bháre kṛtám* s. 1, 119.

3. Segenswunsch des Mudgala während der Fahrt seiner Frau. — Der Vers zeigt, dass die concurrierenden Parteien sich gegenseitig Hindernisse eigentümlicher Art bereiteten, dass man sich im wahren Sinne des Worts Knüppel zwischen die Beine warf. *indrãbhidãsataḥ* bei Aufrecht ist wohl nur Druckfehler.

4. a) Der *vṛšabhá,* b) der *drughaṇá.* In *kũṭa* laufen hier die Bedeutungen *niççala mâyâ* und *yantra* (AK. 3, 3, 36) zusammen. — *abhímâtim* »den Gegner«, d. h. den Wagen des Gegners, oder das Hindernis.

[1] *sahásra* bei Aufrecht ist wohl nur Druckfehler.

5. Fortsetzung der Wettfahrt; Versuche der Gegenpartei, den Stier aufzuhalten. Nir. 9, 3, 2 (23). Sehr bemerkenswert ist die Erklärung Durgas, welcher die Kniffe der Gegenpartei bei solchen Rennen aus eigener Anschauung zu kennen scheint. Er bemerkt zu *nyàkrandayan*:[1] »ihr Leute, bringt ihn dazu, dass er laut brüllt« und zu *ámehayan:* »halt einen Augenblick, dass er einmal stallt, darum wird es noch kein Unglück geben![2] Denn das ist die Gepflogenheit der Rinderbesitzer, wenn sie starten.« Man suchte also durch irgend welche Lockrufe[3] den Stier zum Brüllen oder Stallen zu veranlassen, um ihn so im Lauf aufzuhalten.

6. Das Einfachste ist, in *kakárdave* (Dat. von *kakárdu* oder Locativ von *kakárdava*) eine Umschreibung oder einen Spitznamen des *drughaṇa,* woran das Lied überreich ist, zu sehen. Die Grundbedeutung des ἅπ. λεγ. ist unbestimmbar. »An den *kakárdava-*« oder »dem *kakárdu* zur Seite gespannt«, würde dasselbe sein wie *dárv ânáhyamânaḥ* (v. 8), *vṛšabhásya yúñjam* (v. 9) und *vádhriṇâ yujā* (v. 12). *yuj* regiert sonst entweder den Locativ des Wagens (oder der Deichsel), an welche gespannt wird (z. B. 8, 98, 9. 9, 62, 17. 1, 84, 16. 5, 55, 6) oder den Instrumental des wirklichen Tieres, mit welchem zusammengeschirrt wird (9, 97, 28). Sây. fasst *kakárdave* = *rathe,* was auch möglich ist. Richtiger wäre dann *kakárdava* = *çakaṭa* zu setzen.

b) Sâyaṇa trägt verschiedene Erklärungen vor; der *sárathi* sei entweder die Mudgalânî oder der *vṛšabha.* Mit Recht ist schon Ludwig der ersteren gefolgt. Da *sárathi* nur als Masculin gebraucht wird, so muss auch das Beiwort *keçî* in masculiner Form stehen. *sârathyabhiprâyeṇa keçîti puṁlliṅgatâ* »da es sich auf *sârathi* bezieht, ist *keçî* masculin«, bemerkt Sây. dazu. Ich habe das in der deutschen Übersetzung nachzuahmen gesucht. Das weibliche Geschlecht des *sârathi* ist durch *keçî* gekennzeichnet (Ludwig). *keçinî* ist ein beliebter Frauenname.

c) Die Bedeutung der Wortsippe *dúdhi, dudhrá, dúdhita,*[4] wie sie das PW. aufstellt, befriedigt nicht. Sie scheint mir in der

[1] Statt *nyakrandayata* ist *nikrandayanta(ḥ)* zu lesen.

[2] ironisch gemeint.

[3] wie bei uns durch Pfeifen.

[4] Wegen des Accents nicht als Particip zu fassen: *dúdhi : dúdhita = hári : hárita.*

entgegengesetzten Richtung zu liegen. Ich bemerke ausdrücklich, dass mich erst eine Nachprüfung sämtlicher Stellen darauf geführt hat, c—d auf den *drughaṇá* zu beziehen. Durga (zu Nir. 6, 3, 5) und Sâyaṇa besassen keine traditionelle Bedeutung und behalfen sich teilweise mit schlechten Etymologieen à la Yâska: *dudhraḥ* = *durdharaḥ* Sây. zu 2, 12, 15. 5, 56, 3 u. ö. *dúdhita* erklärt er durch *duḥsthita, durgata* 2, 17, 4; durch *nâçita* 4, 16, 4; 4, 1, 17 notiert er bloss *dudhi* = *preraṇa*. Für *dódhataḥ* hat er mehrere Überlieferungen: *bhṛçaṃ kampamânasya* 1, 80, 5; *bhṛçaṃ kampayamânâḥ* 10, 119, 2; *atyarthaṃ jagat kampayataḥ* 8, 6, 6; *kampamânasya* 10, 171, 2. *dudhi* soll = *hiṃsâ* sein nach 2, 21, 4. 6, 36, 2; und *dúdhi* = *hiṃsaka; dodhataḥ* = *hiṃsakasya*. Im alten Nirukta 2, 12 wird *dodhati* unter den *krudhyati-karmâṇaḥ* aufgezählt.

Die Herleitung von *dhû* ist unmöglich, vielmehr ist mit dem kürzeren PW. eine besondere √*dudh*, praes. st. *dódha-* anzusetzen. Die in Rede stehenden Wörter finden sich:

1. als Beiwort von *tamas*: *támâṃsi dúdhitâ* 2, 17, 4. 4, 16, 4; *támo dúdhitam* 4, 1, 17.

2. des Indra 2, 12, 15; neben *âyasá* 1, 56, 3;[1] neben *khidvan*[2] 6, 22, 4.

3. 8, 66, 2 von *múr*, neben *sthirá*.

4. von störrigen Hengsten, neben *syûmagṛbh* 6, 36, 2 (Sây.: *hiṃsaka*) oder Stier 5, 56, 3.

5. in *dudhrávàc* (von den Presssteinen) und *dudhrakṛt* (von den Marut).

*múr* muss ich wegen der vielen Parallelen in einen besonderen Excurs verweisen. Hier passt die Angabe des PW. am wenigsten. Ich beginne mit *támo dúdhitam*. Im klassischen Skt. bevorzugen Wörter für Finsternis und Nacht die Beiworte *sthira* (cfr. oben unter 3), *sândra* und namentlich *ghana*: die dicke, steife, d. i. die dichte Finsternis. Dies ist, wie ich glaube, die Grundbedeutung von *dúdhita*. Aus dick, steif entwickeln sich einerseits die Begriffe starr, zäh, besonders im Widerstand, beharrlich, unbeugsam in 2) und 3), vgl. die Verbindung mit *âyasá* und *sthirá;*

[1] Hier vielleicht mit loc. *âbhṝ́ṣu*. Doch müssen erst *âbhṝ́* und *âbhú*, die sicher falsch bestimmt sind, richtig gestellt werden.

[2] *khidvan* ist an *khidrá* anzuschliessen, das in 5, 84, 1 »Druck«, »Schwere«, »Last« bedeutet. Grassmann hat das Richtige.

andererseits: trotzig (cfr. Nirukta), störrig, halsstarrig, bockbeinig in 4).

6, 36, 2 *syûmagṛbhe dúdhaye 'rvate ca krátuṃ vṛñjanty ápi vṛtrahátye* »bei dem Sieg über den Vṛtra müssen (mussten) sie (ihm wie) dem störrigen Ross, das den Zügel (mit den Zähnen) gefasst hat, seinen Willen lassen«;[1] 5, 56, 3 *ṛkšo ná vo Marutaḥ çimîvâṅ ámo dudhró gaúr iva bhîmayúḥ* »eure — Stärke, ihr Marut, ist wie ein Bär, wie ein störriger Stier, der Furcht erregt«. Setzen wir also *dúdhita* = *ghana*, so erklärt sich ohne weiteres *dúdhi* als Beiwort des *drughaṇa*: steif, steifbeinig.

Auch das Verbum *dudh* bezeichnet zumeist den zähen Widerstand der Gegner: AV. 3, 6, 2 *tân açvattha níḥ çṛṇîhi çátrûn vaibâdha dódhataḥ*; ebenso von dem zähen Gegner in der Disputation, der nicht »locker lässt« AV. 12, 1, 58; cfr. Kauç. 38, 29. Von Vṛtra und Makha ṚV. 1, 80, 5. 8, 6, 6. 10, 171, 2. Wahrscheinlich von dem Geizhals, der »zäh« ist: 2, 21, 4 *dódhato vadháḥ* verglichen mit *ásunvato vadháḥ* 1, 101, 4. 8, 62, 12. Hierher auch die Stelle 2, 12, 15 *yáḥ sunvaté pácate dudhrá ā́ cid vājaṃ dárdarṣi* »der du dem Soma brauenden, bratenden, obwohl (sonst) so zäh, Reichtum erschliessest«. In 10, 119, 2 entspricht *dódhataḥ* als Attribut von *vâtâḥ* genau unserem »steif«.

Für die Zusammensetzungen, welche leider ἅπ. λεγ. sind, könnte das klassische Skt. weiterhelfen, wenn wir festhalten, dass *dudhrá* dem späteren *ghana* synonym ist. *dudhrávâc* könnte bedeuten: »tief, dumpf redend« (vgl. *ghana* PW. II 1 c und 10, 94, 3 gleichfalls von den Steinen: *nyûṅkhayante* »sie brummen o!«); *dudhrakṣṭ* aber »dunkel, Finsternis machend« (cfr. 1, 38, 9 *dívâ cit támaḥ kṛṇvanti*, ebenfalls von den Marut).

d) Auch die Übersetzung von *nišpád* bedarf der Rechtfertigung. Roth übersetzt: excrementum. In Tait. Âr. 4, 3, 1 (= 5, 3, 5) erklärt Sâyaṇa das Wort zunächst allgemein durch *niḥsṛtam* und speziell durch *çakṛt* und 5, 3, 5 *(açvaçakena dhûpayati)* giebt ihm Recht.

---

[1] Dies ist der wahre Sinn von *krátuṃ ápi-vṛj*; cfr. 6, 36, 2 a—b und 10, 120, 3 *tvé krátuṃ ápi vṛñjanti viçve dvír yád eté trír bhávanty ūmáḥ* »sie richten alle ihren Willen nach dir, wenn sich auch die Nothelfer (eben die *viçve* sc. *devā́ḥ*, cfr. Pischel 1, 224 oder die Marut nach 6, 66, 2) verdoppeln und verdreifachen«. Hier also mit Locativ, ebenso 10, 48, 3. Dazu noch zu vergleichen 7, 31, 5 *tvé ápi krátur máma* »nach dir richtet sich mein Wille«.

TS. 7, 2, 10, 4 aber spricht von den *çiršaṇyẫ nišpádaḥ*: »wer dessen Opfertier isst, der frisst (des Opferherren) Fleisch, wer den Reiskuchen, der frisst sein Gehirn, wer den gerösteten Reis, der seine Exkremente *(púriša)*, wer das Opferschmalz, der sein Mark, wer den Soma, der frisst seinen Schweiss. Und der lässt sich seine Kopf-*nišpad* schenken, wer beim Zwölftag ein Geschenk annimmt.« Dazu giebt Sây. die Erläuterung: *nišpado dvârair nirgacchanti malinajâtiḥ*. Dies sind lauter term. tech. *niḥsṛtam* zu Tait. Âr. ist dasselbe, was Kull. zu Manu 5, 135 *dehaniḥsṛtam*, zu 5, 132 *dehamalà dehân niḥsṛtâḥ*, Manu selbst ib. *dehâc caiva malâç cyutâḥ* nennt, die aus der späteren Medicin bekannten unreinen Ausscheidungen und Abgänge der Leibesöffnungen und Poren *(dvâra)*. *nišpád* ist also alles, was aus- und abgeht = *mala*. Dazu gehören auch die Haare, d. h. die ausgegangenen Haare. Die *çiršaṇyẫ nišpádaḥ* sind wesentlich dasselbe, was nach AV. 14, 2, 68 (cfr. Kauç. 76, 5) »der kunstvolle, hundertzinkige Kamm auskämmen *(apa-likh)* soll«, nämlich *kéçyaṃ málaṃ* und *çiršaṇyàṃ* »Haar- und Kopfschmutz«. Das Ausgehen der Haare wird AV. 6, 136, 3 durch *ava-pad* ausgedrückt.

Mit Rücksicht auf die Situation vermute ich, dass wie *nišpád* in Tait. Âr. ein spezielles *mala*, nämlich *çakṛt*, so an unserer Stelle speziell den Abgang von Haaren bezeichnet. Mudgala hatte also wohl, um die Täuschung vollständig zu machen, das buschige Haar und den charakteristischen Wedel des wirklichen Tiers an dem künstlichen anzubringen versucht. Während der rasenden Fahrt lösten sich diese künstlichen Haare ab, »gingen aus« und flogen auf die dahinter stehende Indrasenâ.

7. a) geht auf die Virtuosität des Mudgala, mit welcher er den Karren *(anas)* in einen Streitwagen *(ratha)* umformte. Die beste Definition von *pradhi* giebt Sây. zu TS. 7, 4, 11, 2: »Im gewöhnlichen Leben wird das Wagenrad aus drei Brettern verfertigt. Davon heissen die beiden zur Seite sitzenden Bretter *pradhî*, das mittlere Brett *nabhyam* (das Nabenstück), da es die Stelle der eigentlichen Nabe vertritt.« Gewöhnlich steht collectivisch der Singular *pradhiḥ*. Diese Definition passt nur auf das hölzerne Vollrad ohne Speichen. Der Comment. zu AK. 2, 8, 56 definiert *nemi* und *pradhi* als die den Boden berührenden äusseren Radteile. Der Unterschied von *nemi* und *pradhi* scheint ursprünglich der

gewesen zu sein, dass *nemi* der Radkranz des kunstvollen Speichenrades war, daher *arâ* immer in der Verbindung mit *nemi: arân nâ nemiḥ* RV. 1, 32, 15. 141, 9. 5, 13, 6; Speichen und Nabe Praçnop. 2, 6. Wo es sich um den *pradhi* handelt, mag ein Hauptunterschied zwischen *ratha* und *anas* in dem eisernen Beschlag *(pavi,*[1] *vartani)* des Streitwagens bestanden haben. *ud-han* könnte darnach entweder beschlagen, oder ausschlagen, nämlich den Zwischenraum zwischen den Speichen, bedeuten. Bei dem jetzigen Stand vedischer Realien sind wir in solchen Dingen noch zu sehr aufs Raten angewiesen.

Sâyaṇa erklärt *údahan* durch *udagamayat,* ähnlich zu 3, 33, 13. *udghâta* bedeutet »Erhöhung«, *uddhata* »erhöht«. Eine andere Möglichkeit wäre also, *ud-han* als »höher machen«, »vergrössern« zu fassen. Ob Wagen, welche vorzugsweise zum Schnellfahren bestimmt sind, höhere Räder als Lastwagen haben, wird uns wohl ein Kenner des heutigen indischen Wagenbaues sagen können. Bei Grierson finde ich nichts darüber.

In der technischen Sprache bedeutet *ud-han* aufhacken, ausgraben (nicht: aufschütten) und wird, soweit mir Commentare zugänglich sind, durch *khan* umschrieben: Çat. Br. 10, 2, 3, 1. Tait. Br. 1, 1, 3, 1. Âp. Çr. 5, 4, 1 (Commentar dazu in Tait. Br. I p. 17). Âç. G. 4, 2, 11. Âp. G. 17, 1 oder *bhûmer ûrdhvabhâgasya — sphyenâpasâraṇam* zu TS. I p. 155.

»Aufreissen« bedeutet dieselbe Zusammensetzung wohl in RV. 1, 64, 11 *hiraṇyáyebhiḥ pavíbhiḥ — új jighnanta âpathyò nâ párvatân* »mit ihren goldenen Radschienen reissen sie die Berge auf wie Wegfurchen[2] (?)«. Zum Upameyam ist 5, 52, 9, zum Upamânam 1, 88, 2 zu vergleichen: *pavyâ ráthasya jaṅghananta bhûma* »mit dem Beschlag des Wagens wühlen sie den Erdboden auf«. Das Intensiv von *han* sonst vom Aufwühlen des Erdbodens durch die Hufe der Rosse 2, 31, 2. — *asya* sc. *ánasaḥ.*

b) *atra* wie oft = *asmin,* nämlich *ánasi. çikš* hat hier noch die volle desiderative Kraft wie in den im PW. sub 1) angeführten Stellen.

---

[1] *pavi* ist ursprünglich wohl »Eisen«, »Metall« und bezeichnet als solches a) den Radbeschlag (Yâska *rathanemi* 5, 1, 6; *dhârâ* Sây. zu 6, 54, 3); b) den *vajra,* Sây. zu 10, 180, 2; c) die metallene Pfeilspitze, *çalya* Nir. 12, 3, 11.

[2] *âpathyàḥ* ist ἁπ. λεγ.; Sây. fasst es als nom. sg.

c) Der Gemahl der Kühe ist ehrende Bezeichnung des *vṛšabhá.*

8. *varatrā* ist der Riemen oder Strick, welcher um den Hals des Zugtiers gelegt wird, um das Joch daran zu befestigen (cfr. ṚV. 10, 60, 8), in Bihâr z. B. *joṭâ* genannt, Grierson, Bihâr Peasant Life § 196. *dāru* »das Holz« ist der *drughaṇá.* Der Stier ist unter dem Jochriemen, in der Schlinge desselben, an den *drughaṇá* festgeschnallt, da letzterer einen Halt haben musste.

d) Die Kühe, welche als Rennpreis am Ende der Bahn standen, machten den Stier feurig. *távišîr dhâ* med. »aufgeregt werden«.

9. Ende der Fahrt. Verwunderung der Leute, als sie die List mit dem *drughaṇa* entdeckten. Nir. 9, 3, 3. Ganz richtig bemerkt Sâyaṇa, dass im vorhergehenden der *vṛšabha,* nunmehr der *drughaṇa,* beschrieben wird. Durga denkt sich die Situation im besonderen so, dass ein Freund den Mudgala fragt, mit was für einem Gespann er den König besiegt habe. Jener weist auf den *drughaṇa* hin und den König einen Dummkopf scheltend giebt er ihm v. 9 zur Antwort. Jedenfalls ist v. 9 und die folgenden den Zuschauern in den Mund zu legen.

b) *çáyânam,* als er abgeschnallt war.

10. Lob des *drughaṇa;* derselbe wird im Triumph nach Hause gefahren. Er hatte bei der tollen Fahrt nicht einmal Schaden genommen. *árē aghā* fasse ich als elliptischen Ausrufesatz; vgl. *árēagha.* Im späteren Skt. wird *dûrê tišṭhatu* in dem Sinne von »nicht zu denken an«, »bei Leibe nicht« gebraucht, cfr. Kathâs. 6, 37.

b) *â-sthâpayati* ist t. t. »auf den Wagen steigen lassen oder — nehmen«; ohne *ratham* ṚV. 1, 167, 6 *āsthâpayanta yuvatím yúvânaḥ,* nämlich die Rodasî; vgl. v. 5 (Rodasî) *ā́ Sûryéva vidható ráthaṃ gât.* Sây. *rathe dhârayanti;* an unserer Stelle: *ârohayanti.* Mit *ratham:* Kauç. 15, 11 *navaṃ rathaṃ râjânam — âsthâpayati.* Ebenso *sam-sthâpay; devarathe* Kauš. Br. 5, 10. Es ist ganz natürlich, dass bei der Heimfahrt[1] der *drughaṇá* auf den Wagen geladen wurde und mit Humor wird ausgemalt, wie stolz er sich auf dem Wagen ausnahm.

d) *úttaro,* nämlich der *drughaṇá.* Vorher war das Joch über ihm (cfr. 8, 33, 18 *evéd dhūr vṛ́ṣṇa úttarâ*), jetzt ragt er über das-

[1] Im Gegensatz zur Wettfahrt, daher die Antithese in b.

selbe empor. — *pradédiçat* »die Richtung angebend«; er fühlt sich gleichsam als Kutscher.

11. Witze und Wünsche der anwesenden Freunde. a—b) Sinn: »Für diesen reichen Gewinn wird die junge feurige Mudgalânî von ihrem Alten wenig Liebesdank ernten.« *pativídya* kommt noch Tait. Br. 2,4,2,7 vor. *vid* in dieser und ähnlichen Verbindungen hat auch einen spezielleren Nebensinn, vgl. Ait. Br. 3,22,5 *yâ no 'smin na vai kam avidat* »welche noch keinen von uns dran gehabt hat«. So erklärt Sây. zu Tait. Br. *pativídye: patyur Indrasya lâbhe, snehe sati. pativídya* ist also Heirat und Beischlaf (wie deutsch »Hochzeit«). Und Tait. Br. ist zu übersetzen: »Indrâṇî die glückliche Göttin, die einen guten Mann hat, hat in der Liebe mit dem was sie bieten kann[1] (die Nebenbuhlerinnen) besiegt; ihr Hinterer ist dreissig Meilen lang und in ihrem Schoss kann sie den festen Indra aushalten.« *pativídyam ânaṭ* ist wesentlich dasselbe wie *ânaçé bhágam* 5,7,8. *parivṛktâ* ist mit Ludwig im technischen Sinn des späteren *párivṛktâ* zu fassen. Diese ist aber nicht notwendig eine Verstossene, sondern die Zurückgesetzte (gegen die *mahiśî* und *vâvâtâ*), welcher der Mann nur selten die Freude macht. Bei Mudgala hat das freilich andere Gründe, ultra posse nemo obligatur, er war ein *jîrṇi* wie Cyavana, daher *parivṛktâ iva!* Der Altersunterschied der beiden ist zu gross, das wird in b noch weiter ausgeführt.

b) *siñcán* steht dem *pativídyam* parallel und ist wie *saparyán* nach Pischel 1,198 zu beurteilen; es steht für *siñcántam* am Ende des Stollens.[2] Das Bild *kũcakreṇeva siñcán* wird deutlich durch 8,72,10 *siñcánti — avatám uccãcakram.* Die indischen Brunnen sind Ziehbrunnen mit Schöpfrad und Eimer, dem sogenannten *ghaṭîyantra.*[3] *kû* in *kũcakra* ist das bekannte Praefix *ku,* gemeint ist »sehr spärlich«, Gegensatz zu *pîpyânâ.* Zugleich ist *retaḥ sic* eine so gewöhnliche Redensart, dass jedem Inder der Doppelsinn verständlich sein musste.

c—d sind wieder ein starker Çleša, die Wünsche der lockeren Sportsmänner durchblicken lassend. »Bei uns sollte sie es besser

[1] *añçena.*

[2] Ein deutliches Beispiel ist *kalpayan* (= *kalpayantaḥ* S.) im Çloka Çat. Br. 11,5,5,13.

[3] Im Deutschen nennt oder nannte man das »Pumpe«, cfr. Grimm s. v.

haben, als bei dem alten Greis!« Wären die Inder ein Reitervolk, nicht ein wagenfahrendes, so könnten wir den Doppelsinn direkt übersetzen. So lässt er sich nur umschreiben: »Wir möchten mit der Wagenlenkerin einen Ritt ins Ziel machen, köstlich soll der beiderseitige Gewinn sein!« Zum Verständnis der Zweideutigkeit verweise ich auf das Liebesgespräch in 1, 179, 3, wo Agastya seine Einwilligung zum *suratam* in die Worte kleidet: *jáyâvéd átra çatánîtham âjíṃ yát samyáñcâ mithunāv abhy ájâva.* Fast lauter Sportausdrücke, die, wie bei uns, in den erotischen Slang übergegangen sind!

*éšaišyâ* ist ein eigentümliches ἅπ. λεγ. Schwerlich dürfte im zweiten Teil das Gerundiv von *iš* stecken. Dasselbe wird im AV. allerdings *ešyà* betont, doch das ist eine Spezialität des AV. (vgl. Whitney, Gr. § 963). Tait. Br. 1, 3, 1, 5 betont *éšya* und so müsste die Form auch wohl im RV. lauten; *ešaišyâ* ist mit *rathyâ* (Instr. von *rathî*, vgl. v. 2) zu construieren, Instr. von *ešaišî*, fem. von *ešaišá*, cfr. *sumaṅgalî*. Diese *ešaišî rathîḥ* muss zu *éše ráthânâm* RV. 5, 66, 3 gehören. *éša* ist »die Eile«, *éša ráthânâm* »das Rennen der Wagen«; *ešá* ist das entsprechende Adjectiv »eilig«, das âmreḍitam *ešaišá* drückt die Steigerung aus wie *sukhasukhena*. — Dem Sinn nach ist das süddeutsche »spritzig« zu vergleichen.

Über *sína* gehen die Erklärer weit auseinander; ich glaube nicht, dass Einer recht hat. Ludwig übersetzt »Waffe«, verleitet durch *vadhám* in 2, 30, 3. Er übersieht, dass das einfache *bhṛ* nicht im Sinne von »schleudern« gebraucht wird, sondern nur die Composita. Bergaigne, La religion védique II, 201 n., III, 97 n. giebt dem Wort die Bedeutung »Fessel«, von *si*. Wie er sich den Vergleich mit dem Wagenbauer in 1, 61, 4 denkt, ist mir unverständlich. Gerade diese Stelle ist entscheidend: *asmâ íd u stómaṃ sáṃ hinomi ráthaṃ ná tášṭeva tátsinâya.* Man hat allgemein das doppelte *ná — iva* übersehen. Es liegen zwei Vergleiche vor, von welchen der zweite ein abgekürzter ist. »Ihm setze ich den stoma in Bewegung[1] wie einen Wagen, wie ein Wagenbauer (habe ich ihn gefertigt) dem, der dafür bezahlt.« Der Dichter thut es so wenig umsonst als der Handwerker. Er erwartet vom Gott *sína*, d. i. Lohn, Bezahlung. In 3, 62, 1 lässt sich ein enttäuschter

[1] Sây.: *prerayâmi.*

Dichter vernehmen: *imā u vāṃ bhṛmáyo mányamānā yuvāvate ná tájyà abhûvan | kvà tyád Indrāvaruṇà yáço vāṃ yéna smā sínaṃ bhárathaḥ sákhibhyaḥ* »Eure vermeintliche Coulanz war für euren Verehrer nicht mehr in Bewegung zu bringen; hin ist euer Renommé, wonach ihr euren Freunden Bezahlung eingebracht hättet.« *bhṛmi* ist Abstrakt zu *bhṛ́mi,* das in 7, 56, 20[1] Gegensatz zu *radhrá* ist, worüber Pischel 1, 125 zu vergleichen. *bhṛ́mi* ist also »prompt«, »coulant«, besonders was Geschenke betrifft.

Ironisch steht *sína* in 2, 30, 2 *yó Vṛtrāya sínam átrābharišyat* »der dem Vṛtra dafür zahlen sollte«. Zahlen = heimzahlen, Rache nehmen an, vgl. das klassische *nir-yat* caus., *niryâtana.* Endlich *sínavat* ist »Lohn habend«, »lohnend«, *sínavat sâtám* »ein lohnender Gewinnst«. Bei letzterem ist *pakšântare* an die *tokásâti* zu denken.

12. Antwort des Mudgala in Form einer Schlussbitte. Der schlaue Alte setzt auf den Çleša der Zuschauer einen zweiten Çleša. Der Sinn der Strophe muss sein: »Indra, der Allwissende, wird schon Mittel finden. Er hat das Kunststück fertig gebracht, den Stier durch den zur Seite gespannten drughaṇa so anzuspornen, dass er das Rennen gewann. Warum soll er nicht ein ähnliches Kunststück fertig bringen, wenn er die feurige Mudgalânî mit dem vádhri-Mudgala zusammen ins Joch spannt, er, der selbst feurig wie ein Stier ist? Er braucht nur zu wollen, dann bringt er uns beide schon ans Ziel.« *vṛšaṇà* ist der *vṛšabhá* des Rennens, *pakšântare* die Mudgalânî, *vádhri* der *drughaṇá* und Mudgala. Der Gewinn ist derselbe, um welchen Agastya und Lopâmudrâ in 1, 179, 3 starten wollen. — Zu *codáyan* vgl. man den gleichfalls obscönen Schluss des vorangehenden Liedes.

## Excurs zu p. 9.

### *múr. àmúr; paribâdh; hváras.*

Die einzige Stelle, in welcher *múr* vorkommt, lautet: *ná yáṃ dudhrā várante ná sthirā múro máde suçiprám ándhasaḥ* 8, 66, 2.

[1] *imé radhrāṃ cin Marúto junanti bhṛmiṃ cid yáthâ vásavo jušánta* »diese Marut treiben den Geizhals an, wie sie an dem coulanten, die Vasus, ihr Wohlgefallen haben«. *jû* ist wie sonst *cid* in *radhracódana* zu verstehen.

Dasselbe *varante* findet sich zweimal in Verbindung mit *âmúr*, dessen Zusammengehörigkeit mit *múr* ausser Frage stellend: 4, 31, 9 *nahi šmà te çatáṃ caná rãdho váranta âmúraḥ.*[1] 8, 24, 5 *ná te savyáṃ ná dákšiṇaṃ hástaṃ varanta âmúraḥ | ná paribãdho harivo gávišṭišu.* Sâyaṇa behilft sich an der ersten Stelle mit der Etymologie. Ihm sind die *múraḥ: maraṇasvabhâvâ manušyâḥ.* Näher kommt der Wahrheit seine Auslegung von *âmúraḥ: bâdhakâ râkšasàdayaḥ* 4, 31, 9; *saṃgrâma âbhimukhyena kartâraḥ: pratiyoddhâraḥ* 8, 24, 5. In 8, 39, 2 und 9, 61, 24 wird wieder ins Blaue etymologisiert.

*múr* und *âmúr* bezeichnen also etwas, was festhält oder hemmt *(vṛ)*. Das nomen agentis dazu ist *âmarîtṛ*: 4, 20, 7 *ná yásya vartã janúšâ nv ásti ná rãdhasa âmarîtã maghásya*, womit die in der Note ausgeschriebene Stelle 8, 14, 4 zu vergleichen ist. Nach Sây. soll *àmarîtã* = *nâçayitâ* sein. Hierher gehört auch wohl *âmúri* in 8, 97, 10 und gleichfalls in Verbindung mit Bildungen der Wurzel *vṛ: krátvâ várišṭhaṃ vára âmúrim utá.* Doch ist mir *várišṭhaṃ váre*[2] vorläufig noch dunkel; beachtenswerte Varianten liest SV. 1, 4, 2, 4, 1.

Unter denjenigen Dingen, welche *várante*, werden im RV. vorzugsweise genannt die Berge oder Felsen, die Flüsse und die Fangschlingen: 5, 55, 7 *ná párvatâ ná nadyò varanta vo;* 3, 32, 16 *ná tvâ gabhîráḥ puruhûta síndhur nãdrayaḥ pári šánto varanta.* 8, 88, 3 *ná tvâ bṛhánto ádrayo váranta Indra*

[1] nämlich der concurrierenden Priester oder feindseligen Götter; man vgl. zu obiger Stelle: 4, 32, 8 *ná tvâ varante anyáthâ yád ditsasi stutó maghám;* 8, 14, 4 *ná te vartãsti rãdhasa Índra devó ná mártyaḥ | yád ditsasi stutó maghám;* 8, 81, 3 *nahi tvâ çûra devã́ ná mártâso ditsantam | bhimáṃ ná gãṃ váráyante.*

[2] Im PW. ist 1 *vára* 1) ganz zu streichen; man kommt mit den beiden bekannten *vára*, in AV. 13, 4, 53 mit *váras* aus. *vára ã́ pṛthivyã́ḥ* erklärt Sây. zu RV. 3, 23, 4 durch *variṣṭhe pada: uttaravedyâm*, zu 3, 53, 11 durch *uttame: devayajanadeçe.* Ihm sind Ludwig und Hillebrandt (Festgruss p. 43) gefolgt. AV. 7, 8, 1 ist nach Kauç. 42, 1 ein Segensspruch bei Antritt einer Reise. Der Sinn ist: Der Wagen soll den Reisenden an dem besten Ort der Erde absetzen. Derselbe Spruch wird im Ritual bei der Wahl des Opferplatzes verwendet mit der Variante: *áthem áva sya vára ã́ pṛthivyã́ḥ* »und entscheide dich für den besten Platz auf der Erde« TS. 1, 2, 3, 3. Auch hier erklärt Sây. *vare* durch *çreṣṭhe sthâne;* ganz ähnlich zu TS. 2, 5, 6, 1, wo *avasãne váre devã́nâm* als »die den Göttern genehmste Wahl des Weges« zu fassen sind. Auch *varasád* RV. 4, 40, 5 hat Sây. ganz correct erklärt.

*vilávaḥ | yád ditsasi* — 10, 27, 5 *ná vā u māṃ vṛjáne vârayante ná párvatâso yád ahám manasyé.*[1]

Dass Fangschlinge oder Fangnetz diejenige Bedeutung von *vṛjána* ist, von welcher der Lexikograph ausgehen muss, hat Oldenberg in GGA. 1890 p. 410 f. vergeblich zu widerlegen gesucht. Dass in der Masse der zum Teil äusserst schwierigen Belegstellen noch die eine oder andere Seitenbedeutung[2] stecken mag, welche Oldenberg so gut wie mir verborgen geblieben ist, will ich nicht leugnen. Vielleicht hätte die ganze Untersuchung etwas näher — nicht an das PW., wie O. will — sondern an die indischen Erklärungen gerückt werden müssen. Entgangen war mir vor allem die Notiz des Devaràja zum alten Nirukta 2, 9 (1, 220), dass Mâdhava d. i. nicht der ältere Bruder des Sâyaṇa, sondern Mâdhavadeva, welcher in der Vorrede von Devarâja vor Uvaṭa genannt wird (Calc. Ausg. I p. 4 Z. 16) zwei verschiedene Bedeutungen und zwar nach dem Accent scheiden will. *vṛjána* erklärt er wie gewöhnlich durch *bala* und *yuddha*, *vṛ́jana* aber durch *upadrava*. Hier taucht also auch von indischer Seite ein ganz neuer Begriff auf. Ich hatte auf p. 143 dem Wort u. a. die Bedeutung »Klemme« vindiciert. — Die von Oldenberg p. 416 f. vorgeschlagenen Conjecturen sind die beste Illustration zu unseren Worten über Conjecturalkritik 1, XII. —

Weshalb ich die Gleichsetzung *vṛjána* — Av. *verezêna* abgelehnt habe, will ich hier in Kürze nachtragen. In Y. 35, 8 stehen sich gegenüber *sairî* — *verezênē*. *sar* erklärt die Pehlevî-Übersetzung zweifellos richtig durch *sardârîh* »Herrschaft«, dagegen *verezêna* hier und an den meisten anderen Stellen durch *vârûnîh* oder *vârûn*, in 49, 7 aber durch *varzišn* »Arbeit«. *vârûn* ist freilich selbst dunkel; es wird mit neup. *bulûn* »Sklave« in Verbindung gebracht. Neriosangh giebt es durch *svapaṅkti* oder *svaçreṇi* wieder. Gewöhnlich steht *verezêna* neben *haētu*, wozu als dritter Begriff noch *airyaman* kommt 32, 1. 33, 3. 4. 46, 1 und zwar so, dass *haētu* und *airyaman* auf einer Rangstufe und dem *verezêna* gegenüberstehen 49, 7. In 40, 4 steht statt *airyaman*: *hakhêmâ*. Der in 35, 8 ausgesprochene Gegensatz *sairi* — *verezênē* wird noch in

[1] Aber umgekehrt in 2, 25, 3 *Agnér iva práśitir nâha vártave* »wie die Fangschnur des Agni ist er nicht aufzuhalten«.

[2] vielleicht noch: Wehr.

zweifacher Weise variiert: *vâstryaēibyô — hʷaētaovē* 53, 4 und *nerãš — vâstryêñg* (»Herren — Bauern«) 40, 3. Wir haben also eine zweifache Begriffsreihe:

| a | | b |
|---|---|---|
| *sar* | — | *verezèna* |
| *hʷaētu* | — | *verezèna* |
| *hʷaētu* | — | *vâstrya* |
| *nere* | — | *vâstrya.* |

*hʷaētu* ist nicht schlechtweg »Sippe«, wie jetzt gewöhnlich erklärt wird, sondern das Geschlecht im ausgezeichneten Sinn, der Adel (= *nerãš* »die Herren«). Damit ist das Rätsel gelöst. *verezèna* ist der Bauernstand, die Bauernschaft (= *vâstrya*), *verezênya* 33, 3 der Bauer, natürlich nur der freie. *verezèna* ist abzuleiten von der im Skt. gar nicht vertretenen √*verez* »arbeiten«, im Avestâ speziell von der Arbeit des Landmanns, Viehzucht und Ackerbau, gebraucht, vgl. *vâstryâvarèza, vâstrē* (= *vâstrya* acc. pl.) *verezyôiṭ* Vd. 19, 41; *zãm aiwi-verezyēiti* Vd. 3, 25; *verezyâṭ* 3, 35; *gavôi verezyâtãm* Y. 48, 5, vielleicht auch *varezayañtô* Y. 45, 4 und schliesslich neup. *barz* »das Säen«, »der Feldbau«; *barzîdan* »säen«, »arbeiten«. Altp. *vardana* bleibt besser ganz aus dem Spiel. Somit ist die von Oldenberg p. 415 berührte Gutturalfrage gegenstandslos geworden.

Über *airyaman — hakhêmã* bin ich noch nicht im Klaren. Es scheinen aber die Vorläufer der späteren *âthravanô* gemeint zu sein. Die Priester nennen sich später »Freunde« oder »Collegen« Y. 68, 12. Ebenso heissen die Collegen des künftigen Sôšyôš Yt. 19, 89. Was dem kommenden Ober-Sôšyôš die *hakhayô,* das muss dem Zarathuštra der Gâthâs der *airyaman* gewesen sein. Es ist auffallend, wie gerade in den späteren eschatologischen Vorstellungen die alten Gâthâs sich widerspiegeln. Der künftige Sôšyôš ist nichts als das Abbild des alten Zarathuštra. Ich verweise schliesslich noch auf die wichtige Stelle Y. 65, 7, wo die Begriffe so geordnet sind: *haši* »College«, *moghu* »Magier«, *varezâna* »Bauernschaft«, *nâfya* »Mann von Rasse oder Geblüt« d. i. der Adelige. — Wir hätten also bereits im alten Avestâ die bekannte Dreiteilung der Stände. Die Zweiteilung in 35, 8 erklärt sich daraus, dass *sar* sowohl die weltliche wie die geistliche Autorität in sich begreift.

Doch zurück zu *múr, âmúr!* In 8, 24, 5 steht *âmúr* parallel mit *paribãdḥ*, in 8, 39, 2 mit *árâti: ny árâtî rárâvṇâṃ víçvâ aryó árâtîr itó yuchantv âmúraḥ.* 9, 61, 24 heisst es *vanvánta âmúraḥ*, 6, 16, 27 *vanvánto aryó árâtiḥ.* Ebenso stehen *paribãdh* und *árâti* parallel 1, 43, 8 *mã naḥ Soma*[1] *paribãdho mãrâtayo juhuranta | ã na indo vãje bhaja ||*

An der dritten Stelle 5, 2, 10 = TS. 1, 2, 14, 7 haben die *paribãdhaḥ* das Beiwort *ádevîḥ* und als Prädikat wiederum *varante: máde cid asya prá rujanti bhãmâ ná varante paribãdho ádevîḥ.* Sây. zu TS. erklärt *ádevîḥ* durch *âsuryaḥ, paribãdhaḥ = sarvataḥ kṛtâ(ḥ) bâdhâḥ*, zu RV. *parito bâdhikâ adevîr adevanâ âsuryaḥ senâḥ* ähnlich in 8, 24, 5; *somaparibâdhaḥ* in 1, 43, 8 durch *somaṃ paribâdhante ye te.*

*ádeva, ádevî* findet sich sonst als Beiwort von *dvíšaḥ, drúhaḥ, mâyãḥ*, in 10, 138, 4 von *nidhí* und von *hváras. nidhí* in 10, 138, 4 *ánâdhṛšṭâni dhṛšitó vy âsyan nidhîñr ádevâñ amṛṇad ayãsyaḥ* kann nur das Versteck oder den Hinterhalt der Dämonen bedeuten, streift also die Begriffe *vṛjána* und *nidhã* (cfr. 1, 139. 141. 143). »Die unangreifbaren[2] hat der kühne zerstört, er zerschmetterte die asurischen Verstecke, der unermüdliche.«

Ebenso ist *hváras* term. tech. nicht einer Vorrichtung an der Somaseihe, sondern der Hindernisse, welche den Wettrennenden gestellt werden, um sie zu Fall zu bringen (*hvṛ*, vgl. die Stelle *paribãdho — juhuranta* 1, 43, 8). Nur die Bedeutungen 2) und 3) des PW. s. v. *hváras* bleiben zu Recht bestehen. Die *Somapavitrâṇi* sind an allen Stellen das Upameyam, *hváras* das Upamânam. Sây. erklärt *hváras* durch *çatru, rakšas, kuṭilâny anṛjûni: pavitrâṇi.* Die Stellen lauten: 9, 3, 2 *ešá devó vipã kṛtó 'ti hvárâṃsi dhâvati* »der Gott[3] — setzt über die Hindernisse hinweg«; 9, 63, 4 *eté asṛgram âçávó 'ti hvárâṃsi babhrávaḥ* »die braunen Rennpferde haben die Hindernisse übersprungen[4]«. 9, 106, 13 *pávate haryató*

[1] So trennt M. Müller in der Textausgabe von 1873. Aufrecht, M. Müller in der neuen Commentarausgabe, P. P. und Sâyaṇa verbinden *Somaparibãdho;* vgl. den Vocativ *Soma* in v. 7 und 9.

[2] nämlich »Burgen«, vgl. im vorangehenden Vers *dṛḷhãni Pípror ásurasya mâyína Índro vy âsyat* und 4, 30, 20 *çatám — purãm Índro vy âsyat.*

[3] wie häufig mit einem Renner verglichen.

[4] Das Bild wird nur durch das Verbum angedeutet in 9, 107, 25 *pávamânâ asṛkšata pavítram áti dhãrayâ;* 9, 62, 1; *sṛjânám áti mešyàḥ* 9, 8, 5.

*hárir áti hváràṃsi ráṃhyâ* »der köstliche Falbe läuft sich klärend im Galopp über die Hindernisse«.

Daraus haben sich dann, wie bei *kûṭa*, die Begriffe »Falschheit«, »Bosheit«, »Tücke« entwickelt (5, 20, 2. 6, 48, 10). Sây. erklärt es als *kauṭilyam, atihiṃsâ, hiṃsanâni,* Mahîdhara zu VS. 38, 20 aber philosophisch als den *saṃsâra.* In dem alten Nirukta 2, 13 wird *hváras* nicht unpassend unter den Synonymen von *krodha* aufgezählt. Im Skt. liegen diese Begriffe stets eng bei einander. Ich mache hier auf eine ähnliche Bedeutungsentwickelung im deutschen aufmerksam. σκανδάληθρον, σκάνδαλον bedeuten ursprünglich »das krumme Stellholz in der Falle, überhaupt ein dem Feind gelegter Fallstrick«, *scandalum* »das Fusseisen, das einem angelegt wird.« Luther übersetzt das Wort bald mit »Falle«, »Strick«, »Netz«, bald mit »Anstoss«, »Ärgernis«. Wir gebrauchen das Wort jetzt fast nur im Sinne von Ärgernis: *krodha.* Fr. *scandaliser* ist »ärgern«, »entrüsten«.

Ungefähr dasselbe was *hváras* im konkreten Sinn muss *paribâdh* bedeuten. Durch die oben angeführte Stelle 1, 43, 8 werden beide Worte einander nahe gerückt. *paribâdh* aber reiht sich ein in die klar zu Tage tretende Begriffsverkettung des Verbum *paribâdh.* Dieses bedeutet eine Schranke um jmd. ziehen, zum Nutzen oder Schaden, bewahren und wehren.[1] Nämlich: 1. im guten Sinn: schützen, bewahren vor (Abl.) *duruktât* von dem Gürtel Mantrabr. 1, 6, 27 und in den Gṛhyasûtren. 2. übles abhalten, abwehren ṚV. 6, 16, 32. 75, 14; *duruktam* Pâr. G. 2, 2, 8. Hir. G. 1, 4, 4. 3. im üblen Sinn: umgarnen, verstricken; hierher *paribâdh* »Verstrickung«, »Fallstrick«[2] und 9, 97, 10 *hánti rákṣo bâdhate páry árâtiḥ* »er erschlägt das Rakšas, er umgarnt die Nachsteller«.[3] Durch Umstrickung abhalten von: *diváḥ*

[1] genau wie Av. *pairi-tan.*

[2] ähnlich Roth: Hemmnis, oder konkret: ein Hemmender, Verhinderer.

[3] Also sachlich derselbe Gegensatz, wie ich ihn 1, 142 für 6, 68, 3 *anyáḥ — hánti vṛtráṃ sišakty anyó vrjánešu víprah* angenommen habe, vgl. dazu Oldenberg a. a. O. p. 412. Die Stelle 7, 83, 9, welche ich selbst in den 70 Liedern p. 31 und 34 mit jener ersteren zusammengehalten habe, widerlegt jedenfalls meine Deutung von 6, 68, 3 nicht. Wie sehr sich die Vorstellungen von Varuṇa als dem Wächter und dem Schlingenleger durchdringen, beweist das bekannte Varuṇalied AV. 4, 16. Dort haben wir den Wächter und Aufpasser Varuṇa in v. 1. 2. 5, von welchem, d. h. von dessen Schlingen man nicht loskommt (v. 4), ebenda seine Spione und in

*páryabâdhanta* Tait. Br. 3, 2, 9, 5 (Sây.: *mantreṇa bandhanaṃ dṛḍhikṛtya divaḥ sakâçât yathâ parito bâdhito bhavati tathâ yatnaṃ kṛtavantaḥ* in TS. I p. 153). Endlich überhaupt hindern an *prajâyai* (dat. abl.) TS. 2, 1, 5, 3.

Soviel scheint mir aus den Parallelen mit Sicherheit geschlossen werden zu dürfen, dass *múr, âmúr, hváras* und *paribâdh* sämtlich Synonyma sind. Auch *múr* und *âmúr* bezeichnen ganz bestimmte Arten von Hindernissen oder Mittel, um jemanden aufzuhalten oder abzufangen. Mehr lässt sich nicht sagen. Der unerschöpfliche Erfindungsgeist der Inder in solchen Tücken und Listen ist auch auf ihre Sprache übergegangen. Die Etymologie von *múr* mag sich jeder selbst suchen. Zugleich aber scheint *âmúr* wie *kúṭa, hváras* und *vṛjiná* neben dem konkreten *vṛjána* eine abstrakte Nebenbedeutung gehabt zu haben. Habe ich recht, so kann *dudhrá* in 8, 66, 2 unmöglich »stürmisch«, »wild« heissen, sondern nur »fest«, »zäh«, »widerstandsfähig«.

## § 2.

## Das Vṛšâkapilied 10, 86.

Dem späteren Saṃpradâya scheint jede Spur dieses Itihâsa, in welchem der Dialog 10, 86 ursprünglich die Einlage bildete, verloren gegangen zu sein. Gleichwohl lassen sich aus dem Restbestand die Grundlinien der Rahmenerzählung ziemlich sicher reconstruieren. Man muss auch hier vor allem an der Einheitlichkeit des Dialogs festhalten und sich ganz auf den Boden des

---

v. 6 und fg. wieder die Schlingen. Wenn schliesslich Oldenberg auch die Berücksichtigung von 7, 85, 3 *kṛṣṭîr anyó dhârâyati práviktâ vṛtrâṇy anyó apratîni hanti* wünscht, so möchte ich meinerseits fragen, wie versteht eigentlich Oldenberg den Vers? Ich meine, dass *právikta* »flüchtig« bedeutet und die beiden Stollen vollkommen antithetisch gebaut sind. Indra schlägt aus dem Felde die Dämonen (*vṛtrâṇi* = *vṛtrâdîni*), welchen sonst keiner standhält, Varuṇa hält an d. h. macht dingfest die Menschen, mögen sie noch so schnell oder weit entfliehen. Dazu halte man AV. 4, 16, 4 »und ob er auch jenseits des Himmels flöhe, er kann von dem König Varuṇa nicht loskommen«. Überall tritt uns der Häscher Varuṇa entgegen, dessen Amt aus seinem Asuracharakter begreiflich wird. Der »allumfassende Himmel« Varuṇa ist ein etymologisches Phantasiegebilde. Meine Fassung von 6, 68, 3 ist tadellos. In demselben Sinn ist 7, 82, 6 *ájâmim anyáḥ ¿nathâyantam âtirad dabhrébhir anyáḥ prá vṛṇoti bhûyasaḥ* zu erklären. Unter den *dabhrébhiḥ* sind die Schlingen und *pra-vṛṇóti* wie *varante* p. 18 zu verstehen.

indischen Märchens stellen. Eine Episode aus dem ehelichen Leben der Götter wird mit gewohntem derbem Humor dargestellt.

Vṛšâkapi begegnet uns sonst nirgends im ṚV. Weder die späteren Identifikationen dieses Namens (vgl. PW.) noch die allzu gelehrten Deutungen Yâskas und seiner Schule (Nir. 12, 1, 8. 9. 3, 8. 9. 13, 1, 3. 4) sind auf den ṚV. anwendbar, denn hier ist V. ein richtiger Affe. Wohl aber hellt eine Aitihya-Notiz des Shaḍguruçišya zu 10, 86 den Sachverhalt auf: *Vṛšâkapir nâmendrasya putraḥ Çacî sapatnyâṃ jâtaḥ.* Vṛšâkapi war also ein Bastard des Indra,[1] jedenfalls ein Stiefkind der Çacî oder Indrâṇî, wie sie in dem Liede heisst. Er ist der Liebling seines Vaters und sein steter Begleiter gewesen, bis er, wohl infolge der Ränke seiner Stiefmutter, welcher er ein Dorn im Auge ist, das Vaterhaus verlassen musste. Er begab sich nach dem Süden und gelangt bei den Ariern zu höchsten Ehren. Während sein Vater erfahren muss, dass er ihm gefährliche Concurrenz macht, wird der Çacî hinterbracht, dass der boshafte Affe aus Rache allerhand anzügliche Klatschereien über sie verbreite.

Auf ihrer Umschau nach Soma treffen Indra und Indrâṇî den Vṛšâkapi nebst Gemahlin, der Vṛšâkapâyî, einer menschlichen Frau, beim Mahl, bei dem Opfermahl eines reichen Ariers, wie der argwöhnische Indra sofort annimmt. Hier entspinnt sich der Dialog. Indra ist enttäuscht, weil er keinen Soma vorfindet — denn der Affe hat ein anderes Lieblingsgetränke — und macht seinem Unmut Luft in Klagen über den neuerdings eingerissenen Affenkult, über welchen die Menschen ihn selbst und das Somakeltern ganz vergessen (v. 1). Aber er lässt es seinen Liebling nicht entgelten, sondern will sogleich weiter gehen, doch Indrâṇî hält ihn zurück, anderswo habe er auch nichts mehr zu erwarten (v. 2). Verwundert fragt er seine Frau, was denn sie gegen Vṛšâkapi habe (v. 3). Nunmehr bricht ihrerseits der verhaltene Ingrimm los. Sie droht dem V. empfindliche Züchtigung an (v. 4), weil er sich unterstanden habe, ihre weiblichen Reize in Misskredit zu bringen (v. 5), grundlos wie der Gemahl sehr wohl bezeugen könne (v. 6). Vṛšâkapi sieht das Verhängnis kommen, kann es aber doch nicht lassen, die

[1] Dass er trotzdem ein Affe war, darf nicht verwundern, auch Hanumat ist beispielsweise ein Sohn des Marut.

Worte seiner Stiefmama zu persiflieren (v. 7), und ehe Indra es hindern kann, besieht er eine tüchtige Tracht Prügel (v. 8) unter erneuten Vorwürfen, dass er sie als *parivṛkti* verleumde (v. 9). Vṛšâkapi sucht sich herauszureden (v. 10), Vṛšâkapâyî unterstützt ihn darin (v. 11) und auch Indra legt sich begütigend ins Mittel (v. 12). Vṛšâkapi nimmt ihn beim Wort und lädt ihn bei sich zu Gast (v. 13). Dieser renommiert zwar gewaltig mit seinem grossen Appetit (v. 14), aber die Frau sucht ihm den Mund wässrig zu machen (v. 15). Durch ihre Einmischung aufs neue gereizt und eifersüchtig fährt die Göttin nochmals mit einem cynischen Ausfall dazwischen (v. 16), den jedoch Vṛšâkapâyî mit gleicher Münze heimzahlt (v. 17). Vṛšâkapâyî, die vernünftigste von allen, klärt Indra über den mehr zufälligen Anlass des Schmauses auf (v. 18). Indra giebt sich zwar noch nicht ganz zufrieden, sondern murrt darüber, dass er um seinen Soma gekommen (v. 19) und beklagt den weiten Weg, welchen er umsonst gemacht. Er ermahnt darum Vṛšâkapi, ins Vaterhaus zurückzukehren (v. 20); auch Indrâṇî macht jetzt gute Miene zum bösen Spiel und stimmt ihrem Mann bei (v. 21). So wird der Schlingel eingeheimst und alle ziehen versöhnt von dannen (v. 22).

Der ganze Dialog ist wohlgefügt und ein Meisterstück der Charakteristik. Die Frauen namentlich nehmen kein Blatt vor den Mund. Die Verteilung der Rollen ist strittig. Kâtyâyana schweigt sich darüber aus und Shaḍguruç., welchem Sâyaṇa folgt, hat den *vaktṛbheda* aus dem Sinne ergänzt, mehrfach irrig, wie die folgende Übersetzung zeigen soll. Die Vṛšâkapâyî geht bei ihm leer aus. Sicher ist, dass den beiden Frauen der Hauptanteil zufällt. Ludwig lässt die Vṛšâkapâyî wenigstens einen Vers sprechen, allerdings am unrechten Ort. Ein wirklicher Zweifel kann nach meiner Ansicht nur über den Sprecher des ersten Verses noch bestehen.

Indra:

1. Aufgehört hat man zu keltern,
als der Gott gilt nicht mehr Indra,
wo in Ariers reichen Landen
mein Freund schwelgt, der Vṛšâkapi. —
Indra, Indra über alles!

Indrâṇî:

2. Da läufst du gleich weiter, Indra,
trotz des Zorns auf Vṛšâkapi.
Auch wo anders kriegst du, glaub mir's,
keinen Soma mehr zu trinken. —
Indra, Indra über alles!

Indra:

3. Was hat dir denn dieses Affentier gethan, der Vṛšâkapi,
dem du gar so gram bist, oder
was des Ariers reich Besitztum? —
Indra, Indra über alles!

Indrâṇî:

4. Wenn du Indra deinen lieben
Vṛšâkapi auch in Schutz nimmst,
soll ihn gleich mein Hund der Packan
hinterm Ohr zu fassen kriegen! —
Indra, Indra über alles!

5. Meine lieben zierlich saubren
Dinger hat der Aff verlästert,
werd ihm gleich den Kopf verhauen
und nicht fein dem Schlingel kommen. —
Indra, Indra über alles!

6. Schöneren Popo als meinen
schönren Schoss hat keine andre,
keine weiss die Schenkel besser
anzudrücken und zu spreizen. —
Indra, Indra über alles!

Vṛšâkapi:

7. O o, du feuchtes Mütterlein,
was ich jetzt wohl bekommen soll,
Popo und Schenkel und mein Kopf
die jucken schon darnach, Mama! —
Indra, Indra über alles!

Indra:

8. Aber Weib mit schönen Armen,
Fingern, dickem Zopf und Hintern,

Heldenweib, was thust du unsern
Vṛšâkapi so zerbläuen! —
Indra, Indra über alles!

Indrâṇî:

9. Weil der Bengel mich drum ansieht,
dass mein Mann mich nicht mehr möge.
Bin ich doch die Lieblingsgattin,
Indras Frau, der Marut Freundin. —
Indra, Indra über alles!

Vṛšâkapi:

10. Kam die Herrin sonst in unsre
Priester- oder Dichterschule,
feiert man die kunstverständige,
als die Lieblingsfrau des Indra. —
Indra, Indra über alles!

Vṛšâkapâyî:

11. Auch in Frauenkreisen hörte
ich Indrâṇî glücklich preisen,
weil ihr Gatte selbst in Zukunft,
weder altere noch sterbe. —
Indra, Indra über alles!

Indra:

12. Frau, ich wurde nimmer fröhlich,
seit Freund Vṛšâkapi fehlte,
dessen wässeriges Opfer
angenehm den Göttern mundet. —
Indra, Indra über alles!

Vṛšâkapi:

13. Auf, Vṛšâkapâyî, reiche,
stolz auf Sohn und Schwiegertöchter,
Braten oder sonst ein leckres
Opfer will dir Indra essen. —
Indra, Indra über alles!

Indra:

14. Mir muss man gleich fünfzehn Stiere,
zwanzig mir auf einmal braten —

denn nur fette Bissen ess ich —
und die Seiten voll begiessen. —
Indra, Indra über alles!

Vṛšâkapâyî:

15. Einem spitzgehörnten Bullen
brüllend in der Herde gleicht es;
lass dir's Tränklein schmecken, Indra,
das dir braut der liebestolle. —
Indra, Indra über alles!

Indrâṇî:

16. Der kann gar nichts, dem der Wedel
zwischen seinen Beinen bammelt.
Der allein kanns, dem der haarige
auf sich bäumt, sobald er aufsitzt. —
Indra, Indra über alles!

Vṛšâkapâyî:

17. Der kann gar nichts, dem der haarige
auf sich bäumt, sobald er aufsitzt,
der allein kanns, dem der Wedel
zwischen seinen Beinen bammelt. —
Indra, Indra über alles!

18. Indra, Vṛšâkapi fand hier
den erlegten wilden Esel
Messer, Schlachtbank, frische Schüssel
und den Wagen voller Brennholz. —
Indra, Indra über alles!

Indra:

19. Visitieren ging ich heute,
Arier und Barbaren scheidend.
Kehre ein bei einem Pfuscher,
nach dem Meister hielt ich Umschau. —
Indra, Indra über alles!

20. Wüstes Land und Bergesabsturz
trennen uns wie viele Meilen!
Komm nach Hause, Vṛšâkapi,
in das Heim in unsre Nähe. —
Indra, Indra über alles!

Indrâṇî:

21. Komm nach Hause, Vṛšâkapi,
wollen beide Frieden machen,
wann der nächtge Ruhestörer
wann du stracks nach Hause mitkommst. —
Indra, Indra über alles!

Der Erzähler:

22. Als Indra und Vṛšâkapi
ihr nordwärts heimgezogen wart,
wards still vom bitterbösen Tier,
wo mag der Leutverführer sein? —
Indra, Indra über alles!

23. Parçu, Manus Tochter, kriegte
zwanzig Kinder gleich auf einmal;
ja von Glück hat die zu sagen,
als die Leibeswehen kamen. —
Indra, Indra über alles!

Erläuterungen.

1. Der Vers ist darum merkwürdig, weil Sâyaṇa seinen Bruder Mâdhava dabei zu Rate gezogen hat, vgl. M. Müller, ṚV. VI p. XXV n. Die beiden sind ganz verschiedener Meinung. Hinsichtlich der Person mag wohl Sâyaṇa Recht behalten; im übrigen steht Mâdhavas Erklärung weit über der seines jüngeren Bruders.

a) *ví sótor áṣṛkšata* ist nach Mâdhava *uparatasomâbhišavâ âsan*. Das ist zweifellos richtig, denn *visarga, visarjana* ist »das Aufhören«, »Ende« und *vi-sṛj* »aufhören« (mit abl.), »einstellen«. *sótoḥ* ist Infinitiv, an anderen Stellen ist *sótu* = *sutam* (Sây.), z. B. 10, 76, 6. Der volle Sinn wird aus den Vorbemerkungen klar. a ist die Begründung von b, daher *hi*.

c) Über *aryáḥ* von *arí* »der Arier« vgl. Pischel in ZDMG. 40, 125; über *puṣṭá* Pischel in GGA. 1890 p. 538. *yátra* wie oft = *yéšu*, so schon Sâyaṇa.

Teilt man mit Mâdhava schon die erste Strophe der Indrâṇi zu, so ändert sich an dem Sinn und der Situation im ganzen nichts. Es ist an und für sich ebenso wahrscheinlich, dass die erboste Göttin dem Indra das Wort aus dem Mund nimmt und selbst den Streit beginnt. Man könnte sogar in *aryó vâ puṣṭimád*

*vásu* der dritten Strophe eine Replik auf ihre Worte suchen. Aber Mâdhava ist genötigt, *mátsakhâ* über die Cäsur hinweg mit dem Refrain zu verbinden. Das ist bedenklich, ebenso, dass »mein Freund« der Indra sein soll, während man doch zunächst an Vṛšâkapi denkt, der in v. 4 *priyá,* in v. 12 *sákhi* des Indra heisst. Ironisch spricht Indrâṇî in dem ganzen Lied nicht von Vṛšâkapi, sondern in sehr unverblümten Ausdrücken. Deshalb habe ich, wenn auch zögernd, mit Sâyaṇa die erste Strophe dem Indra als dem nächstbeteiligten in den Mund gelegt. — Der chorartige Refrain gehört notwendig zum Lied und hebt dessen volkstümlichen Ton, vgl. Pischel 1, 107.

2. *vyáthis,* wovon *vyáthi* mit Grassmann wenigstens an der einen Stelle 5, 59, 2 zu trennen ist, führt das alte Nirukta 2, 13 unter den *krodhanâmâni* auf. Agni heisst 2, 4, 7 *kṛšṇá-vyathis.* Schwarz ist die Farbe des Rauchs und finster der Zorn *(tâmisra).* Der schwarze Mann mit roten Augen, welchen der aufgeblasene Student in Çat. Br. 11, 6, 1, 7 = Talav. Br. 1, 43 sieht, ist der Zorn. So erklärt sich auch ṚV. 8, 6, 13 *yád asya manyúr ádhvanît* »als sein [Un]mut sich verfinsterte«, d. h. als er zornig wurde. Das Nirukta ist im Recht, wenn auch *krodha* nicht vollständig den Begriff von *vyáthis* deckt. Absolute Begriffsgleichheit ist überhaupt bei Synonymen selten der Fall.

*vyáthis*

ist ursprünglich wohl die »Falschheit«, wobei ich an das deutsche »falsch« im Sinn von »unwillig«, »zornig« erinnere. Daraus haben sich folgende Bedeutungen entwickelt: Malice, Zorn, Ungnade, Ärger, Hass, Feindschaft. Construiert wird *vyáthis* mit Genit. a) subj. dessen, der zornig oder feindselig ist; b) obj. dessen, dem man zürnt oder gram ist 10, 86, 2. 6, 62, 3.

Dreimal wird *vyáthis* mit *â-dhṛš* verbunden. ṚV. 4, 4, 3 *mâkiš ṭe vyáthir ấ dadharšît* »keiner tritt deinem Zorn[1] zu nahe«, d. h. dir, wenn du zornig bist. Ähnlich 6, 28, 3. AV. 6, 33, 2 *purấ yáthâ vyathíḥ*[2] *çráva Índrasya nâdhṛše çávaḥ* »wie eine Burg[3] unangreifbar (unnahbar) ist der Zorn, der Ruhm, die Stärke

[1] Das bekannte *háras* des Feuers. Auch dieses Wort wird falsch gedeutet.

[2] Dies ist die Accentuation des AV., cf. AV. 4, 21, 3.

[3] *purấ* halte ich hier für eine Nebenform von *púr,* wie *úrjấ* von *úrj;* darüber vgl. Pischel 1, 185, zum Bild auch ṚV. 7, 15, 14.

des Indra«. — RV. 8,45,19 *yác cid dhí te ápi vyáthir jaganvāṃso ámanmahi* »denn obwohl wir geglaubt haben, in deine Ungnade gefallen zu sein« —

6,62,3 *tā́ ha tyád vartír yád áradhram ugretthā́ dhíya ûhathuḥ çáçvad áçvaiḥ | mánojavebhir iširaíḥ çayádhyai pári vyáthir dâçúšo mártyasya* | Es fragt sich zunächst, ist *pári* Upasarga oder Karmapravacanîya? Im ersteren Fall ist die Spezialbedeutung von *pari-çî* zu suchen.[1] Von den erschlagenen Feinden heisst es 1,133,1 *vailasthânáṃ pári — áçeran* »sie deckten das Leichenfeld«. MS. 2,4,3 von dem Dämon: *sá vā́ imā́ḥ sárvâḥ srotyā́ḥ páryaçayat*, womit noch zu vergleichen *áhiṃ pariçáyânam árṇaḥ* RV. 3,32,11. Mit anderen Worten erzählt TS. 2,4,12,2 denselben Mythos: *sá imā́ṁ̃ lokā́n avṛṇot*. Ähnlich RV. 2,14,2 *apó vavṛvāṃsaṃ Vṛtrám* und MS. 4,5,1 *apó vai Vṛtráḥ páryaçayat. pari-çî* ist also = *vṛ*: »bedecken«, »belagern«, »bewachen«; »Wache halten«, »abwehren«. Dieselbe Bedeutung auch in Tait. Br. 3,7,4,17, wo Sây. *pariçérate* durch *apidhânapâtrasyopari vartante* erklärt.

Demnach dürfte 6,62,3 zu übersetzen sein: »Diese eure Rundfahrt, welche ausgiebig, habt ihr starke stets .....[2] mit den gedankenschnellen beliebten[3] Rossen unternommen, um des freigebigen Sterblichen Befeindung abzuwehren.« Die angezogene Stelle erforderte auch eine Nachprüfung des schwierigen Wortes *vartis*, deren Resultat ich hier in Kürze vorlegen will.

*vartis.*

Sâyaṇa schwankt zwischen den beiden traditionellen Bedeutungen: *gṛha* und *mârga;* letztere z. B. zu 8,35,7. 10,39,13; beide Möglichkeiten 7,69,5.[4] *mârga* oder *ratha* zu 2,41,7.

Roths frühere Erklärung ist der Wahrheit weit näher gekommen als die neue im kleinen PW. Da *vartis* fast ausschliess-

[1] Die Frage, ob *pary-açâyata* überhaupt hierher gehöre, wird später erörtert werden.

[2] Über *itthā́ dhíyaḥ* vgl. Pischel 1,184. Fast sollte man denken, dass *itthâ dhíyaḥ* für *itthā́dhiyaḥ* (auf *dâçúšaḥ* zu beziehen) stehe, wenn man mit obiger Stelle 4,11,3 *itthā́dhiye dâçúše mártyâya* und *dâçúšo varūtā́, itthā́dhir abhí yó nákšati tvâ* 2,20,2 vergleicht.

[3] So Sâyaṇa. Auch *iširá* harrt noch der richtigen Lösung. Dass man damit das griech. ἱερός hat erklären wollen, war mindestens verfrüht.

[4] = Tait. Br. 2,8,7,8; im Commentar dazu (Band II, p. 898 Z. 21) ist wohl zu lesen: *varttir: varttanyâṃ: mârge.*

lich von den Açvin gebraucht wird, so ist klar, dass es etwas diesen Eigentümliches, also nicht das Haus des Opferherrn *(yajamânagṛha)* bezeichnen kann. *vartis* ist die Ronde oder der Wachtgang,[1] aber zu Wagen, denn die Açvin fahren stets. Ein genaues Äquivalent fehlt uns daher im Deutschen. Es ist stets verbunden mit *yâ, pari-yâ*, oder wie hier mit *vah.* 1, 92, 16 ist Ellipse. Besonders berühmt ist das *vartis* der Açvin in der Divodâsalegende 1, 116, 18. 119, 4.

Über das Wesen der Açvin sind wir noch wenig aufgeklärt. Wir wissen nur durch die besser unterrichteten Aitihâsikas (Yâska 12, 1, 1), dass sie *râjânau puṇyakṛtau*, zwei wohlthätige Könige waren. Ihre Wohlthaten bestanden in Heilungen und Wundern. Sie sind die indischen Notheiligen. Irgend eine sichtbare Erscheinung am Himmel repräsentieren sie nicht. Die Açvinsage ist durchaus indische Heroensage. Dreimal des Nachts, dreimal am Tage fahren sie aus RV. 1, 34, 2. »Die Herren des Putzes sind am Abend, am Morgen auf der Fahrt *(yâman)*« 8, 22, 14. Ganz richtig übersetzt Ludwig 8, 5, 8 *triṝṇr aktūn:* die drei Zeiten der Nacht. Dies sind die drei *yâmâs* der Nacht, welche nach dem Patrouillengang der Scharwache benannt sind.

*vartir yâ* »die Ronde fahren« nimmt so geradezu die Bedeutung »Wache halten« an und wird mit Abl. construiert. 6, 63, 2 *pâri ha tyâd vartir yâtho rišó*[2] »ihr haltet jetzt Wache (wörtlich: ihr fahret diese Wache) vor dem Feind«. Sâyaṇa giebt den Sinn ganz richtig wieder, wenn er sagt: *rakšâṃ kuruthaḥ. rišáḥ* ist stets Ablativ und sonst immer mit *pâ, rakš* verbunden. Das *vartis* heisst darum auch mehrmals *nṛpâyyam* und steht 8, 9, 11 in der Nachbarschaft von lauter Compositis mit *pâ.*

Eine andere Parallele zu 6, 62, 3 ist v. 10 desselben Liedes: *ántaraiç cakrais tánayâya vartir dyumátâ yâtaṃ nṛvátâ ráthena | sánutyena tyájasâ mártyasya* — »Mit den .....[3] Rädern, mit dem

[1] In 10, 122, 6 wird der »Umgang« des Feuers, das dreimal um die Feuerstätte getragen wurde, mit einem solchen Wachtgang verglichen. Über diesen Umgang vgl. 1, 173, 3. 3, 2, 12. 4, 6, 4 (hier mit dem Hirten verglichen). 4, 9, 3 *(sádma pári ṇîyate);* 8, 72, 9. 4, 15, 1 (hier mit dem Ross verglichen, welches im Açvamedha ebenfalls dreimal herumgeführt wurde 1, 162, 4).

[2] Dass *ná* zum folgenden Stollen gehört, beweist die Parallele 2, 41, 7. 8.

[3] *ántara* ist wohl doppelsinnig und darum unübersetzbar. Einmal ist es Gegensatz zu *sánutya* in c, nach 6, 5, 4. Andererseits scheint auf eine wunderbare Ein-

glänzenden heldenhaften Wagen haltet für unser Geschlecht die Wache vor unbekannter Feindschaft eines Sterblichen.«

Statt des zu erwartenden Ablativ steht hier der Instrumental *tyájasâ*. Schon Pischel hat auf die Wechselbeziehung zwischen Abl. und Instr. aufmerksam gemacht, GGA. 1884 p. 513. ZDMG. 42, 303. *muc* hat häufig den Instr. statt des Abl. als Ergänzung. Für den Instrumental bei Comparativen hat Pischel in GGA. zwei ganz sichere Beispiele nachgewiesen, ein drittes hebt Joh. Schmidt, Die Pluralbildungen p. 131 aus.

Bestätigt wird meine Auffassung von *tyájasâ* in 6, 62, 10 durch eine zweite Stelle 6, 3, 1: *pâsi tyájasâ mártam áṃhaḥ* || *áṃhaḥ* am Ende des Stollens ist zu beurteilen wie *vácaḥ*, das für *vácasâ*, nie für *vácasaḥ* steht. *áṃhaḥ* ist also = *áṃhasâ* zu denken und *tyájasâ áṃhaḥ* stehen asyndetisch wie 8, 24, 27 *fkšâd áṃhaso mucát*; 10, 24, 3 *dvišó naḥ pâhy áṃhasaḥ*; 10, 25, 8 *druhó naḥ pâhy áṃhasaḥ*; 7, 12, 2 *rakšišad duritâd avadyât*; 10, 36, 2 *rakšatâm áṃhaso rišáḥ*, wobei ich an das oben über *rišáḥ* Bemerkte erinnere. Der Parallelismus von 6, 62, 2 und 10 bestätigt ferner die Angabe des alten Nirukta (2, 13), dass

*tyájas*[1]

wie *vyáthis* ein Synonym von *krodha* ist. Wie jenes bedeutet *tyájas* Zorn, Hass, Feindschaft. 1, 119, 8 *pitúḥ svásya tyájasâ nibâdhitam* (den Bhujyu) »der durch die Feindschaft seines eignen Vaters hinabgestossen war«. Die Details der Bhujyusage fehlen leider. Nach 7, 68, 7 waren es bösgesinnte Freunde (oder Verwandte),

richtung am Wagen der Açvin angespielt zu werden. Der Wagen der Açvin, und nur dieser, ist *tricakrá*, dreirädrig, 1, 118, 2. 157, 3. 183, 1. 10, 41, 1. 85, 14. Vâl. 10, 3 und 4, 36, 1. Letztere Stelle bezieht schon Sây. ganz richtig auf den Wagen der Açvin, der eine Kunstschöpfung der Rbhus war, 1, 20, 3. Bei dem Svayaṃvara der Sûryâ erscheinen die Açvin auf ihrem Dreirad 10, 85, 14. In dem dabei stattfindenden Turnier geht ihnen ein Rad verloren (vgl. p. 35), v. 15. Sie bleiben trotzdem Sieger, weil sie gleichsam als Reserve ein drittes geheimes, im Innern des Wagens angebrachtes Rad besitzen. Darauf wird in 10, 85, 16 angespielt. Ludwig hat ganz recht, dass, obwohl Sûryâ angeredet, doch der Wagen der Açvin, auf welchem jene nunmehr fährt, gemeint ist. So mag der Çleša *ántaraiṣ cakraiḥ* zu erklären sein. Haug dürfte demnach in GGA. 1875 p. 93 nicht unrecht gehabt haben.

[1] Für *tyajás* in 10, 10, 3 dürfte Sâyaṇas Erklärung den Vorzug verdienen, dass es nämlich Weib bedeute. Das Wort ist mit den von Böhtlingk ZDMG. 44, 495 besprochenen Stellen zu combinieren.

welche die That verübten. — 8,47,7 hat *tyájas* das Beiwort *gurú*, wie in 7, 56, 19 *dvéšas*.

Ein technischer Ausdruck ist *mahi-* oder *mah- tyajas*. Wörtlich »die grosse Feindschaft«, bezeichnet es eine feindliche Majorität, eine feindselige Coalition oder grosse Verschwörung Vieler gegen Einen oder Wenige[1] und spielt stets auf einen ganz bestimmten Mythos an; in 1, 169, 1 auf den Conflict der Marut mit Indra, welcher sich durch sämtliche Marutlieder der Agastyafamilie hindurchzieht; in 10, 144, 6 auf die feindselige Haltung der Götter gegen Indra und den Streit um den Soma, worüber das Nähere bei Pischel 1, 211. 215 nachzulesen ist: *evã tád Índra índunâ devéšu cid dhârayâte máhi tyájaḥ* »fürwahr, jetzt kann Indra mit dem Soma der grossen Verschwörung unter den Göttern sogar Trotz bieten«. — Endlich 4,43,4 auf den siegreichen Wettstreit der Açvin mit den übrigen Göttern um den Besitz der Sûryâ. Diese letzte Stelle führt mich auf das schwierige, teilweise[2] falsch gedeutete Wort

*abhĩka*.

Die indischen Erklärer behelfen sich in der Regel mit zwei Bedeutungen, welche auf das alte Nirukta (2, 17. 3, 29) und dessen Ausleger zurückgehen: »Nähe« und »Kampf«. Beide Begriffe streifen das Richtige, ohne es zu treffen. Sâyaṇa selbst fühlt bisweilen das Unzureichende der traditionellen Deutung, die zwar immer noch richtiger ist, als die europäische. Er verbindet zu 1, 121, 14 beide Bedeutungen zu einem Begriff: *samîpavartini saṃgrâme* »im Nahkampf«. So übersetzt auch Ludwig ab und zu. Noch näher der Wahrheit kommt Sâyaṇa zu 10, 133, 1, wo *abhĩke* neben anderen Synonymen für »Kampf« steht. Dort präcisiert er den Sinn von *abhĩke* als *keçâkeçy-avasthâyâm*. Nun bezeichnet *keçâkeçi* nicht nur das sich in den Haaren liegen der Kämpfer, sondern auch das stürmische Rencontre der Liebenden (Yâj. 2, 283). Genau dasselbe ist bei *abhĩka* der Fall und zwar in den beiden eng zusammengehörenden Stellen 10, 61, 6 und 1, 71, 8[3]: *madhyã yát kártvam ábhavad abhĩke kãmaṃ kṛṇvâné*[4] *pitári yuvatyãm* und *ã yád išé nṛpátiṃ téja*

[1] Wenn umgekehrt der Feindschaft eines Einzelnen gegen die Majorität der Götter Erwähnung gethan wird, so wird nur das einfache *tyájas* gebraucht, 1, 166, 12. 10, 79, 6.

[2] auch neuerdings von Bergaigne, Études p. 113.

[3] = VS. 33, 11. TS. 1, 3, 14, 6.

[4] *kṛiṇvâṇé* bei Aufrecht ist Druckfehler.

*ănaṭ chúci réto níšiktaṃ dyaúr abhĭke*. Die erste hilft die zweite erklären. 1,71 behandelt, wie der betreffende Abschnitt in 10,61, die bekannte Sage vom Incest des Vaters mit seiner Tochter. *dyaúḥ* in 1,71,8 ist natürlich Nominativ. *téjas* ist = *tvíši* in v. 5 = *rétas*, eine im kl. Skt. geläufige Bedeutung von *tejas; išé* ist Infinitiv (wohl: »um zu zeugen«[1]) und davon *nṛpátim* abhängig. Die weitere Einzelerklärung muss einer philologischen Spezialbehandlung dieses Mythos vorbehalten bleiben. *abhĭka* ist also hier das *suratam* unter dem Bild eines Kampfes.

Die Liebeshändel und der Ernstfall liegen dem heissblütigen Inder begrifflich zum Verwechseln nahe, da auch die ersteren selten ohne Wunden ablaufen. Von *sam-gam, saṃgama, samana* will ich hier ganz absehen. Man spricht von einem *samádâm upástha* 6,75,1. In 1,179,3 fordert Agastya seine Frau zu dem *çatánîtha*[2] *âjí* auf. In 4,24,3[3] ist *tokásya tánayasya sâtaú* Utprekšâ für Kampf neben *samîké, yóge, árṇasâtau* und *abhĭke*. Ebenda heissen die Kämpfer *ririkvāṃsas tanvàḥ*. Denselben Ausdruck gebraucht die lüsterne Yamî in 10,10,7. In dem gleichen Vers reizt sie ihren Bruder mit den Worten *ví cid vṛheva ráthyeva cakrā. vi-vṛh* hat obscöne Nebenbedeutung.[4] Das Bild aber wird verständlich durch 2,23,13 *mṛ́dho Bṛ́haspátir ví vavarhâ ráthâṅ iva*. Sâyaṇa bemerkt dazu ganz richtig: *parakîyân rathân iva* »wie die feindlichen Wagen«. Es wird auf eine besondere Taktik beim Wagenkampf angespielt. Entweder suchte man die Deichsel des Gegners abzubrechen, MS. 2,1,11 (13,4), bes. im Epos, Hopkins, Position 241 n., oder man karambolierte seitwärts mit dem Wagen des Gegners, um ihm ein Rad abzufahren *(pra-vṛh, vi-vṛh)* oder einzudrücken (*ni-khid* 4,28,2). Das klassische Skt. nennt in der unnachahmbaren Kürze eines *âmreḍitam* solche Manöver *rathârathi*. Der Ausdruck findet sich MBh. 4,32,20 neben *keçâkeçi*. Im Veda aber heisst dieses Manöver speziell *abhĭka*. In der Indra-Kutsa-Legende, welche unter *prapitvá* ausführlicher erörtert wird, führt Indra dasselbe mit

---

[1] vgl. *puthrôišti* Vend. 3,33.

[2] *nithá* ist wesentlich dasselbe wie *vayúna* (vgl. Pischel 1,296), im Sport von den verschiedenen Arten des Kampfes, im erotischen Slang von den *suratabandhaviçešâḥ* gebraucht.

[3] *yát* bei Aufrecht ist Druckfehler für *yát*.

[4] Im Deutschen lässt sich das Wortspiel nachahmen, aber nicht drucken.

Glück an dem Wagen des Sonnengottes aus. Dreimal findet sich hier der Ausdruck *abhĭke*, nämlich 1, 174, 5. 4, 16, 12 und in verändertem Zusammenhang 4, 28, 3. So komme ich auch zu einer etwas anderen Auffassung von 5, 29, 10 als Pischel (1, 24): *prāñyác cakrám avṛhaḥ Sūryasya Kútsâyānyád várivo yātave 'kaḥ* »das eine Rad der Sonne fuhrst du ab, dem Kutsa machtest du das andere frei, dass es wieder laufen konnte«. Die beiden Räder, von welchen die Rede ist, sind die im *abhĭke* karambolierenden der beiderseitigen Wagen, des Sûrya und des Kutsa. Indra lässt das seines Schützlings Kutsa heil aus dem Zusammenprall hervorgehen, macht es glücklich wieder los *(várivo 'kaḥ)*.[1] Dass hier der Dichter in der That an das *abhĭka* dachte, beweist eben der Ausdruck *várivaḥ*, denn *abhĭka* ist auch sonst der Gegensatz zu *várivaḥ* 10, 38, 4 oder *u lokā́* 10, 133, 1 (cfr. 9, 92, 5) oder von *urušyati* (s. unten).

Auch die Açvin erfahren dieses Manöver an ihrem eigenen Wagen zur Zeit des svayaṃvara der Sûryâ. Ich möchte jetzt der zweiten, von Pischel 1, 29 gleichfalls ins Auge gefassten Möglichkeit den Vorzug geben, dass nämlich dem svayaṃvara ein Turnier der freienden Götter voranging. Bei diesem gingen die Açvin als Sieger hervor und eroberten damit das Herz der Sûryâ (daher *jušṭvī* 1, 118, 5), falls sie es nicht schon vorher besassen. Die Stellen hat Pischel 1, 14 f. gesammelt.

An zwei Stellen wird auf diese Affaire und den Sieg der Açvin mit dem Ausdruck *abhĭke* angespielt. Der vierte Vers des Liedes 4, 43, auf welches Pischel a. a. O. 29 besonders hinweist, lautet: *kó vàm mahác cit tyájaso abhĭka urušyátaṃ mâdhvî dasrâ na útī*. Der erste Satz ist elliptisch und *urušyat* zu ergänzen. »Wer euch vor der grossen Coalition (der übrigen Götter[2]) bei der Karambolage? — behütet uns . . . . . durch eure Hilfe.« Und 1, 118, 5[3]

[1] Es bleibt sich gleich, ob man *várivaḥ* hier ausnahmsweise adjectivisch oder wie sonst substantivisch fasst. Im zweiten Fall regiert *kṛ* den doppelten Accusativ wie oft, besonders in stehenden Verbindungen wie *priyáṃ vâ tvâ kṛṇávate* 4, 2, 8; cfr. p. 37.

[2] Nicht identisch mit diesem Wettrennen ist jenes von Yama veranstaltete (1, 116, 2), aus welchem die Açvins gleichfalls als Sieger hervorgingen, obwohl sie (nach richtiger Interpretation der Stelle) die Götter sämtlich gegen sich hatten. Dort gewinnen sie mit dem Esel, hier mit Rossen. Nach dem Wettrennen söhnten sich die Götter schnell mit den Siegern aus (1, 116, 17). Es war also ein regelrechter Sport.

[3] vgl. Pischel 1, 15.

*ā vāṃ ráthaṃ yuvatís tiṣṭhad átra juṣṭvī́ narā́ duhitā́ Sū́ryasya pári vām áçvā́ vápuṣaḥ pataṃgā́ váyo vahantv aruṣā́ abhī́ke.* Obwohl hier deutlich von der Hochzeit der Sûryâ die Rede ist, will die technische Bedeutung von *pari-vah* »heiraten« wegen des Subjekts — *áçvāḥ* — nicht passen. Vielmehr ist *pari-vah* hier Sportausdruck, der sich anlehnt an *pari-naç* (*páry Açvinā́ ráthaṃ víço ná Kútso jaritúr naçâyathaḥ* 10,40,6) und *pari-tak* in *páritakmyā́*.[1] Auch dieses Wort bedarf noch näherer Untersuchung; ich bezweifle, dass es überhaupt eine Tageszeit bezeichne; vgl. Ludwig IV, 33: »dann bedeutet es aber auch die wendung in der rennbahn vill. an unserer stelle schon, es ist disz der entscheidungspunkt«. Noch richtiger ist wohl zu sagen: die entscheidende Wendung um den Wagen des Gegners, das Schneiden und Überholen desselben, wobei das *abhī́ka* stattfinden konnte. *páritakmyā́*[2] kommt vor in der Sage von dem Wettrennen des Sûra und Etaça 5,31,11, von dem Start, in dem die Viçpalâ (vgl. Pischel 1, 171) mitläuft und von dem Turnier der Açvin 7,69,4, während in 1, 118, 5 *abhī́ke* steht. *abhī́ka* und *páritakmyā* bezeichnen die beiden unmittelbar sich folgenden Hauptmomente des Wagenturniers und werden mit Synekdoche für dieses selbst gesetzt. Auch 1, 118, 5 c—d ziehe ich noch zu der Erzählung in a—b. Der Imperativ ist nicht anstössig, denn er findet sich auch sonst in ähnlichen Strophen, z. B. 4, 16, 12. 1, 158, 4, und ist in lebhafter Schilderung gleichsam aus der Seele der Zuschauer oder beteiligten Personen, hier speziell der Sûryâ, gesprochen. »Euren Wagen bestieg damals die jugendliche Tochter des Sûrya, nachdem sie euch begünstigt: ‚eure schönen geflügelten Rosse, die roten Vögel, sollen bei dem Anprall die Spitze gewinnen!'«

*abhī́ka* ist also: speziell das Anrennen des gegnerischen Wagens, Anprall, und mit Synekdoche Wagenkampf (6,24,10[3] [cfr. 6,46,11]. 7,18,24), Wagenturnier, allgemein das Anprallen, auf den Leib Rücken, Bedrängen.

Passivisch gewendet aber besagt *abhī́ka:* Bedrängnis, Not, Gefahr. 9,92,5 *prā́van Mánuṃ Dásyave kar abhī́kam* »er half dem Manu, schuf dem Dasyu Bedrängnis«. 1,119,8 *citrā́*

[1] auch *múkham pari-i* TS. 6,1,6,4.

[2] Über *páritakmyā́ yā́ḥ* 5,30,14 vgl. Pischel 1,82.

[3] In v. 9 steht *páritakmyāyām*, in der Parallele 6,46,11 *yudhi*, vgl. Pischel 1,39.

*abhĭke abhavann abhiṣṭayaḥ* »in der höchsten Not erschienen die wunderbaren Hilfen«. In 10, 55, 1 drückt *abhĭke* wesentlich dasselbe wie *bhité* (du. f.) in b aus. Diese Bedeutung hat das Wort ferner in Verbindung mit *muc* 1, 116, 14 oder *pâ* 1, 185, 10. In 4, 12, 5 ist das fehlende Prädikat wohl in dem rätselhaften *ûrvăd* zu suchen. Aktive und passive Bedeutung kreuzen sich in 1, 121, 14. Auch dort ist nach dem zweiten Hemistich von dem Sport die Rede. Dunkel ist der Zusammenhang von 3, 56, 4; vielleicht ist dieselbe Bedeutung wie in 1, 71, 8. 10, 61, 6 anzunehmen. Übertragung auf den Dichtersport scheint 7, 85, 1 vorzuliegen.

Die indischen Erklärer nehmen noch ein zweites *abhĭka* an, das sie in *a* + *bhika* zerlegen, wie die späteren Lexikographen thatsächlich zwei ganz verschiedene Worte *abhîka* aufstellen. Schon Devarâja deutet die zweite Etymologie zu Nir. 2, 17 (ed. Calc. I, 269) an. Und Sâyaṇa hat dieselbe zu ṚV. 3, 39, 7 aufgegriffen: *âré syâma duritād abhĭke*. Sây: *abhîke bhayarahite sthâne* und weiter unten: *abhîke, na vidyate bhîr yasmin*. Ich muss gestehen, an dieser Stelle, wie an manchen anderen, ist die Deutung *abhaye* »in Sicherheit« im ersten Augenblick blendend. Ich möchte aber doch Bedenken tragen, die Einheit des Wortes zu zerreissen.

3. Die Construction des Satzes hat Ludwig richtig erkannt. Zu *puṣṭimád vásu* ist nochmals *kiṃ tvāṃ cakâra* resp. *kiṃ tvāṃ kṛṇoti* zu intellegieren. Man sagt einerseits *kiṃ karoti* »was verschlägt, macht aus?« Auf der andern Seite wird *kṛ* mit doppeltem Acc. verbunden auch im Sinn von »einem etwas anthun«. *devān vâ yác cakṛmā kác cid āgaḥ* 1, 185, 8; ähnlich 7, 88, 6. 18, 18. 4, 2, 8. Beide Constructionen sind hier und in 5, 30, 9 (vgl. Delbrück, AS. 180) zusammengeflossen. *kiṃ tvāṃ cakâra* kann ebensowohl heissen: »was hat dir angethan?« wie: »was macht dir aus?« Indra glaubt allein ein Anrecht auf die Freigebigkeit der Arier und damit Grund zum Ärger über Vṛšâkapi, der ihm alles wegschnappt, zu haben. — *hárito mṛgáḥ* wird sich zu dem späteren *hari* (Affe) ähnlich verhalten wie *mṛgó vâraṇáḥ* oder — *hastī* zum einfachen *vâraṇaḥ* oder *hastî*, vgl. Pischel 1, 100.

5. *priyā* ist nach Ved. St. 1, 278 zu erklären.[1] Gemeint sind die in v. 6 genannten *bhasád, yāçu* und *sákthi*. Von einem Attentat

[1] ebenso auch wohl *fryâ paiti tanvi* Yt. 17, 10.

des Vṛšâkapi auf seine Stiefmama kann nach der ganzen Situation nicht wohl die Rede sein, vielmehr ist *vi-duš* caus. wie *dûšayati* im späteren Skt. zu fassen = »schlecht machen«, »verleumden«, »beschimpfen«. — *sugám* wie *sâdhú* TS. 2, 5, 9, 5. Çat. Br. 1, 5, 2, 1.

6. *yãçu* ist jedenfalls = *upastha* und ein Slangwort.

7. *uvé* Sây. richtig *sambodhanârtho nipâtaḥ*. *amba* Vocat. nach Pâṇ. 7, 3, 107. *sulâbhikâ* ist wohl die *gamyâ*, das Gegenteil von *asulabhâ* Ragh. 19, 19, *iva* nach Verbalpräfixen besonders in volkstümlicher Dichtersprache, vgl. *vîva* 7, 55, 2; *preva* 10, 146, 1. Obwohl angesichts der drohenden Strafe etwas kleinlaut geworden, kann Vṛšâkapi doch nicht umhin, die Worte seiner Stiefmutter zu persiflieren. *hṛš* ist doppelsinnig, da es ebensowohl Schreck wie Geilheit ausdrückt.

9. *vîriṇî* ganz wörtlich: die ihren Mann hat, ist die *vâvâtâ*,[1] *avîrâ* hier die *parivṛktî*. Der Affe hatte also entweder direkt ausgesprengt, dass die körperlichen Reize der Indrâṇî ihre Anziehungskraft auf Indra verloren hätten, oder wenigstens dieselbe als *parivṛktî* geringschätzig behandelt. Dass es mit der Treue des Indra nicht sonderlich bestellt war, dafür war V. selbst ein sprechendes Zeugnis. Auch im Apâlâlied wird uns ähnliches begegnen; in Shaḍv. Br. 1, 1 spielt Indra die Rolle des Upapati. Dagegen wird Indrâṇî als das Muster einer Hausfrau hingestellt in AV. 14, 2, 31. — *marútsakhâ* nicht ohne Nebenabsicht hervorgehoben.

10. *saṃhotrá* und *sámana* werde ich später im Zusammenhang behandeln. Es sind technische Ausdrücke. *saṃhotrá* ist mit *sam-yaj* in 10, 71, 8 (von der Prüfung, dem »Concurs« der Priester in Gestalt von Disputationen, Wettdichten etc.) zu combinieren. *sámana* ist die *sabhâ* oder *samiti*, cfr. Chând. Up. 5, 3, 1, wofür Çat. Br. 14, 9, 1, 1 *parišádam* steht. Über *parišád* vgl. die lichtvolle Auseinandersetzung von M. Müller, History 128 f. Am ehesten dürfte sich also für *saṃhotrá* die Übersetzung »Schule« empfehlen. Ich erinnere dabei an die Festschulen und das Schulesingen der Meistersinger. *mahâçâla* in den Upanišads ist wohl richtiger »eine grosse Schule besitzend«. Auch *vidátha* im konkreten Sinne ist die *sabhâ*.

[1] so heisst die Çacî in Çâṅkh. G. 1, 12, 6. Die Prâsahâ und die Senâ, welche Ait. Br. 3, 22, 7 als *vâvâtâs* des Indra aufführt, sind wohl nur andere Namen der Çacî, cfr. TS. 2, 2, 8, 1; Tait. Br. 2, 4, 2, 7.

11. = TS. 1, 7, 13, 1. *àsú* ist der mehrfach zu beobachtende eigentümliche Gebrauch des pron. demonst., welcher für uns fast unübersetzbar ist. Gemeint sind die ihr bekannten Frauen, mit welchen sie verkehrt. *subhágâm* im speziellen Sinn des ehelichen Glücks.

12. Vedisches und klassisches *ran* sind nicht völlig zu trennen, nur hat die spätere Sprache die Begriffseinschränkung der älteren aufgegeben. *ran* ist im Veda laut werden von der lärmenden lauten Fröhlichkeit, besonders des betrunkenen Indra.[1] Die vedische Begriffsskala ist also laut — fröhlich sein. Ein ähnlicher Begriffswechsel besteht zwischen dem deutschen »rauschen« und »Rausch«. In umgekehrter Richtung bezeichnen *âpo madantyaḥ* das rauschende oder singende Wasser.

12. *ápyaṃ haviḥ* der in v. 15 erwähnte *manthá.*

15. Während es sonst vom Soma heisst, dass er wie ein brünstiger Stier in der Herde brüllt (9, 71, 9. 86, 7. 91, 3), rühmt hier Vṛšâkapâyî dasselbe von dem *manthá* ihres Mannes. — *bhâvayú,* Sây. *bhâvam icchanti. bhâva* in der gebräuchlichen Bedeutung »Liebesgefühle«, »Liebe«. Gerade dieses Wort reizt die Göttin zu dem folgenden Ausfall.

16. Vers 16 und 17 sind gründlich missverstanden worden, namentlich wenn man sie als allgemeine Sätze fasst. Die beiden Frauen reissen gegenseitig den Mann der anderen in puncto puncti herunter. *sá* in 16 ist der Affe, in 17 Indra. — *yásya rámbate káprt* erinnert an *tasya muškadvayaṃ lambamânam* des Affen Hitop. 2, 2.

18. Sâyaṇa erklärt hier *sûnã* durch »Ofen«.

19. Da der *manthá* nach v. 12 ein *udakamantha,* also eigentlich ein plebejisches Getränke ist — vgl. den Kalpa in Tait. Br. Comm. II p. 767, 12 — so giebt sich Indra nicht ohne abschätzige Bemerkungen damit zufrieden. *pâka* ist hier deutlich Gegensatz zu *dhira* wie in dem Spruch Âçv. Çr. 1, 3, 24 *šašṭiç câdhvaryor navatiç ca pâçâ agniñ hotâram antarâ vicṛttâḥ*[2] | *sinanti pâkam ati dhîra eti.* Nur ein *dhîra,* ein kundiger Meister, versteht den Soma zu bereiten.

---

[1] Zu 9, 107, 18 *sómo devéšu raṇyati* oder 1, 91, 13 *sóma râraṇdhi no hṛdi* ist zu vergleichen *hṛtsú pîtâso yudhyante durmádâso ná súrâyâm* | *ûdhar ná nagnã́ jarante* 8, 2 12.

[2] So statt *vivṛttâḥ* der Ausgabe zu lesen.

20. Die Bedeutung von *kṛntátra* muss aus den Brâhmaṇas geholt werden; die mythologische Anspielung der anderen Ṛgvedastelle (10, 27, 23) ist noch dunkel. Möglich, dass dort die schon dem ṚV. zweifellos bekannte Sage[1] von den geflügelten und beschnittenen Bergen gemeint ist. *kṛntátra* ist nächstverwandt mit *kartá*. Dasselbe Bild, welches Ait. Br. 5, 16, 23 in *astomakṛntatrâya* liegt, drückt mit anderen Worten Tâṇḍ. Br. 4, 5, 13 durch *karttapraskanda* aus und erläutert Kauš. Br. 26, 1 näher dahin: *yathâ giriçikharâd gartam abhipraskanded evaṃ tat stomakṛntatram*. Man vergleiche noch Kauš. Br. 11, 5 *chandasâṃ kṛntatrešu dravati* und *karttapatyam* Tâṇḍ. Br. 16, 1, 2. Auch Çat. Br. 12, 2, 3, 12 ist *yajñakṛntatrâṇi* zweifellos die richtige Lesart. *kṛntátra* ist das deutsche »Absturz«, »Absprung«, »Sprung« in der doppelten Bedeutung, das klassische *prapâta*. An unserer Stelle bildet es den Gegensatz zu *dhánvan*. 1, 35, 8 stehen neben einander *ašṭaú kakúbhaḥ pṛthivyâḥ, trî dhánva yójanâ* und *saptá síndhûn*. Da Indras Wohnung nach v. 22 im Norden gedacht ist, so ist unter *kṛntátram* in v. 20 wahrscheinlich der steile Abfall des Himâlaya nach dem Süden zu gemeint. — Zu *yójanà* vgl. noch die eben erwähnte Stelle ṚV. 1, 35, 8 und Çat. Br. 12, 2, 3, 12.

22. *janayópana:* statt *modayità* bei Sâyaṇa ist *mohayità* zu lesen. Sây. erklärt *yopáyantaḥ* 10, 18, 2 durch *vimohayantaḥ parivarjayantaḥ; yopayâmasi* 10, 135, 7 durch *ananuṣṭhânena vimohayâmaḥ; yuyopiṃá* 7, 89, 5 durch *vimohitavantaḥ; jîvitayópana* AV. 2, 25, 4 durch *prâṇasya mohakân* (vgl. Grill, 100 Lieder p. 92). Andere Erklärungen giebt er für *yuyópa* ṚV. 1, 104, 4: *gûḍham âsît; saṃyopáyantaḥ* 10, 165, 5: *adṛçyâni kurvantaḥ*. In der bekannten Yûpa-Anekdote Ait. Br. 2, 1, 1 lautet zu *taṃ*[2] *vai yûpenaivâyopayan* sein Commentar: *tatas tešâṃ vyâmohâya tam eva yajñaṃ yûpastambhenaivàyopayan miçritavantaḥ | anyathânuṣṭhânarûpaṃ bhramam utpâditavanta(ḥ) ity arthaḥ*. In der Parallele Çat. Br. 1, 6, 2, 2 aber hat er *âcchâdya*.

Zu *mithuyâ kar bhàgadhéyam* TS. 1, 3, 7, 2 hat MS. 1, 2, 7 die Variante *mâ devânâñ yûyupâma bhâgadhéyam*, wozu auch *momuhad bhâgadheyam* aus Âç. Çr. (cfr. p. 7) zu vergleichen ist. Für *saṃyopáyantaḥ* in ṚV. 10, 165, 5 liest AV. 6, 28, 1 *saṃlobháyan-*

[1] Über diese selbst vgl. Pischel 1, 174.

[2] *yajñam*.

*taḥ*. In Kauç. 71, 19. 86, 22 lesen alle Msc. *lopayitvâ*, was ich nicht ändern möchte. Auch sonst wird in jüngeren Texten die abgestorbene Wurzel *yup* durch *lup* und *lubh* ersetzt, cfr. kürzeres PW. — ṚV. 10, 103, 12 *cittáṃ pratilobháyantî* hat AV. 3, 2, 5 durch *cittáni pratimoháyantî* variiert. Man sagt *práṇàn lobhayati* und *mohayati* Çat. Br. 4, 1, 1, 18. 2, 19.

Auch in diesem Fall wird die Tradition nicht allein von lexikalischer Theorie (cfr. Dhâtupâṭha), sondern von einem richtigen Sprachgefühl geleitet. *yup* und *muh* berühren sich häufig; beide haben als Gegensatz *pra-jñâ*. Ich verweise auf die beiden ähnlichen Anekdoten Ait. Br. 2, 1, 1 und Çat. Br. 3, 2, 3, 1. Ait. Br.: *anena vai devâ yajñam ayûyupan — tato vai te pra yajñam ajânan*. Çat. Br.: *sâ haišâm iyaṃ yajñaṃ mohayâṃ cakâra — taṅ ha yajñaṃ na prajajñuḥ* und ib. 4 *kathaṃ nu no 'muhat kathaṃ na prajânîma iti*. In Kâṭh. 26, 6 wird *yopayati* von den *diçaḥ* gebraucht, in MBh. finden sich die Redensarten *na me mûḍhâ diçaḥ, tato diçaḥ saṃmumuhuḥ parešâm* 3, 157, 48. 269, 28.[1] Der Sinn der Yûpageschichte kann doch nur der sein, dass der *yajña* für die Götter der Weg zum Himmel war; die Götter machten diesen Weg für eventuelle Nachahmer zu einem Irrweg, indem sie den *yûpa* auf den Kopf stellten.

*yup* caus. ist »etwas unkenntlich machen, dass man es nicht mehr findet *(padaṃ)* oder dass man sich nicht mehr darin zurecht findet« *(diçaḥ, yajñaṃ)*, »verdrehen«, »verdunkeln«; »verzaubern«,[2] »verhexen«; ferner »irreführen«, »vereiteln« (in *çapathayópana*, ṚV. 10, 165, 5 *saṃyopáyanto duritâni víçvâ*, im vorangehenden Vers steht *yád úlûko vádati mogháṃ etát* »soll eitel, irrig sein«); das einfache *yup* in ṚV. 7, 89, 5 bedeutet »verfehlen« oder »vergessen«.

*jîvitayópana* hat Sâyaṇa wohl ganz richtig erklärt; es ist Beiwort der Kaṇva, böser Geister, welche die Leibesfrucht schädigen AV. 2, 25, 4, in 12, 2, 16 des *Agni kravyâd*, eines unsauberen Geistes, welcher in Menschen und Tieren steckt (v. 15), sie also wohl besessen macht und darum auch *janayópana* »der die Leute verdreht, verrückt macht« heisst. Dieses Epitheton wird hier dem Vṛšâkapi gegeben, der — nach v. 1 — alles auf den Kopf gestellt hatte.

[1] *mûḍhapuvvâvaradisâbhâgo*, Jacobi, Prâkṛttexte 7, 26.

[2] Bei dem *padayópana* handelt es sich nicht bloss um eine natürliche Handlung, sondern um einen Zauber oder Bann.

23. Der Vers mag im weiteren Verlauf des Märchens vom Vṛšâkapi seinen Platz gehabt haben. *Párçur mânavî* wäre dann der wahre Name der Vṛšâkapâyî. Gewissheit ist kaum mehr möglich. Ob auf diese Parçu in Tait. Br. 3, 2, 2, 2 *(mânavî párçuḥ)* mit angespielt wird?

---

## § 3.

## Ṛgveda 4, 18.

Nach der Ansicht der einheimischen Ṛgvedagelehrten, wie sie uns Shaḍguruçišya im Commentar zu Kâtyâyanas Sarvânukramaṇî p. 110 ed. Macdonell und nach ihm Sâyaṇa am Anfang seines Commentares zu ṚV. 4, 18 mitteilt, ist der Inhalt des Liedes 4, 18 ein Gespräch zwischen Aditi, Indra und Vâmadeva. Vâmadeva, so heisst es, fasste den Entschluss, nicht auf dem gewöhnlichen Wege *(yonideçât)* geboren zu werden, sondern aus der Seite seiner Mutter. Diese wandte sich um Hilfe an Aditi, die mit Indra zu ihr in den Wald kam, wo sich das Gespräch entspinnt. Strophe 1 wird Indra, die folgenden fünf Halbstrophen werden dem Ṛši, die nächsten sieben Halbstrophen der Aditi, 8—13 wieder dem Vâmadeva in den Mund gelegt.

Dass diese Überlieferung die Geschichte in einer »unzweifelhaft falsch zurechtgemachten Form« giebt, hat bereits Oldenberg bemerkt (ZDMG. 39, 79 Anm. 2), ohne etwas Besseres vorzuschlagen. Roth leugnet die Einheitlichkeit des Liedes. Die Sammler hätten Verse zusammengestellt, welche ganz verschiedene Sagen behandeln, und überdies völlig fremdartiges beigefügt: Vers 3. 12. 13 (Siebenzig Lieder p. 64). Auch Ludwig (5, 467) nimmt an, dass ein »durchgängiger Zusammenhang, eine durchgängige Einheit der Anschauung« nicht vorauszusetzen sei. Eine Analyse giebt auch Bergaigne 3, 105 f.

Es kann heute nicht mehr zweifelhaft sein, dass unser Lied zur Gattung der von ihrer Rahmenerzählung losgelösten Lieder gehört. Die erste Aufgabe des Erklärers ist daher, festzustellen, welches die Situation ist, die der Anfang des Liedes voraussetzt.

Roth meint, Indra wolle wie Typhon durch die Seite seiner Mutter brechen; ein Gott, nicht die Mutter selbst, mahne ihn davon ab, und die Voraussetzung scheine zu sein, dass Indra der

Mahnung folgte. Ich meine, gerade das Gegenteil ist richtig. Indra hat sich geweigert, auf dem gewöhnlichen Wege geboren zu werden; er hat deshalb den Mutterleib nicht verlassen und die Mutter hat ihn »tausend Monate und viele Herbste« (Strophe 4) getragen. Die Götter reden der Mutter zu, dem Indra nachzugeben; sie weigert sich aber und giebt in der ersten Strophe den Grund dafür an: »Das ist der von alters her bestehende Weg, auf dem alle Götter geboren wurden. Auf ihm soll er, ausgetragen, geboren werden; nicht soll er die Mutter ins Jenseits befördern.« Indra erklärt in der zweiten Strophe, nicht nachgeben zu wollen: »Ich will nicht auf diesem (Wege) hinausgehen; er ist beschwerlich. Querdurch will ich aus der Seite hinausgehen. Vieles, was noch nicht gethan ist, bleibt mir zu thun; ich will mit dem einen kämpfen, mit dem andern mich befreunden.«

Mit unserer Legende verwandt und meine Auffassung bestätigend ist die Erzählung in der MS. 2, 1, 12: *Áditir vaí prajākâmaudanám apacat | sóñçišṭam âçnât | táñ vã Índram antár evá gárbhañ sántam ayasmáyena dāmnāpaumbhat | só 'pobdho 'jâyata | táñ vã eténa Bṛ́haspátir ayâjayad aindrâbârhaspatyéna | tásya tád dāma svayám evá vyàpadyata | sá imā díço vájreṇâbhiparyāvartata |* »Aditi, die sich Kinder wünschte, kochte einen Brei. Sie ass die Überbleibsel. Sie band den Indra, der sich im Mutterleibe befand, mit eiserner Fessel. Er wurde gefesselt geboren. Für ihn opferte Bṛhaspati mit dieser für Indra und Bṛhaspati bestimmten Opferspende. Seine Fessel fiel von selbst ab. Er wandte sich mit dem Donnerkeil nach den Himmelsgegenden.« Hier ist die Mutter des Indra also Aditi und sie fesselt ihn im Mutterleibe, offenbar, um ihn nicht herauszulassen, wie in der Fassung des RV. Indra wird aber doch geboren, hier gefesselt, also zunächst unfähig »etwas Besonderes zu thun«, wie es im RV. heisst. Bei dem Mangel eines Commentares kommen wir hier nicht weiter. Anders gewendet ist die Legende TS. 2, 4, 13.

Strophe 3 gehört nach Roth zu den Aufzählungen von Indras Gewaltthaten, wie z. B. Ait. Br. 7, 28, und sei hier nicht an seiner Stelle. Das erste ist richtig, das zweite falsch. Indra führt seine in Strophe 2 ausgesprochene Absicht durch; er durchbricht die Seite seiner Mutter, ohne dass diese dabei zu Schaden kommt. Sie will aber von ihm nichts wissen; sie versteckt ihn, weil sie

ihn für einen Schandfleck hält (Strophe 5) und geht von ihm fort. Er besinnt sich, ob er ihr folgen soll.

Aus 3,48,3 erfahren wir, dass Indra nach seiner Geburt zu seiner Mutter trat und sie um Nahrung bat (*upasthâya mâtáram ánnam aitta),* aus 3,48,2, dass sie ihm gleich zu Anfang Soma im Hause des grossen Vaters eingoss *(táṃ te mâtâ pári yóšâ jánitrî mahâḥ pitúr dáma âsiñcad ágre).* Auch aus andern Stellen lernen wir, dass Indra gleich nach seiner Geburt Soma trank; z. B. 3,32,9 *satyáṃ táva tán mahitváṃ sadyó yáj jâtó ápibo ha sómam;* 3,32,10 *tváṃ sadyó apibo jâtá Indra mádâya sómaṃ paramé vyòman;* 3,48,1.2 u. a. Der Vater des Indra aber ist Tvašṭar, wie Bergaigne 3,58 ff. klar erweist; als Name seiner Mutter wird 10,101,12 Nišṭigrî angegeben. Die zweite Hälfte von Strophe 3 spielt also deutlich auf einen Vorgang unmittelbar nach der Geburt an und daraus ergiebt sich, dass die ganze Strophe richtig an ihrem Platze steht. *parâyatîm* darf man freilich nicht mit »die hinstirbt« (Roth) oder »die sterbende« (Ludwig) oder »da sie hinschied« (Grassmann) oder »mourante« (Bergaigne) übersetzen. Dass dies ungehörig ist, fühlte Roth sehr wohl und er half sich mit der Bemerkung, es sei wohl nur so zu verstehen, dass Indra nahe daran war, die Mutter zu töten. Das kann man aber nicht herauslesen. *parâyatîm* wird bestimmt durch *ánu gàni, ánu gamâni. ánu gam* bedeutet »hinter jemandem hergehen«, »jemandem folgen«; *párâ i* zunächst nur »fortgehen«. Dass die Mutter bei der gewaltsamen Geburt nicht stirbt, ergiebt sich ja aus 3,48,2.3. Der Sinn ist also, dass Indra sich entschliesst, seiner Mutter zu folgen, die in das Haus des Tvašṭar, ihres Mannes, geht, nachdem sie den Indra beiseite geschafft hatte. Bei Tvašṭar trinkt er dann den Soma. Die dritte Strophe ist also, was Geldner (Ved. Stud. 1,292 ff.) »Itihâsavers« genannt hat. Ich übersetze: »Seiner fortgehenden Mutter blickte er nach: ‚Nein, ich will ihr nicht nachgehen; ich will ihr doch nachgehen.' Im Hause des Tvašṭar trank Indra den Soma, der hunderte beglückt,[1] (er trank) von dem in die Schalen gepressten.«

[1] *dhánya* bedeutet auch im Veda nichts anderes als was es im klassischen Sanskrit bedeutet. *jívádhanya* heisst »die Lebenden beglückend«, »den Lebenden glückbringend«; cfr. Sâyaṇa zu 10,30,14. 169,1 (zu lesen *prîṇayitrîr*). *šatadhanyà* als Beiwort des Soma stellt sich zu *sahasrasâḥ šatasâ bhûridâvâ* 9,87,4.

Die vierte Strophe lässt Roth wieder von einem Gotte, Ludwig zweifelnd von Tvaṣṭar, sprechen. Nimmt man an, dass Strophe 5 Itihâsavers zu Strophe 4 ist, wie 3 zu 2, so erfahren wir, dass die Mutter des Indra von ihm keine hohe Meinung hat, wie schon erwähnt. *ṕdhak* bedeutet »abgesondert«, »besonders«, »apart«, *ṕdhak kṛ* »etwas Besonderes, Apartes thun« und mit dem Accusativ verbunden »etwas besonders thun« = »beseitigen«, »entfernen«, »abthun«, wie 8,18,11 *ṕdhag dveṣaḥ kṛṇuta* und 10,49,7 *ṕdhak kṛṣe dâsaṃ kṕtvyaṃ háthaiḥ*. Daraus folgt aber, dass Indra, nachdem er den Soma getrunken hatte, von irgend jemandem aufgefordert wurde, irgend etwas Besonderes (»Apartes«) zu thun, und dass den ersten Vers von Strophe 4 die Mutter des Indra spricht, *jabhâra* also erste Person ist. Das zweite Hemistich von Strophe 4, das genau das Gegenteil von dem ersten sagt, kann nicht ein und dieselbe Person sprechen; wir haben also hier wieder einen Fall der Verteilung einer Strophe unter mehrere Personen, wie ich dies bei 4,27,1 angenommen habe (Ved. Stud. 1,207).[1] Spricht das erste Hemistich Indras Mutter, so werden das zweite die Wasser sprechen, worauf Strophe 6 *etấ ví pṛccha kím idáṃ bhananti* und Strophe 7 *kím u švid asmai nivído bhanante* (so aufzulösen!) hinweist. Die Wasser sehen in Indra ihren Befreier, nachdem er den Soma getrunken hat; sie fordern ihn auf, den Vṛtra zu töten, die Mutter aber erklärt ihn für unfähig, was die Wasser bestreiten. Ich übersetze: »Was wird der Besonderes können, den ich tausend Monate und viele Herbste getragen habe?« — »Es giebt doch keinen, der ihm gleich ist unter den Gebornen und denen die geboren werden sollen.« Strophe 5 führt die Erzählung weiter: »Indem sie ihn für einen Schandfleck hielt, versteckte den Indra die Mutter, ihn, der voll Kraft war. Da erhob er sich, selbst das Gewand anlegend; Himmel und Erde füllte er an, als er geboren wurde.« Indra tötet den Vṛtra und befreit die Wasser. Die Nachricht davon wird der Mutter gebracht, die daran nicht glaubt, da sie ja von Indra nichts hält, wohl, weil er so lange im Mutterleibe geblieben ist, wie Strophe 4 andeutet. In Strophe 6 verweist Indra sie an die Flüsse selbst. Er spricht:

[1] Die Strophe sei Oldenberg wegen Gött. gel. Anz. 1890 p. 420 Anm. besonders empfohlen. Wie viele Strophen von der Art von 4,18,3.11 weist wohl der Veda auf?

»Diese fliessen plätschernd, durch einander kreischend wie Jungfrauen. Frage sie, was sie da sagen, welchen hemmenden Felsen die Wasser durchbrechen.« *ṛtāvarîr iva* ist ein abgekürzter Vergleich; keiner der Übersetzer hat auf *iva* Rücksicht genommen. *ṛtāvariḥ* ist dasselbe wie *yuvatîr ṛtajñāḥ* 4, 19, 7 und *ṛtāvarîr yóšaṇāḥ* 3, 56, 5 = »ordentliche« Frauen, Jungfrauen. Der Vergleich der Wasser mit Frauen ist ein echt indischer, wie man aus dem Karmapradîpa 1, 10, 5 ed. Schrader mit Commentar ersehen kann *(sarvâ nadyo rajasvalâḥ)*. 3, 33, 5 erhalten die Flüsse das Beiwort *ṛtāvarîḥ*, 2, 41, 18 und 6, 61, 9 der Fluss Sarasvatî. Substantivisch ist *ṛtāvari* = »Jungfrau« und entspricht als Beiwort der Ušas der häufigen Bezeichnung derselben als *yuvatí*. Den Flüssen hat Vṛtra Gewalt angethan und wie diese nach ihrer Befreiung rauschen, so kreischen Jungfrauen durch einander, die vergewaltigt worden sind. Die Wurzel *kruç* steht bei der Beschreibung der Râkšasa-Ehe, bei der das Mädchen schreiend und weinend aus dem Hause mit Gewalt fortgeführt wird Manu 3, 33 *kroçantîṃ rudatîṃ gṛhât prasahya* und andererseits wird sie vom Wasser gebraucht Raghuv. 16, 13 *vanyair idânîṃ mahišais tad ambhaḥ çṛṅgâhataṃ kroçati dirghikâṇâm*. Man vergleiche auch TS. 3, 1, 11, 7. 8 (Ved. Stud. 1, 81 ff.): *(vṛštir) króçâti gárdâ kanyèva tunnā*. Strophe 7 spricht die Mutter des Indra. *bhananténdrasya* ist aufzulösen in *bhanante Índrasya*, da *bhananta* dem *didhišanta* = *didhišante* parallel ist. Es liegt also einer der häufigen unregelmässigen Saṃdhi vor (s. Index unter Saṃdhi). *nivid* bedeutet hier wie 6, 67, 10 nichts anderes als später. Es ist eine Formel, in der die Titel, Eigenschaften, Vorzüge u. s. w. einer Gottheit aufgezählt werden, woran sich oft eine Einladung zum Opfer knüpft. Das kann man zugeben, ohne dass man deswegen Haugs Theorie über die Nivids sich anzueignen braucht. Man kann es hier mit »Lobspruch« übersetzen. *didhišante*[1] aber wird aufgehellt durch *didhišú*, dessen Bedeutung feststeht. Es wird bedeuten »zu gewinnen suchen«, »sich um jemanden bemühen«, »sich um etwas bewerben«. *avadyám didhišanta āpaḥ* heisst wörtlich: »die Wasser suchen die Schande für sich zu gewinnen«,

[1] Auf dieses Wort sei Oldenberg wegen Gött. gel. Anz. 1890 p. 408 aufmerksam gemacht. 2, 35, 5 steht *devāya devîr didhišanty ánnam*, 8, 96, 6 *Mitráṃ didhišema gîrbhiḥ*; 1, 132, 5 steht *Índra okyàṃ didhišanta dhîtáyo devāñ ácchā ná dhîtáyaḥ*; 7, 32, 18 *stotāram id didhišeya*.

»bewerben sich um sie«. Dass *avadyám* hier nichts anderes sein kann als in Strophe 5, liegt auf der Hand und der Zusammenhang zeigt deutlich, dass von einem Hohn oder einer Verachtung der Gewässer (Roth l. c., Bergaigne 3, 105) gar nicht die Rede sein kann. Die Mutter des Indra hielt, wie wir sahen, Indra für einen Taugenichts; jetzt hört sie die Gewässer den Indra preisen und stellt an sie die in Strophe 6 ihr von Indra selbst an die Hand gegebene Frage. Die Gewässer bejahen ihre Frage; sie erzählen ihr rühmend, was Indra gethan hat und Strophe 7 klingt in der Freude der Mutter aus, die jetzt von der Tüchtigkeit ihres Sohnes überzeugt ist. Ich übersetze Strophe 7: »Sagen sie ihm Lobsprüche? Wollen die Gewässer die Schande des Indra auf sich nehmen? Mein Sohn hat diese Flüsse strömen lassen, nachdem er mit gewaltigem Schlage den Vṛtra getötet hat!«

Somit erweisen sich die Strophen 1—7 als ein einheitliches, in sich zusammenhängendes Lied mit passendem Abschluss. Mit Strophe 8 ist das dialogische Lied deutlich zu Ende; es beginnt ein an Indra gerichtetes Lied, in dem mit Ausnahme von Strophe 13 nur der Dichter redet: *sûktaçešeṇa ṛšir Indraṃ stauti,* wie Sâyaṇa sagt. Ich glaube nicht, dass die Strophen 8—13 ursprünglich ein neues Lied gebildet haben, das von Strophe 1—7 einst ganz getrennt war. Vielmehr geben Strophe 8—13 teils referierend noch einmal den Inhalt des vorangehenden, dialogisch gehaltenen, Liedes, teils führen sie dies weiter, indem sie neue Züge aus dem Leben des Indra beibringen.

Ein schwieriges Wort in Strophe 8. 9 ist *mámat.* Benfey sah es als Pronomen = *máma* an (Vollständige Grammatik p. 332 Anm. 2), eine Erklärung, der sich Ludwig angeschlossen hat, der die Form »unendlich interessant« findet (Rgveda 5, 466). Dass diese Auffassung falsch ist, zeigt Ludwigs Übersetzung zur Genüge. Roth übersetzt es mit »bald — bald«, Sâyaṇa erklärt es mit *mâdyan, pramatta.*

Für die Feststellung der Bedeutung sind zwei Umstände von Wichtigkeit, einmal, dass *parâsa, jagâra, jaghâna* betont sind, dagegen *mamṛḍyuḥ* und *atišṭhat* nicht, sodann, dass wie *mámat — mámat* in Strophe 8, so *mámat — ádhâ* in Strophe 9 sich entsprechen. Aus der Betonung folgt, dass die Sätze in einem Abhängigkeitsverhältnis stehen, aus dem Wechsel mit *ádha,* dass es diesem

in der Bedeutung nicht zu fern stehen kann. Ich glaube, dass *mámat — mámat* bedeutet: »kaum ... als«, »kaum ... da« und übersetze: »Kaum verstiess dich die junge Mutter, kaum verschlang dich Kušavâ, da erbarmten sich die Gewässer über das Kind, da erhob sich Indra plötzlich. Kaum hatte Vyaṃsa, o Maghavan, dich durchbohrt und dir die Kinnbacken abgeschlagen, da erlangtest du, durchbohrt, das Übergewicht und zerschmettertest mit der Waffe den Kopf des Dämons.«

Ich habe bereits Ved. Stud. 1, 206 f. hervorgehoben, dass die Vâmadevalieder auf Indra eine Anzahl Legenden enthalten, die uns sonst nirgends im RV. begegnen. Dazu gehört die Legende von Kušavâ, in der ich mit Sâyaṇa eine Dämonin sehe, die den Indra verschlingen wollte, als ihn die Mutter im Stich gelassen hatte. Die Worte *mámac caná tvâ yuvatiḥ parâsa* beziehen sich auf die Legende von der stiefmütterlichen Behandlung des Indra, die durch *parâyatîṃ mâtáram* in Strophe 3 und *avadyám iva mányamânâ gúhâkar Índraṃ mâtâ* in Strophe 5 angedeutet ist, wie ich oben ausgeführt habe.[1]

Die Strophe 8 lehrt uns, dass sich die Gewässer des Indra erbarmten, als er von der Mutter verlassen war. Darauf beziehen sich wohl Stellen wie 1, 33, 11 *ávardhata mádhya â navyânâm* und 10, 30, 4 *apó yâbhir Índro vávṛdhé vîryâya*. Die Befreiung der Gewässer war danach ein Gegendienst des Indra. Der letzte Stollen von Strophe 8 *mámac cid Índraḥ sáhasód atišṭhat* besagt dasselbe wie der letzte Stollen von Strophe 5 *áthód asthât* und man beachte, dass auch hier sich *mámat* und *átha* entsprechen, wie in Strophe 8. 9 *mámat* und *ádha*.

In Strophe 10 conjiciert Roth *áreṭ tám* für *árîḷham*. Wer jedoch die Strophe nicht aus ihrem Zusammenhange reissen will, wird eine so gewaltsame und, wie ich glaube, im RV. ganz unerlaubte Änderung zurückweisen. Das Belecken der Kälber ist ein Zeichen der Liebe der Kühe zu ihnen; cfr. 3, 33, 3 *vatsám iva mâtárâ saṃrihâṇé*; 3, 41, 5 *matáyaḥ ... rihánti .. Índraṃ vatsáṃ*

[1] Die Stelle zeigt deutlich, was mit *parâs* gemeint ist in der Angabe der Yajus-Texte *tásmât strîyaṃ jâtâṃ párâsyanty út púmâṃsaṃ haranti*. Eine Tochter wird beiseite geschoben, nicht weiter beachtet; einen Sohn nimmt man in die Höhe. Indra wird von seiner Mutter nicht wie ein Sohn behandelt. Cfr. Böhtlingk, ZDMG. 44, 494 ff.

*ná mâtáraḥ* und besonders 9, 100, 1 *vatsáṃ ná pũrva ãyuni jâtáṃ rihanti mâtáraḥ, 7 tvãṃ rihanti mâtáro hárim ... vatsáṃ jâtáṃ ná dhenávaḥ.* Wird also Indra als *árîḷho vatsáḥ* bezeichnet, so ist das in voller Übereinstimmung mit Strophe 3 und 5, nach denen die Mutter ihn lieblos beiseite schiebt. Der Padapâṭha fasst *tanvà* als stehend für *tanvè,* was gewiss richtig ist. *svayáṃ tanvè* ist soviel als *tanvè svãyai* 5, 4, 6. 10, 8, 4; *caráthâya* aber gehört zu *sasûva.* Die Mutter stösst ihr Kind lieblos in die Welt hinaus, aber dieses weiss im Gefühle seiner Kraft sich selbst seinen Weg zu bahnen. Ich übersetze: »Die Färse gebar den gewaltigen, kräftigen, unbezwinglichen Stier, den starken Indra. Ungeleckt liess die Mutter das Kalb laufen, das sich selbst sein Heil suchte.« Der Sinn der Mutter ändert sich, als sie sieht, dass Indra stark und gewaltig ist, als aus dem *vatsa* ein *mahiša* geworden ist. Unser Lied lässt vermuten, dass die Mutter sich nach Bundesgenossen für ihren Sohn umsah, als er daran ging, seine in Strophe 2 ausgesprochene Absicht auszuführen. Die Devâs verweigerten ihr aber jeden Beistand, weil sie sich vor Indra fürchteten, wie klar gesagt ist 5, 30, 5 *paró yát tváṃ paramá âjánišṭhâḥ paráváti ... átaç cid Índrâd abhayanta devãḥ;* cfr. 4, 19, 2, Bergaigne 3, 76 ff. und Ved. Stud. 1, 211. Indra selbst sucht keine Hilfe (5, 30, 4 *véšîd éko yudháye bhũyasaç cit*), die ihm aber Višṇu anbietet. Die Worte *sákhe Víšṇo vitaráṃ ví kramasva* kehren 8, 100, 12 wieder und da es 6, 20, 2 ausdrücklich heisst, dass Indra mit Višṇu zusammen den Vṛtra tötete *(áhiṃ yád Vṛtráṃ hán Víšṇunâ sacânáḥ;* cfr. 8, 100, 12 *hánâva Vṛtrám),* so kann Roths Übersetzung »Višṇu mein Freund geh etwas aus dem Wege« unmöglich richtig sein. Vielmehr wird man mit Bergaigne 2, 416 f. Ṛgveda 8, 52, 3 herbeiziehen *yásmai Víšṇus trĩṇi padã vicakramé* und *vikram* hier in keiner andern Bedeutung fassen als in der es sonst immer in Verbindung mit Višṇu gebraucht ist (PW. s. v. und *trivikrama*): »schreiten«, »durchschreiten«, »ausschreiten«. Es handelt sich wohl darum, den Vṛtra zu verfolgen und in die Enge zu treiben. Das thut Višṇu, indem er Himmel, Luftraum und Erde durchschreitet; den tödlichen Schlag führt dann Indra allein. Ich übersetze: »Und die Mutter ging hinter dem Büffel her: ‚Die Devâs dort lassen dich im Stich, o Sohn.' Da sprach Indra, als er den Vṛtra töten wollte: ‚Freund Višṇu, mache deine weitesten Schritte!'«

Roth und nach ihm Grassmann halten die beiden letzten Strophen für später hinzugefügt. Strophe 12 geht nach Roth auf einen der von Indra erschlagenen Dämonen, Strophe 13 sei der Klage irgend eines Ṛṣi entnommen, der durch den vom Himmel gebrachten Soma Rettung findet. Oldenberg hat (ZDMG. 39, 79 Anm. 2) die Frage aufgeworfen, ob die Âkhyâna-Theorie uns nicht eine solche Annahme ersparen sollte. Ich habe bereits bemerkt, dass zwar Strophe 1—7 eine Âkhyâna-Hymne (um den Ausdruck hier beizubehalten) bilden, 8—13 aber durchaus nicht. Strophe 8—11 haben gar nichts von dem Charakter der dialogischen Hymnen an sich. Strophe 13 ist zwar offenbar die Antwort auf Strophe 12; sind aber Strophe 8—11 von dem Dichter selbst gesprochen, so wird es auch Strophe 12 sein, ebenso wie *te* und *tvâm* in dieser Strophe auf niemand anders gehen werden als *tvâ* und *te* in Strophe 8. 9. 11. Gemeint ist also Indra und der Sprecher von Strophe 13 wird daher ebenfalls Indra sein. Ich wüsste auch gar nicht, auf wen sonst die Schlussworte *ádhâ me çyenó mádhv ā́ jabhâra* passen würden. Die Anukramaṇî legt, wie erwähnt, Strophe 13 dem Vâmadeva in den Mund. Darauf beruht wohl die Angabe bei Manu 10, 106, dass Vâmadeva keine Sünde beging, als er, von Not getrieben, Hundefleisch essen wollte. Die Scholiasten zu Manu geben keine weitere Auskunft und mir ist aus der Litteratur nichts bekannt, was hierher gehörte.

Für *çayú* in Strophe 12 hat Roth die Bedeutung »liegend«, »ruhend« aufgestellt; genauer ist dem Sinne nach »schlafend«. An der Grundbedeutung »liegend« kann kein Zweifel sein. Zweimal steht es in deutlichem Gegensatze zu *car*: 3, 55, 6 *çayúḥ parástâd ádha nú dvimâtā́bandhanáç carati vatsá ékaḥ* und in unserer Strophe 4, 18, 12 *çayúṃ kás tvā́m ajighâṃsac cárantam*. An beiden Stellen ist »liegen« und »wandeln« so viel als »schlafen« und »wach sein«. 3, 55, 6 übersetze ich: »Allein wandelt jetzt das Kalb, das zwei Mütter hat, ungefesselt, nachdem es im Westen (Sâyaṇa: *parastât paçcimâyâṃ diçy astavelâyâm*) geschlafen hat. So sind die Ordnungen des Mitra und Varuṇa. Gross ist allein die Macht der Götter.« Und 4, 18, 12: »Wer suchte dich im Schlaf und im Wachen (Sâyaṇa *jâgrataṃ vâ*) zu töten.«

Die dritte Stelle, in der ein Adjectiv *çayú* erscheint, 1, 31, 2 *vibhúr víçvasmai bhúvanâya médhiro dvimâtā́ çayúḥ katidhā́ cid*

*âyáve,* erkläre ich nach 8,51,7 *kadâ caná starîr asi,* 8,52,7 *kadâ caná prá yucchasi* und übersetze: »gewaltig, für die ganze Welt sorgend, zwei Mütter habend, zuweilen für die Menschen schlafend« d. h. sie vernachlässigend. Solche Herabsetzungen des Gottes haben den Zweck, ihn anzuregen, mehr als bisher zu geben; andere derartige Fälle finden sich 1,38,4. 7,32,18. 8,14,1. 19,25.26. 44,23. 10,33,8; cfr. Max Müller, Translation p. 70 f. Ludwig, Ṛgveda 3, 294.

Bergaigne hat bereits (3,58) hervorgehoben, dass zur Erklärung von 4,18,12 herbeizuziehen ist 3,48,4: *Tváṣṭâram Índro janúṣâbhibhûyâmúśyâ sómam apibac camūśu.* Dass *janúṣâ* nicht bedeutet, wie Bergaigne annimmt, »dès sa naissance«, sondern, wie Sâyaṇa es hier treffend erklärt, *sâmarthyena,* oder, wie er an andern Stellen sagt, *svayaṁ* (zu 3,1,9), *svabhâvataḥ* (zu 3,46,4. 7,20,3), zeigen alle andern Stellen ganz klar. Die Folgerungen, die Bergaigne daraus zieht, sind daher nicht zutreffend; das erste Somatrinken Indras und der Tod des Tvaṣṭar fallen nicht zusammen, wie schon 4,18,13 zeigt, wonach Indra beim Tode des Tvaṣṭar bereits verheiratet ist. Der Dichter sagt, Indra habe »selbstverständlich«, »natürlich« den Tvaṣṭar überwältigt, da er, wie der vorhergehende Vers derselben Strophe sagt, *ugrás turâśāḷ abhibhûtyojâḥ* ist. Wir lernen aus der Stelle, dass Tvaṣṭar seinem Sohne Indra den Soma nicht freiwillig abtritt, von ihm deshalb überwältigt und des Somas beraubt wird. 4,18,12 fügt dem hinzu, dass Tvaṣṭar dem Indra im Schlaf und Wachen nachstellt und dass Indra ihn tötet, indem er ihn bei den Füssen packt. Ich übersetze: »Wer machte deine Mutter zur Witwe? Wer suchte dich im Schlaf (und) Wachen zu töten? Welcher Deva erbarmte sich über dich *(te ádhi),* als du den Vater umbrachtest, ihn bei den Füssen packend?« Die beiden ersten Stollen sind wohl als ὕστερον πρότερον aufzufassen (Ved. Stud. 1 s. v. Coordination); weil Tvaṣṭar dem Indra nachstellte, machte er Indras Mutter zur Witwe, indem er Indra zwang sich zu wehren und diesem erlag. Mir scheint diese Auffassung passender, als wenn man Indra zum Subjekte des ersten Stollens macht.

Durch den Mord seines Vaters kam Indra »auf den Hund«; »he went to the dogs«. Die Devâs waren Indra, wie oben erwähnt, anfangs feindlich gesinnt. Keiner von ihnen erbarmte sich also

über ihn, sondern sie stellten ihm offenbar alle nach. Ich habe schon bemerkt, dass die Erwähnung von Indras Frau zeigt, dass der Mord des Vaters nicht unmittelbar hinter Indras Geburt fallen kann. Indras Frau wird auch sonst im ṚV. erwähnt. 1, 82, 5 wird Indra aufgefordert, mit seinen Falben zu seiner lieben Frau zu fahren und sie zum Somatrinken zu holen, was nach Strophe 6 geschehen ist. Aus dieser Stelle erklären sich die von den Übersetzern ganz missverstandenen Strophen 3, 53, 4. 6. In 3, 53, 4 ist *séd* nicht, wie der Padapâṭha annimmt, = *sã́ íd*, sondern = *sá íd* (Index unter Saṃdhi). Es ist zu übersetzen: »Deine Frau ist zu Hause, o Maghavan; hier ist der Opferort; hierher sollen dich die angeschirrten Falben fahren. So oft wir Soma opfern wollen, soll Agni als Bote dich hierher führen.« Und 6: »Du trankst den Soma, gehe nach Hause, Indra; eine schöne Frau (und) Bequemlichkeit hast du in deinem Hause, wo der Schuppen für deinen grossen Wagen ist und das Ausspannen des Hengstes (cfr. 1, 34, 9. 3, 53, 5), bei dem es eine dakšiṇâ giebt.« Indra spannt erst aus, wenn er sich am Soma satt getrunken hat, wofür er dem Spender Wohlthaten erweist. Strophe 4 fordert wie 1, 82, 5 Indra auf, seine Frau zu holen, was er hier nach Strophe 6 im Gegensatz zu 1, 82, 6 nicht thut. Als Indrâṇî wird Indras Frau mehrmals erwähnt (Grassmann s. v.). Das ist nicht ihr Eigenname, wie man annimmt, sondern es bedeutet »Frau Indra«; *índrapatnî* in 10, 86, 9. 10 ist genau dasselbe wie *indrâṇî* in 10, 86, 11. 12. Ich zweifle ebenso wenig wie Geldner (oben p. 1 Anm.), dass der Name von Indras Frau schon in vedischer Zeit Çacî war. Ich übersetze Strophe 13: »Aus Not kochte ich die Eingeweide des Hundes; nicht fand ich unter den Devâs einen, der sich meiner erbarmte. Ich sah meine Frau erniedrigt. Da brachte mir der Adler den Soma.«

Das ganze Lied ist also zu übersetzen:

1. Das ist der von alters her bestehende Weg, auf dem alle Götter geboren wurden. Auf ihm soll er, ausgetragen, geboren werden; nicht soll er die Mutter ins Jenseits befördern.

2. Ich will nicht auf diesem (Wege) hinausgehen, er ist beschwerlich. Querdurch will ich aus der Seite hinausgehen. Vieles, was noch nicht gethan ist, bleibt

mir zu thun; ich will mit dem einen kämpfen, mit dem andern mich befreunden.

3. Seiner fortgehenden Mutter blickte er nach: »Nein, ich will ihr nicht nachgehen; ich will ihr doch nachgehen.« Im Hause des Tvaṣṭar trank Indra den Soma, der hunderte beglückt, (er trank) von dem in die Schalen gepressten.

4. Was wird der Besonderes können, den ich tausend Monate und viele Herbste getragen habe? — Es giebt doch keinen, der ihm gleich ist unter den Gebornen und denen, die geboren werden sollen.

5. Indem sie ihn für einen Schandfleck hielt, versteckte den Indra die Mutter, ihn, der voll Kraft war. Da erhob er sich, selbst das Gewand anlegend; Himmel und Erde füllte er an, als er geboren wurde.

6. Diese fliessen plätschernd, laut durch einander rauschend, wie Jungfrauen (kreischen). Frage sie, was sie da sagen, welchen hemmenden Felsen die Wasser durchbrechen.

7. Sagen sie ihm Lobsprüche? Wollen die Gewässer die Schmach des Indra auf sich nehmen? **Mein** Sohn hat diese Flüsse strömen lassen, nachdem er mit gewaltigem Schlage den Vṛtra getötet hat.

8. Kaum verstiess dich die junge Mutter, kaum verschlang dich Kušavâ, da erbarmten sich die Gewässer über das Kind, da erhob sich Indra plötzlich.

9. Kaum hatte Vyaṃsa, o Maghavan, dich durchbohrt und dir die Kinnbacken abgeschlagen, da erlangtest du, durchbohrt, das Übergewicht und zerschmettertest mit der Waffe den Kopf des Dämons.

10. Die Färse gebar den gewaltigen, kräftigen, unbezwinglichen Stier, den starken, Indra. Ungeleckt liess die Mutter das Kalb laufen, das sich selbst sein Heil suchte.

11. Und die Mutter ging hinter dem Büffel her: »Die Devâs dort lassen dich im Stich, o Sohn.« Da sprach Indra, als er den Vṛtra töten wollte: »Freund Višṇu, mache deine weitesten Schritte.«

12. Wer machte deine Mutter zur Witwe? Wer suchte dich im Schlaf (und) Wachen zu töten? Welcher Deva erbarmte sich über dich, als du den Vater umbrachtest, ihn bei den Füssen packend?

13. Aus Not kochte ich die Eingeweide des Hundes; nicht fand ich unter den Devâs einen, der sich meiner erbarmte. Ich sah meine Frau erniedrigt. Da brachte mir der Adler den Soma.

## § 4.

## Wurzel *bhas.*

Nach dem Dhâtupâṭha 25, 18 *bhasa bhartsanadiptyoḥ* bedeutet die Wurzel *bhas* »drohen« und »leuchten«. Roth giebt ihr die Bedeutungen »kauen«, »zerkauen«, »zermalmen«, »verzehren« und ihm sind alle gefolgt. Roths Annahme stützt sich auf Naigh. 2, 8, wo *babhasti, bapsati, bhasathaḥ* und *babdhâm* unter den *attikarmâṇaḥ* erscheinen. Sâyaṇa erklärt teils nach dem Naighaṇṭukam, teils nach dem Dhâtupâṭha.

Die Grundbedeutung des Wortes ergiebt sich aus 5, 19, 5 *krîḷan no raçma ã bhuvaḥ sáṃ bhásmanâ vâyúnâ vévidânaḥ.* Dass *bhásman* hier nicht »verzehrend« heissen kann, wie Roth und Grassmann annehmen, zeigt der Zusammenhang klar. Man kann nicht einen spielenden Strahl zu Hilfe rufen mit einem verzehrenden Winde. Sâyaṇa erklärt *svakâryeṇa bhasitena vâyunâ | prerakeṇa marutâ* und danach übersetzt wohl Ludwig »mit fachendem Wind«, was nicht deutsch und mir unklar ist. Ludwig meint wohl »anfachend« oder »fauchend«. *bhásmanâ vâyúnâ* bedeutet »mit dem blasenden Winde« und »blasen« ist die Grundbedeutung von Wurzel *bhas,* die sich deutlich zeigt in *bhástrâ* »Blasebalg« und *bhasád* »Hintern«.[1] Das beweist 6, 3, 4 *tigmáṃ cid éma máhi várpo asya bhásad áçvo ná yamasânâ âsâ.* Ludwig übersetzt: »er biss [in den Zügel] wie ein im Maule gezäumtes Ross«, Grassmann: »gleich wie ein Ross, das vorn man zügelt, kaut er«. Indes Pferde, die man zügelt, schnauben vor allem, und das besagt *bhásat.* Ich übersetze: »Schnell ist sein Gang, gross seine

[1] Weber freilich ist geneigt, *bhasád* von √*bhâs* abzuleiten = »der Blanke«, »der Spiegel« (Ind. Stud. 13, 207).

Gestalt; er schnaubt wie ein Ross, das im Maule gezügelt wird.« Von den Parallelstellen sei nur erwähnt 1, 140, 5 ... *máhi várpaḥ kárikrataḥ ... yát ... abhiçvasán stanáyann éti nánadat*, wo *abhiçvasán* unserem *bhásat* entspricht und der Vergleich mit einem Rosse zu Grunde liegt; vgl. 1, 30, 16 *pópruthadbhir nánadadbhiḥ çáçvasadbhiḥ* und sonst Bergaigne 1, 143.

Mit der Naturgeschichte im Widerspruch stehen die Erklärungen, welche Grassmann und Ludwig von 7, 55, 2 geben:

*yád arjuna sârameya dataḥ piçaṅga yácchase |*
*vî́va bhrâjanta ṛ́ṣṭáya úpa srákveṣu bápsataḥ ||*

Grassmann übersetzt die letzten Worte mit: »in dem Gebiss des schnappenden«, Ludwig mit: »in den Mundwinkeln des beissenden«, ein doppeltes Wunder, da sonst Zähne in den Mundwinkeln nicht zu wachsen pflegen. Wenn ein Hund die Zähne fletscht, so kann er weder schnappen noch beissen, sondern er knurrt. Dass aber hier von einem gewöhnlichen Hunde die Rede ist und keine Mythologie mitspielt, daran kann heut kein Zweifel mehr sein. Shaḍguruçišya teilt in seinem Commentar zu Kâtyâyanas Sarvânukramaṇî p. 133, den Sâyaṇa zu 7, 55 citiert, die Erzählung mit, Vasišṭha habe die Strophen 2—8 gedichtet und recitiert, als er nach dreitägigem Hungern und Dursten in der vierten Nacht in das Haus des Varuṇa ging um zu stehlen und die Wächter, Hunde u. s. w. einschläfern wollte, um in das Vorratshaus zu gelangen. Aufrecht hat (Ind. Stud. 4, 337 ff.) dies Lied mit AV. 4, 5 zusammengestellt, gegen Shaḍguruçišyas Erzählung aber, die »Vasišṭha, den Lied und Sage und Kunstepos mit aller Glorie eines gotterfüllten Hohepriesters zu umgeben lieben, zu einem Hallunken herabwürdigen konnte« (p. 341) Protest eingelegt. So gerechtfertigt Aufrechts Bedenken im Jahre 1858 war, so wenig schwerwiegend ist es heut. Die Brahmanen der vedischen Zeit waren um kein Haar besser als die der klassischen. Aus der Mṛcchakaṭikâ 46, 10 ff. wissen wir, dass Brahmanen nicht nur selbst stahlen, sondern auch Lehrbücher der Diebskunst verfassten. Zu ihnen wird auch Karṇîsuta (Daçakumâracarita 48, 7 ed. Bombay 1883) gehört haben. Ein *dvijacauraḥ* wird auch Bhojaprabandha 54, 14 ff. (ed. Calc. 1883) handelnd eingeführt. Es ist also durchaus unbedenklich anzunehmen, dass es bereits in vedischer Zeit Erzählungen gab, in denen der

alte Vasiṣṭha als Dieb auftrat. Dagegen scheint zu sprechen Strophe 3: *stenáṃ râya sârameya táskaraṃ vâ punaḥsara*,[1] da der Dichter die handelnde Person hier sich dagegen verwahren lässt, ein Dieb zu sein. Man muss aber bedenken, dass Vasiṣṭha nach 7, 33, 10 ff. (sieh darüber Geldner unten in § 10) ein Sohn des Varuṇa von der Urvaçî ist, also das Eigentum seines Vaters zugleich als das seinige betrachtet. In Strophe 5 ist denn auch von Vater, Mutter und den Verwandten die Rede. Die Tradition scheint einstimmig zu sein. Die Erzählung der Bṛhaddevatâ, die Sâyaṇa mitteilt, wird dasselbe besagen, da in den Worten *svapnam âcaran* offenbar *svapnam* verderbt ist, wohl aus *stainyam*.[2] Dass Vasiṣṭha schlafend das Haus betreten habe, ist unsinnig. Ebenso deutet auf diese Erzählung das Ṛgvidhânam 2, 26, 5 ff. hin mit der Vorschrift 2, 27, 3, dass man vor Anwendung des Liedes drei Nächte fasten solle. Drei Nächte hatte nach der Erzählung bei Shaḍguruçiṣya Vasiṣṭha gehungert *(trirâtrâlabdhabhojanaḥ)*. Im Ṛgveda selbst lassen sich nur schwache und unsichere Spuren des alten Itihâsa nachweisen. Es gehört hierher möglicherweise 7, 88, 5: »Wo war denn diese unsere Freundschaft, dass wir uns Schutz gewährten? Früher schon ging ich in dein grosses Gebäude, o mächtiger Varuṇa, in das Haus mit tausend Thüren.« Die Freundschaft zwischen Varuṇa und Vasiṣṭha war zu dem Zwecke geschlossen worden, sich gegenseitig Schutz zu gewähren. *purâ cit* wird zu *jagamâ* gehören, wenn man es nicht zu *kvà babhûvuḥ* ziehen will, was auch möglich ist. Die beiden Verse sind ein neues Beispiel für die eigentümliche Coordination der Sätze, die im ersten Bande (s. Index s. v. Coordination) besprochen worden ist. Der Sinn ist: »Wo war unsere Freundschaft, als ich früher in dein Haus ging?« Das kann auf unsere Legende bezogen werden und würde schliessen lassen, dass dem Vasiṣṭha der Einbruch schlecht bekommen ist. Ausserdem könnten noch 7, 86, 3—6 hierher gehören, obwohl auch dies durchaus nicht sicher ist. Gegen die Angabe der Tradition spricht das Fehlen weiterer Spuren im ṚV. nicht, da ja auch sonst die Itihâsâs auf das Lied selbst beschränkt zu sein pflegen, das

[1] Was *punaḥsara* bedeutet, darüber kann niemand im Zweifel sein, der einmal einen kläffenden Hund beobachtet hat. Er springt beständig vor und zurück.

[2] Es ist ferner zu lesen *sântvayitvâ* und, wie schon Max Müller (RV. IV, p. 12) vermutet hat, *prasvâpayâm âsa*.

sie enthält. Dass das Lied später als Mittel zum Einschläfern überhaupt gebraucht wurde, will gleichfalls nichts besagen, ebenso wenig, dass AV. 4, 5, das einige Strophen mit unserem Liede gemeinsam hat, nach Dârila zum Kauçikasûtra 36, 1 dazu bestimmt ist, einem die Hindernisse beim Liebesgenuss zu beseitigen *(maithunacaraṇavighnanâçakartṛtvât)* d. h. sicherlich einem, der zum heimlichen Liebesgenuss *(caurîsurata, cauryarata, cauryasurata)* geht. Ich glaube auch nicht, dass das Lied des ṚV., wie Aufrecht annahm (l. c. p. 341), »aus Bruchstücken von drei verschiedenen Liedern besteht, die durch das Versmass abgegrenzt, und von den Diaskeuasten des Ṛgveda nach Belieben zusammengewürfelt sind«. Ihm stimmt bei Grassmann, Übersetzung 1, 343. Das Lied ist ein durchaus einheitliches. Die erste Strophe ist ein Gebet an Vâstošpati, den Genius des Hauses, seinerseits keine Schwierigkeiten in den Weg zu legen. Einschläfern konnte man den Vâstošpati natürlich nicht und so ist es begreiflich, dass man die erste Strophe wegliess, wenn man das Lied als Einschläferungsmittel benutzte. Çaunaka jedoch schrieb vor, das ganze sûktam zu recitieren (Ṛgvidhâna 2, 27, 2; lies: *amîvahâviçvavatîm*). Im Munde des Vasišṭha war die Strophe ganz angebracht. Anders, weil nach dem Schema urteilend, Oldenberg, Ṛgveda 1, 200, Anmerkung 4. Die Strophen 2—4 sind an den Hund allein gerichtet, der im Augenblick der gefährlichste Feind war und direkt angeredet wird. Ihr besonderes Versmass erklärt sich daraus leicht. Weshalb am Schlusse des Liedes die Frauen noch besonders hervorgehoben werden, ergiebt sich aus den Beiwörtern *prošṭhaçayâḥ, vahyaçayâḥ, talpaçîvarîḥ* in Verbindung mit *púṇyagandhâḥ*. Aufrecht übersetzt »Jungfrauen, reinen Odems voll«, Grassmann »die Jungfrau'n reinen Duftes voll«, Ludwig »die Frauen von reinem Geruche«. *puṇyagandhâ* heisst im AV. 8, 10, 27 die Virâj. Nun heisst es allerdings Mârk. Purâṇa 35, 12 *puṇyaṃ yošinmukham* und Manu 5, 130 *nityaṃ âsyaṃ çuci strîṇâm;* aber Hopkins hat ganz richtig hervorgehoben, dass man solche und ähnliche Aussprüche ja nicht ideal fassen darf (Social and Military Position p. 331). Die indische Auffassung zeigt das Citat bei Mallinâtha zum Çiçupâlavadha 2, 16 *ratikâle mukhaṃ strîṇâṃ çuddhaṃ âkheṭake çunâm,* wozu der Zusammenhang bei Manu l. c. ganz stimmt. Es ist Ansicht der Inder, dass die Frauen beim Beilager einen

Wohlgeruch verbreiten. Man vergleiche Meghadûta 25 (ed. Stenzler) *paṇyastrîratiparimalodgâribhiḥ çilâveçmabhiḥ;* Caurîsuratapañcâçikâ 53 (ed. Solf) *nidhuvane madhudivyagandhâm;* Ind. Spr.[2] 3413 *pratidiçam aparastrîsaṃgaçaṃsî visarpan navaparimalagandhaḥ.* Darauf bezieht sich *púṇyagandhâḥ* auch an unserer Stelle und es sind die Frauen gemeint, die in Erwartung des Liebhabers noch wach liegen. Sie mussten vor allem eingeschläfert werden.

Es ist also in 7, 55, 2 auf alle Fälle von einem wirklichen Hunde die Rede und zwar, wie ich mit Aufrecht annehme, von einem Hunde. Ich fasse daher wie Aufrecht *arjuna — piçaṅga* als »weiss mit braunen Flecken« und übersetze: »Wenn du, braungefleckter Hund, die Zähne fletschest, dann glänzen sie im Maule des knurrenden wie Speere.« Man beachte, dass *iva* dem Sinne nach hinter *ṛṣṭáyaḥ* gehört.

Die Verbindung *úpa srákvešu bápsataḥ* kehrt wieder RV. 8, 72, 15 = SV. 4, p. 552:

*úpa srákvešu bápsataḥ kṛṇvaté dharúṇaṃ diví* ⌊
*Índre Agnā́ námaḥ Svàḥ* ||

Die Strophe ist ein sehr lehrreiches Beispiel dafür, dass genau dieselben Worte nicht an allen Stellen gleich verstanden werden dürfen, wofür ich schon Gött. gel. Anz. 1890 p. 542 f. einige Belege beigebracht habe. Sâyaṇa nimmt *bápsataḥ* auch hier als Genet. sing. und bezieht es auf Agni. Der Zusammenhang zeigt aber, dass mit *dharúṇaṃ* der Soma gemeint ist, der 9, 72, 7. 86, 8 *dharúṇo mahó diváḥ*, 9, 2, 5 *višṭambhó dharúṇo diváḥ*, 9, 74, 2 *divó yáḥ skambhó dharúṇaḥ*, mehrfach *dharṇasí* und *dhartā́ diváḥ* (Grassmann s. v. s. v.) genannt wird. *dharúṇa* bedeutet ohne Zweifel in diesem Zusammenhange »tragend«, »stützend«, »haltend«; *skambhó dharúṇaḥ* und *višṭambhó dharúṇaḥ* ist = »Tragepfeiler«. Dasselbe wird *dharúṇa* als Substantivum bedeuten, *kṛṇvaté dharúṇaṃ diví* also zu übersetzen sein: »sie machen ihn zum Tragepfeiler am Himmel«.[1] Der Accent zeigt, dass *kṛṇvaté* am Anfange des Satzes steht, die Worte *úpa srákvešu bápsataḥ* also einen Satz für sich bilden. Vergleicht man 9, 79, 4 *ádrayas tvā bapsati*,

[1] *kṛṇvaté* ist 3. Plur. Praes. Medii mit dem Accent nach Whitney § 699. Die über *dharúṇa* Ved. Stud. 1, 40 vorgetragene Ansicht nehme ich hiermit zurück. Es liegt näher, überall *dharúṇa* in dem oben vorliegenden Sinne zu fassen.

10, 94, 3. 13. TBr. 1, 4, 6, 1, Stellen, die unten gleich besprochen werden, so ist es klar, dass hier mit *bápsataḥ* die Presssteine gemeint sind, das Wort also Nominat. plur. ist. Die Bedeutung ist »unter Schnaufen zermalmen«, wie unten ausgeführt wird. Es ist also zu übersetzen: »Wenn sie ihn im Maule zermalmen, machen sie ihn zum Tragepfeiler am Himmel.« »Tragepfeiler am Himmel« besagt vom Soma dasselbe als Stellen wie 9, 101, 15 *vi yás tastámbha ródasî* oder 6, 47, 5 *ayáṃ mahắn mahatắ skámbhanenód dyắṃ ástabhnāt* (Bergaigne 1, 212 f.) d. h. er wird für den Schöpfer und Erhalter des Himmels erklärt, wie viele Götter. Diese Fähigkeit aber hat erst der ausgepresste Soma, und dies besagt unser Vers, dessen Sinn gemäss dem Gesetze der Coordination ist: sie machen ihn zum Tragepfeiler am Himmel, nachdem sie ihn zermalmt haben.

Im zweiten Verse der Strophe aber fasse ich *svàḥ* als am Ende des Stollens stehende Form für den Loc., also als parallel zu *Índre Agnắ*. Danach übersetze ich 8, 72, 15: »Wenn ihn (die Presssteine) im Maule zermalmt haben, machen sie ihn zum Tragepfeiler am Himmel. Verehrung sei Indra, Agni, Svar.«

Von der Grundbedeutung »blasen« aus, die je nach dem Zusammenhange mit »schnauben«, »knurren«, »prasseln« wiederzugeben ist, erklärt sich 6, 14, 1 = MS. 4, 10, 2 (145, 14):

*Agnắ yó mártyo dúvo dhíyaṃ jujóša dhītíbhiḥ |*
*bhásan nú šá prá pûrvyá íšaṃ vuritāvase ||*

Roth s. v. *bhas* übersetzt den zweiten Vers: »der hat vor andern zu beissen (d. h. zu essen) und Labung findet er zur Genüge«. Ludwig bemerkt (4, 357) mit Recht, dass die Wurzel *bhas* gern von Agni gebraucht werde, dagegen gar nicht vom Essen des Menschen, wodurch allein schon Roths Übersetzung hinfällig wird. Ludwigs eigene Auffassung lese man bei ihm nach. Es liegt nahe, hier mit Sâyaṇa an die zweite vom Dhâtupâṭha angegebene Bedeutung zu denken und *prá bhásat* zu erklären mit *prabhâseta | prakṛṣṭaprakâçavân bhavet*. Aber die zweite Stelle, an der *prabhas* erscheint, 4, 5, 4 *prá tắṅ Agnír babhasat tigmájambhas tápiṣṭhena çocíšā yáḥ surắdhāḥ* weist uns einen andern Weg. Heisst *bhas* »blasen«, so bedeutet *prabhas* »vor sich her blasen«, »fortblasen« und unserer Stelle vergleicht sich AV. 18, 2, 28 *Agníš tắn asmắt*

*prá dhamâti yajñăt.* Es ist also *prá tăñ Agnir babhasat* genau = *Agniš tăn prá dhamâti.* Den Sinn trifft Sâyaṇa, wenn er *prá babhasat* mit *dahatv ity arthaḥ* erklärt. Ich übersetze: »Agni, der scharfes Gebiss hat, vertilge sie mit heissester Glut, er der freigebige.« In 6, 14, 1 ist kein Objekt zu *prabhas* gesetzt, was durch *pûrvyáḥ* aufgewogen wird. *bhásan nú šá prá pûrvyáḥ,* wörtlich »der bläst als der erste vor sich her«, ist dem Sinne nach so viel als »der überwindet alle andern«, »der thut es allen andern zuvor«, etwa »der bläst die erste Flöte«, wie wir sagen, oder, wie es im Veda heisst *ágram eti, prăsti anyăn, áty ety anyăn* u. dgl. Ich übersetze: »Der Mensch, der mit Sorgfalt Agni seinen Dienst und seine Gedanken weiht, der thut es allen zuvor; er wird Kraft zu erlangen suchen, (die ihm) zur Hilfe (gereicht).« Der Optativ *vurita* steht wohl zum Ausdruck der gemilderten Behauptung, entsprechend dem Optativ mit ἄν des Griechischen. Wie hier *bhásat* und *vurîta* neben einander stehen, so 5, 50, 1 *išudhyati* und *vṛṇîta,* das dort in gleichem Sinne gebraucht ist wie hier *vurîta.* Es entsprechen sich deutlich *išaṃ vurîtăvase* 6, 14, 1 und *dyumnáṃ vṛṇîta pušyáse* 5, 50, 1.

*prabhas* könnte, wie *âdhmâta,* unser »aufgeblasen«, »blown up«, »gonflé«, πεφυσημένος, »inflatus« in ungünstigem Sinne gebraucht werden. Dass es aber nicht notwendig ist, beweist die Wurzel *çṛdh.* Aus der Grundbedeutung »blasen« entwickelt sich nämlich für Wurzel *bhas,* wie *bhasád* »Hintern« zeigt, die Bedeutung »farzen«. Sie ist also ein Synonymum zu Wurzel *çṛdh.* Mit dem Genetiv verbunden entspricht nun *çṛdh* »farzen« unserem Slang »jemanden anfarzen«, *oppedere alicui,* καταπέρδεσθαί τινος, wie ich bereits Ved. Stud. 1, 220 Anm. 1 angedeutet habe. Dies liegt vor 7, 21, 5 *sá çardhad aryó višuṇasya jantóḥ* »er, der Arier, möge die Leute aller Art anlassen« d. h. gegen sie hart verfahren, sie demütigen u. dgl. Genau so ist *bhas* gebraucht 6, 59, 4:

*yá Indrâgnî sutéšu vâṃ stávat téšv ṛtâvṛdhâ |*
*jošavâkáṃ vádataḥ pajrahošiṇâ ná devâ bhasáthaç cana |*

Von *bhasáthaḥ* hängt der Genetiv *vádataḥ* ab, der sich bezieht auf *yáḥ stávat.* Er erklärt sich, wie bei *çṛdh,* nach Pâṇini 2, 3, 56 (Speijer, Syntax § 121 c; vgl. Delbrück, Syntax p. 5. 161) und die Strophe ist zu übersetzen: »Wer euch, o Indra und Agni,

bei diesen Opfertränken preist, ihr Förderer des ṛta, den blast ihr, da er (euch) genehmes spricht, ihr laut angerufenen[1] Götter, nie an.« Wie »anfarzen« und »anlassen«, so wird in unserem Slang auch »anblasen« und »anschnauben« im Sinne von »anfahren«, »grob behandeln« gebraucht, im Englischen *to blow up*. Das ist genau das vedische *bhas* mit Genetiv.

Ferner ist so zu erklären AV. 9, 2, 2:

*yán me mánaso ná priyáṃ ná cákšušo*
*yán me bábhasti nãbhinándati |*
*tád duṣvápnyaṃ práti muñcâmi sapátne ||*

Roth s. v. *bhas* meint, das Metrum und der auffallende Gebrauch von *abhinand* weise auf Verderbnis hin. Er erklärt *bábhasti* für unbrauchbar und vermutet als ursprünglichen Text *yasmâd bîbhatse yac ca nâbhinande*. Indes *abhinandati* ist nicht auffallender als *tatâpa* ṚV. 10, 34, 11, und wenn eine Verderbnis vorliegt, was bei derartigen Versen das Metrum allein durchaus nicht beweist, so ist sie in dem etwa fehlenden zu suchen, nicht in den überlieferten Worten selbst. *bábhasti* ist auch hier mit dem Genetiv verbunden und es ist zu übersetzen: »Den bösen Traum, der meinem Herzen nicht lieb ist, nicht dem Auge, der mich quält, nicht erfreut, hänge ich meinem Nebenbuhler an.« Wörtlich ist *bábhasti* »er lässt mich an«, »bläst mich an«. Über die dritte mit dem Genetiv verbundene Stelle 10, 142, 3 sofort.

Ist also *bhas* = *çṛdh*, so wird auch *prabhas* = *praçṛdh* sein können. *praçardha* in 8, 4, 1 ist nun Beiwort des Indra, wird mithin nicht »keck«, »trotzig« bedeuten, wie Roth meint, sondern »gewaltig«, »mächtig«, wie Sâyaṇa angiebt, der es mit *abhibhavitar* erläutert. In diesem Sinne steht auch das Simplex *çṛdh* öfter, sowie *çárdha, çárdhas*. Damit ist aber die Übersetzung von 6, 14, 1 gerechtfertigt. In 8, 13, 6 bedeutet *atipraçardháyat* »er liess laut erschallen«. Ich übersetze: »Wenn dein Lobsänger eifrig Lieder

[1] Sâyaṇa erklärt *pajraḥ prârjitaḥ prasiddho hošo ghošaḥ stotraṃ yayos tâdṛçau* und hat damit richtig erkannt, dass *hošin* = *ghošin* ist, wie *ha* neben *gha*, *háras* neben *gharmá*, *han* neben *ghaná*, *duh* neben *dúgha* u. s. w. *pajra* ist »glänzend« (Ved. Stud. 1, 90), von der Stimme = »laut« mit dem üblichen Bedeutungsübergange. Oder ist *pajra* Eigenname? *prahošá* 1, 150, 2 heisst »Loblied«, *prahošín* 8, 92, 4 »von Lobliedern begleitet«. Es ist Beiwort zu *ándhas* wie *ukthín* zu *sutá* und *sóma*.

laut erschallen liess, wächst er, wenn sie dir gefielen, wie die Zweige.« Wie nun *dham* »blasen« sich weiter entwickelt zu der Bedeutung »schmelzen« (cfr. *to blow tin*), so *bhas* »blasen« zu der Bedeutung »vernichten«, »zermalmen«, dann speziell »fressen«, wobei aber überall der Begriff des Schnaufens, des gierigen, schlappenden, schmatzenden Fressens noch zu erkennen ist. So wird es gebraucht von den Presssteinen, von Agni und von Tieren. Das Geräusch der Presssteine *(çloko 'dreḥ)* wird mit dem Schnaufen der Pferde verglichen und von ihnen selbst gesagt, dass sie brüllen wie die Stiere, indem sie schnaubend fressen: 10, 94, 6 *yác chvasánto jagrasânã árâvišuḥ çṛṇvá ešâṃ prothátho árvatâm iva.* Wie es hier heisst *çvasánto jagrasânã arâvišuḥ,* so in Strophe 3 *vṛkšásya çákhâm aruṇásya bápsatas té sũbharvâ vṛšabhãḥ prém arâvišuḥ* »die starkfressenden Stiere brüllten, indem sie den Zweig des roten Baumes verzehren«. 9, 79, 4 wird vom Soma gesagt *ádrayas tvâ bapsati gór ádhi tvací.* »die Steine zermalmen dich auf der Kuhhaut« und 10, 94, 13 von den Presssteinen *prñcánti sómaṃ ná minanti bápsataḥ.* Der Sinn dieses Verses ergiebt sich aus dem Vergleich, der vorhergeht: *vápanto bĩjam iva dhânyâkṛtaḥ* und aus Ved. Stud. 1, 109 f. Die Steine drücken den Soma fest auf die Kuhhaut, wie die Landleute den Samen in die Erde; sie vernichten ihn aber nicht, da aus ihm der Saft gewonnen wird, so wie aus dem Samen das Getreide hervorgeht. Die ebenfalls hierhergehörige Stelle 8, 72, 15 ist oben besprochen worden. Ich übersetze: »Wie Landleute, die den Samen ausstreuen, drücken sie den Soma fest, vernichten ihn (aber) nicht, indem sie ihn zermalmen.«

Die gleiche Bedeutung hat *nirbhas* TBr. 1, 4, 6, 1 *tásya grãvâṇo dántâḥ | anyatarám vã eté saṅsunvatór nirbapsati* »seine Zähne sind die Presssteine. Sie zermalmen einen der beiden, die zusammen opfern«. So auch MS. 2, 3, 3 (29, 18).

*baps* ist also nicht »fressen« schlechthin, sondern zunächst »durch (oder unter) Blasen vernichten«, dann »vernichten« überhaupt (cfr. *to blow up a plan* »einen Plan zu nichte machen«), dann erst die spezielle Art der Vernichtung »verzehren«, »fressen«.

An manchen Stellen, an denen *baps* von Agni gebraucht ist, kann man zweifelhaft sein, ob es nicht noch in der Grundbedeutung »blasen«, »wehen« steht. So 8, 43, 7 *bápsad Agnír ná vâyati* und

10, 142, 4 *yád udváto niváto yãsi bápsat.* Wie man 10, 128, 2 sagt *máhyaṃ vãtaḥ pavatâm* »mir wehe der Wind«, MS. 3, 4, 3 (48, 7) *ayáṁ vâyúḥ pavate* »dieser Wind weht«, TS. 5, 4, 9, 4 *agnicitaṃ vãto 'bhí pavate* »den Agnicit weht der Wind an« u. s. w., so auch 10, 3, 5 von Agni *svanã ná yásya bhãmâsaḥ pávante* »dessen Strahlen wie Töne wehen« (Verf., ZDMG. 35, 719) und 1, 58, 5 *vána ã vãtacodito . . . áva vâti* »er weht auf den Wald hinab vom Winde getrieben«. So könnte man auch *bápsat* an den beiden angeführten Stellen = »wehend«, »blasend« fassen. Indes andere Stellen sprechen dafür, es mit »verzehrend«, »fressend« zu übersetzen. So 8, 43, 3 *dadbhír vánâni bapsati;* 10, 115, 2 *sáṃ yó váná yuváte bhásmanâ datã,* was erläutert wird durch 7, 4, 2 *sáṃ yó váná yuváte çúcidan bhũri cid ánnâ sám id atti sadyáḥ.* AV. 6, 49, 2 *aṃçũn babhasti háritebhir âsábhiḥ,* wozu man vergleiche ṚV. 10, 94, 2 *eté* (sc. *grãvâṇaḥ*) . . . *abhí krandanti háritebhir âsábhiḥ;* ṚV. 10, 79, 1 *hánû* (sc. des Agni) . . . *ásinvatî bápsatî bhũry attaḥ* und 10, 142, 3 *bápsad bahór Agna úlapasya,* wo *baps* ganz wie die Verba des Essens, Verzehrens mit dem Genetiv construiert ist (Ved. Stud. 1, 180). Das Bild, das dem Ausdrucke zu Grunde liegt, ergiebt sich aus Çatap. Br. 6, 2, 1, 5, wo es von den Tieren heisst: *yáthâgnír abhyãhitaṃ dáhaty eváṃ bapsati.* Von Agni gebraucht, bezeichnet *baps* das gierige, gefrässige Wesen des Feuers, das alles ihm Entgegenstehende vernichtet: *vánešu turváṇiḥ* 1, 128, 3; *váneva sâsahiḥ* 8, 12, 9; *yodhó ná çátrûnt sá váná ny ṛñjate* 1, 143, 5. Von Tieren ist die Wurzel gebraucht 1, 28, 7 *hári ivándhâṃsi bápsatâ;* AV. 6, 49, 1 *kapír babhasti téjanam* und in dem Citat zu Nirukta 5, 12 (vgl. besonders Durga 3, 70 f.) *babdhâṃ te harî dhânâḥ.*

Wie *bhasád, bhástrâ* und das Adjectivum *bhásman* »blasend«, »verzehrend«, gehört zu unserer Wurzel auch *bhásman* »Asche« als das vom Feuer Zerblasene, Aufgezehrte und *bhasala* »Biene« als »die Summende« (Verf. zu Hemacandra Prâkritgrammatik 1, 244).

## § 5.

## *pravát.*

In den Erläuterungen zum Nirukta p. 138 hat Roth für *pravát* die Bedeutung »Fluss«, »Strom« aufgestellt unter Verweisung

auf RV. 7, 32, 27. 50, 4. 9, 54, 2. Im Wörterbuch hat er dieselbe aufgegeben und »Bergabhang«, »Höhe« als Grundbedeutung angenommen, worin ihm Grassmann, Delbrück, Hillebrandt u. a. gefolgt sind. Dagegen hat Haug bemerkt, es sei eine völlig unbewiesene Annahme des PW., dass *pravát* »Höhe« bedeute. Er übersetzt es 10, 14, 1 unter Verweisung auf 1, 32, 12. 4, 19, 3 mit »Wasser« und unter Verzicht auf eine weitere Untersuchung giebt er als Resultat an, dass der betreffende Artikel des PW. einer vollständigen Revision bedürfe, weil er nur wenig Richtiges enthalte (Gött. gel. Anz. 1875 p. 93 f.). Bergaigne (2, 140) giebt dem Worte die Bedeutung »pente«, folgt also Roth und Grassmann; Ludwig übersetzt bald »abschüssig«, bald »geneigte Bahn«, »abschüssiger Pfad«, »Gefälle«, »Abhang«, bald »Gewässer« (z. B. 994, 6), »Ströme« (z. B. 519, 3), bald noch anders. Er scheint also mehrere *pravát* anzunehmen, worüber das Register p. 117 keinen Aufschluss giebt. Dort hat aber Ludwig richtig die Stelle angegeben, die für die Bedeutung des Wortes entscheidend ist.

Diese ist 10, 75, 4:

*abhí tvâ Sindho çiçum ín ná mâtáro*
*vâçrâ aršanti páyaseva dhenávaḥ |*
*râjeva yúdhvâ nayasi tvám ít sícau*
*yád âsâm ágraṃ pravátâm ínakšasi ||*

Das Subjekt zu *aršanti* und das Objekt zu *nayasi* ist aus dem mit *yád* beginnenden Nachsatze zu entnehmen; denn *sícau* gehört in den Vergleich. Aus *âsâṃ pravátâm* ist also zu ergänzen *etâḥ pravataḥ* und der Zusammenhang, sowie das vorhergehende *páyasâ* zeigen deutlich, dass *pravátaḥ* nur »Flüsse« bedeuten kann. So übersetzt es denn auch Grassmann mit »schnelle Ströme«, Ludwig mit »die strömenden«. *yád âsâm ágraṃ pravátâm ínakšasi* in Strophe 4 ist nicht verschieden von *yád ešâm ágraṃ jágatâm irajyási* in Strophe 2; es entsprechen sich also *pravátâm* und *jágatâm* und wie *sícau,* so ist auch *ágra* ein von dem Heere übernommener Ausdruck. *jágat* eigentlich »das gehende« kann ebenso zur Bedeutung »Fluss« kommen wie *aváni* (Ved. Stud. 1, VI), *sarít, sṛtvarî, srótas.* Ich übersetze 10, 75, 4: »Zu dir, o Sindhu, fliessen die Ströme mit ihrem Wasser, wie die Mütter zu ihrem Kinde, wie die brüllenden Kühe (zu ihrem Kalbe eilen). Wie ein

kämpfender König die beiden Heeresabteilungen führst du sie, wenn du die Spitze dieser Ströme nimmst.« *vâçrâḥ* und *páyasâ* geht sowohl auf die Flüsse wie auf die Kühe.

Auf die gleiche Bedeutung führt von selbst 6, 47, 14: *áva tvé Indra praváto nórmir gíro brâhmâṇi niyúto dhavante. praváto nórmiḥ* gehört ebenso zusammen wie *síndhor ivormíḥ* 9, 80, 5, *ûrmír apâm iva* 9, 108, 5, *síndhor ûrmér iva svanáḥ* 9, 50, 1 u. s. w. und 9, 96, 7 *prâvîvipad vâcá ûrmím ná síndhur gíraḥ sómaḥ* giebt eine vollständige Parallele zu 6, 47, 14, das ich übersetze: »Zu dir, o Indra, laufen als Gespanne die Lieder und Sprüche, wie die Woge des Flusses.«

In 2, 13, 2 *samâná ádhvâ pravátâm anušyáde* ferner wird die Bedeutung von *pravát* bestimmt durch das vorhergehende *pári bíbhratîḥ páyaḥ*, zu dem *pravátaḥ* zu ergänzen ist (Sâyaṇa ergänzt *nadyaḥ*), und das folgende *anušyáde*. Die Strophe gehört zu Stellen wie 2, 13, 5 *yó dhautînâm ârinak pathâḥ*; 2, 15, 3 *vájreṇa khâny atṛṇan nadînâm vṛthâsṛjat pathíbhir dîrghayâthaiḥ*; 6, 30, 3 *tád ápo nadînâṃ yád âbhyo árado gâtúm Indra*; 7, 47, 4 *yâbhya Índro áradad gâtúm ûrmím*; 10, 75, 2 *prá te 'radad Váruṇo yâtave pathâḥ* u. s. w. Über 6, 17, 12 sogleich. *viçvápsnya* in 2, 13, 2 hat denselben Sinn wie *viçvárûpa*.[1] Sâyaṇa erklärt es hier mit *viçvâsâm apâm âçrayabhûtâya samudrâya*, zu 7, 42, 6 aber mit *pururûpa*, zu 7, 71, 4 mit *vyâptarûpa*, zu 8, 97, 15 mit *bahurûpa*. Ich glaube, dass hier damit der Soma gemeint ist, der 6, 41, 3 *viçvárûpa* genannt wird. Der Soma und die Gewässer stehen ja in enger Gemeinschaft (Ved. Stud. 1, 86, wo die Litteratur) und 9, 62, 27 heisst es direkt, dass die Flüsse für den Soma strömen *(túbhyam aršanti síndhavaḥ)*. Dass *sadhrîm* mit dem Padapâṭha in *sadhrî îm* aufzulösen ist, scheint mir nicht sehr wahrscheinlich. Ich möchte es als Adverbium fassen wie *tûšṇîm* im Sinne von »gemeinsam«, »zusammen«; cfr. 4, 47, 2. 8, 32, 23. 10, 111, 10. Danach übersetze ich: »Gemeinsam (alle) kommen sie (zum Soma) ihr Wasser rollend; Nahrung gewährten sie dem allgestaltigen. Gemeinsam ist den Flüssen der Pfad, um entlang zu strömen. Du, der du dies zuerst thatst, bist zu preisen.«

[1] Als Beiwort zu *rai* entsprechen ihm Adjective wie *viçvávâra*, das auch, wie *viçvápsnya*, Beiwort von *rátha* ist, *çatín* (cfr. 2, 2, 9 *çatínaṃ pururûpam*), *sahasrín* u. dgl., zu *rátha* besonders *viçvárûpa* 1, 35, 4.

In 4, 19, 3 und 9, 54, 2 werden *saptá pravátaḥ* erwähnt. Von sieben Bergabhängen oder Bergen ist sonst nirgends im RV. die Rede, dagegen oft genug von sieben Strömen *(saptá nadyàḥ, síndhavaḥ, sravátaḥ)* und dass nur diese gemeint sind, beweist 4, 19, 3: *saptá práti pravâta âçáyânam áhiṃ vájreṇa ví riṇâ aparván*, wozu gehört 4, 17, 7 *tváṃ práti pravâta âçáyânam áhiṃ vájreṇa Maghavan ví vṛçcaḥ*. Damit ist zu vergleichen 2, 11, 9 *Índro mahắṃ sindhum âçáyânaṃ mâyâvinaṃ Vṛtrám asphuran niḥ*; 3, 32, 11. 4, 19, 2. 6, 30, 4 *áhiṃ pariçáyânam árṇaḥ*; 5, 30, 6 *áhim ohânám apá âçáyânam*; 8, 6, 16 *yáḥ ... mahĩr apáḥ stabhûyámâna ãçayat*. Ich meine, dass dadurch die Bedeutung »Strom«, »Fluss« für *pravát* unzweifelhaft wird, die also auch 10, 14, 1 *pareyivắṃsaṃ pravâto mahĩr ánu* (cfr. *mahĩr apáḥ*) anzunehmen ist. Ebenso in 4, 22, 4 *víçvâ ródhâṃsi pravátaç ca pûrvĩr dyaúr ṛ́švãj jániman rejata kšắḥ*. Hier sind Berge (Verf., ZDMG. 35, 717) und Flüsse, wie sonst häufig (Ved. Stud. 1, 80) neben einander gestellt und wie hier steht *pravátaḥ pûrvĩḥ*, so 7, 21, 3 *apáḥ pûrvĩḥ*. Ich übersetze: »Alle Berge und die vielen Flüsse, Himmel und Erde erbebten vor dem gewaltigen bei seiner Geburt.« Die gleiche Bedeutung liegt vor 7, 37, 5 *sánitâsi praváto dâçúše cit* »dem Frommen verschaffst du die Ströme«. Es vergleichen sich Stellen wie 1, 100, 18 *sánat kšétram ... sánat sũryaṃ sánad apáḥ suvájraḥ*; 3, 34, 8 *sasavãṃsaṃ svàr apáç ca devĩḥ*; 6, 73, 3. 9, 90, 4 *apáḥ síšâsan* u. a.

*pravát* ist gebildet von √*pru* = klassischem *plu*, wie *sravát* von √*sru*; man vergleiche auch *vahát, vrãdhat* (Ved. Stud. 1, 218). In 10, 58, 6 *yát te márîcîḥ praváto máno jagãma dûrakám* könnte *pravátaḥ* adjectivisch als zu *márîcîḥ* gehörig gefasst werden, gerade so wie in Strophe 3 *cáturbhṛšṭim* zu *bhũmim*, in 5 *arṇavám* zu *samudrám*, in 9 *bṛhatáḥ* zu *párvatân*. Jedenfalls gehört es eng zu *márîcîḥ*, da sonst wie in Strophe 2. 7. 8 vor *pravátaḥ* das Wort *yád* wiederholt sein müsste. Auch passt weder die Bedeutung »Ströme«, da die Gewässer in Strophe 7, noch »Berge«, da diese in Strophe 9 erwähnt sind. *márîcîḥ pravátaḥ* wird am besten als loses Compositum gefasst = »Lichtströme«, »streams of light«. Man vergleiche auch 3, 22, 2 *tvešáḥ sá bhánúr arṇaváḥ*: 7, 63, 2 *mahãn ketúr arṇaváḥ sũryasya*.

Adjectivisch könnte das Wort auch gefasst werden 7, 32, 27 *tváyà vayáṃ pravátaḥ çáçvatîr apó 'ti çûra tarâmasi* mögen wir

durch dich, o Held, über alle fliessenden (= schnellen) Gewässer hinübergelangen«. Aber auch hier ist es besser, ein Substantiv anzunehmen und *pravátaḥ — apáḥ* als nebeneinanderstehende Synonyma zu fassen, eine Ausdrucksweise, die ich früher besprochen habe (Ved. Stud. 1, 175 und Index s. v. Synonyma). Es vergleicht sich dann 10, 64, 8 *sasrã nadyò mahïr apáḥ.*

Substantivisch ist das Wort auch 7, 50, 4 *yãḥ praváto niváta udváta udanvátïr anudakãç ca yãḥ | tã asmábhyam .... sárvâ nadyò açimidã bhavantu.* Diese Stelle und 1, 35, 3 *yãti deváḥ pravátâ yãty udvátâ* hat Roth wohl vor allem zur Aufstellung der Bedeutung »Bergabhang«, »bergab« bewogen. Dass in 1, 35, 3 *pravátâ* bedeutet »herab«, »abwärts« (Sâyaṇa *pravaṇavatâ mârgeṇa*) scheint sicher zu sein und dieselbe Bedeutung muss angenommen werden in *ãpo ná pravátâ yatïḥ* 8, 6, 34. 13, 8. 9, 24, 2. In 4, 38, 3 *yáṃ sim ánu praváteva drávantaṃ víçvaḥ Pûrúr mádati hárṣamâṇaḥ* liegt ein abgekürzter Vergleich vor, wie Sâyaṇa ganz richtig gesehen hat, der erklärt: *pravatâ pravaṇavatâ nimnena mârgeṇodakam ivânukrameṇa dravantam.* Zu übersetzen ist also: »dem, wenn er (so schnell) wie abwärts (fliessendes Wasser) läuft, jeder Pûru sich freuend zuruft«. Ferner in 1, 177, 3 *háribhyâṃ yâhi pravátópa madrík;* 3, 30, 6 *prá sũ ta Indra pravátâ háribhyâm* (sc. *ihi*); 9, 6, 4 *ánu drapsãsa índava ãpo ná pravátâsaran.* Aber mehrere Stellen zeigen, dass diese Bedeutung auf ganz anderem Wege entstanden ist, als Roth annimmt. So 3, 5, 8 *ãpa iva pravátâ çúmbhamânâḥ.* Grassmann nimmt hier für *çubh* die Bedeutung »leuchtend schimmern« an und übersetzt *pravátâ* mit »im Sturz«, »im Niedersturze«; Ludwig übersetzt »wie Wasser, die auf abschüssigem Pfade glänzen«. Mir scheint jedoch, dass *pravátâ* hier nicht anders gefasst werden darf als sonst die Instrumentale bei *çubh,* also substantivisch, mithin zu übersetzen ist »wie Gewässer, die mit ihrem Strome prangen« d. h. wie wasserreiche, starkfliessende Gewässer. Nur so kann ich auch verstehen 10, 75, 2 *bhũmyâ ádhi pravátâ yâsi sánunâ* »über die Fläche der Erde gehst du (sc. der Indus) mit deinem Strome« und 6, 17, 12 *tãsâm ánu praváta Indra pánthâṃ prãrdayo nïcïr apásaḥ samudrám* »den Pfad ihres Stromes, o Indra, hast du (gebahnt), hinab zum Meere liessest du die Wasser fliessen«. Zu *ánu* ist zu ergänzen *atṛṇat:* vgl. 1, 32, 1. 7, 82, 3 und oben p. 65; über *apásaḥ*

*) Plur. v. *ápas* Werk, Thun? Cfr. Pischel, Zum Pâli-Kanon, Gramm. *âpôdhâtu.*

Verf., ZDMG. 35, 720. Der Instrumental *pravátâ* heisst also eigentlich »mit dem Strome«, »längs des Stromes« und das ergiebt die Bedeutung »abwärts« von selbst; denn alle Ströme fliessen abwärts. So heisst es 4, 47, 2 *yuvãṃ hí yántîndavo nimnám ãpo ná sadhryàk* (der letzte Vers auch 8, 32, 23); 5, 51, 7 *nimnáṃ ná yanti síndhavaḥ;* 9, 97, 45 *síndhur ná nimnám abhí vâjy àkšâḥ;* 10, 78, 5 *ãpo ná nimnair udábhir jigatnávaḥ;* 10, 148, 5 *ùrmir ná nimnair dravayanta vákvâḥ;* Višṇupurâṇa 1, 11, 23 *nimnaṃ yathâpaḥ pravaṇâḥ pâtram âyânti saṃpadaḥ* u. s. w. und eines der Wörter für »Fluss« ist *nimnagâ.* Die eben angeführten Stellen treten zugleich beweisend ein für die oben mit *pravátâ* beigebrachten.

Es ergiebt sich also, dass die Zusammenstellung von *pravát* mit *nivát* und *udvát* keinen etymologischen Hintergrund hat. In 7, 50, 4 ist Subjekt *yãḥ pravátaḥ,* das durch *tãḥ* aufgenommen wird und *niváta udvátaḥ* sind ebenso adjectivische Bestimmungen dazu wie *udanvátîr anudakãç ca.* Das hat Sâyaṇa ziemlich richtig gesehen. Er erklärt: *yâ nadyaḥ pravataḥ pravaṇadeçe gacchantyaḥ | yâ nivato nimnadeçe gacchantyaḥ | yâ udvata unnatadeçe gacchantyaḥ |* Irrtümlich ist nur seine Auffassung von *pravátaḥ.* Der Padapâṭha trennt *pra-vataḥ,* wie *ni-vataḥ, ut-vataḥ* und thut dies überall, wohl ebenso von falscher Etymologie beeinflusst wie Roth. Wie auch *nivát* und *udvát* zu erklären sein mögen, ihre Bedeutung scheint mir mit ziemlicher Sicherheit »untenbefindlich« und »obenbefindlich«, substantivisch »Thal« und »Berg« zu sein. Ich übersetze 7, 50, 4: »Welche Flüsse in den Thälern und im Gebirge, welche wasserreich und wasserlos sind, die sollen uns, von Wasser strotzend, als gnädige Göttinnen die Çipadâ vertreiben, alle Flüsse sollen uns die Çimidâ vertreiben.« *nadyàḥ* bestätigt die Bedeutung von *pravátaḥ;* es ist deutlich Synonymum.

10, 142, 2 *pravát te Agne jánimâ* ist zu übersetzen »das Wasser, o Agni, ist dein Ursprung«, wobei nur an *apãṃ nápât, gárbhaḥ, gandharváḥ* und an die zahlreichen Stellen wie 10, 91, 6 *tám ãpo Agníṃ janayanta mâtáraḥ* erinnert zu werden braucht. Dies beweist auch die von Roth und Grassmann herangezogene Stelle AV. 1, 13, 2. 3 (vgl. 1, 26, 3), wo die angerufene Göttin *pravato napât* genannt wird. Die Strophe 3 sagt ausdrücklich *samudré antár níhitâsi nãbhiḥ.* Klar liegt die Bedeutung auch vor 9, 74, 7 *dhiyã çámî sacate sóm abhí pravát,* wovon nicht ge-

trennt werden kann 9, 86, 8 *samudráṃ nadyò ví gàhate 'pām ùrmiṃ sacate* und Stellen wie 9, 3, 6. 7, 2. 86, 40. 99, 7 *apó ví gàhate*. Ferner gehört hierher wohl auch 9, 22, 6 *tántuṃ tanvânám uttamám ánu pravâta âçata | utédám uttamāyyam*. Subjekt ist hier *pravátaḥ* und man kann vergleichen 9, 24, 2 *gāvaḥ ... punânā Índram âçata* und 9, 67, 7 *pávamânâsa indavaḥ ... Índraṃ yāmebhir âçata*. Die Strophe im einzelnen zu erklären, bin ich ausser stande.

Schwierigkeiten machen auch 1, 144, 5 *dhánor ádhi pravâta ā́ sá ṛṇvati* und 10, 4, 3 *dhánor ádhi pravâtà yâsi háryan*, beide Verse von Agni ausgesagt. Es handelt sich darum, die Bedeutung von *dhánu* festzustellen. Roth und Grassmann geben ihm die Bedeutung »Sandbank«, »hervorragendes Festland«, »Gestade«, »Insel« (auch von den »Wolken«); Ludwig übersetzt es mit »Fläche«, »Himmelsfläche«, »Wüste« (417, 3). Wie in den beiden angeführten Stellen, steht auch 1, 33, 4 *dhánor ádhi*, hier von den Dämonen gebraucht: *dhánor ádhi višṇák té vy âyann áyajvânaḥ sanakāḥ prétim iyuḥ*. In der folgenden Strophe heisst es, dass Indra die Gottlosen vom Himmel her fortblies aus Himmel und Erde *(prá yád divó nír avratāḥ adhamo ródasyoḥ)*, und da diese Strophe nur eine Variation der vorhergehenden ist, so liegt es nahe, in *dhánu* die Bedeutung »Himmel« oder »Erde« zu suchen. Indes dem widerspricht 8, 3, 19 *nír Indra bṛhatībhyo Vṛtráṃ dhánubhyo asphuraḥ*, eine Stelle, deren Parallele offenbar 1, 80, 2 ist: *yéná Vṛtráṃ nír adbhyó jaghántha vajrinn ójasâ*, während Strophe 4 *nír Indra bhūmyâ ádhi Vṛtráṃ jaghantha nír diváḥ* der Strophe 1, 33, 5 entspricht. Es wird dadurch wahrscheinlich, dass *dhánu* »Wasser« u. dgl. bedeutet und zur Gewissheit wird die Vermutung erhoben durch das von *dhánu* nicht zu trennende *dhánutṛ*, das 3, 31, 16 Beiwort von *āpaḥ* ist, 4, 35, 5 der Rosse des Indra, 9, 93, 1 der *dhītáyaḥ*, wozu 8, 49, 6. 50, 4 *kšáranti dhītáyaḥ* zu vergleichen ist. *dhánutṛ* bedeutet sicher »rennend«, »fliessend«, »schnell«, wie auch alle Übersetzer annehmen; wie dieses, geht dann auch *dhánu* zurück auf √*dhan*, aus der sich weiter √*dhanv* (ursprünglich 8. Klasse, dann übergetreten in die thematische Conjugation) entwickelt hat. Der Bedeutung »Wasser«, »Flut« widerspricht nicht die dunkle Stelle 10, 27, 17 *dvā dhánuṃ bṛhatīm apsv àntáḥ pavítravantâ caratáḥ punántâ*, wozu die angeführte Stelle 3, 31, 16 zu vergleichen ist: *apáç cid ešá ... prá ... asṛjat*

*mádhvaḥ punânâḥ kavíbhiḥ pavítrair dyúbhir hinvanty áktubhir dhánutriḥ.* Zu *dhánuṃ bṛhatîṃ* und *bṛhatîbhyo dhánubhyaḥ* vergleiche man auch 9, 96, 22 *prâsya dhârâ bṛhatîr asṛgran* und 10, 121, 7. 9 *âpo bṛhatîḥ.* 10, 27, 17, das im einzelnen nicht mehr aufzuklären ist, übersetze ich: »Einen feisten Widder kochten sich die Männer, die Würfel waren auf das Würfelbrett geworfen. Zwei wandeln mit Seihen versehen, die grosse Flüssigkeit im Wasser reinigend.« Mit *dhánu* ist hier wohl der Soma gemeint, wie öfter mit *rása;* man vergleiche auch Stellen wie 9, 2, 5 *samudró apsú mâmṛje;* 9, 20, 6 *sá váhnir apsú duṣṭáro mṛjyámâno gábhastyoḥ* u. s. w. In 1, 33, 4. 144, 5. 10, 4, 3 ist also *dhánu* collectiv und 1, 144, 5 ist zu übersetzen: »aus den wogenden Wassern eilt er herbei«, 10, 4, 3: »aus den Gewässern gehst du freudig hinab«. *pravát* und *pravátâ* haben also auch hier die oben nachgewiesene Bedeutung.

Die schwierige Stelle 6, 47, 4 *ayáṃ pîyûṣaṃ tisṛ́ṣu pravátsu sómo dâdhârorv àntárikṣam* hat Sâyaṇa bereits in der Hauptsache richtig erklärt. Er sagt: *api câyaṃ somas tisṛṣv ošadhîṣv apsu gošu ca pravatsu prakṛṣṭâsv etâsu pîyûšaṃ rasaṃ dâdhâra dhârayati* und verweist richtig auf RV. 1, 91, 22: *tvám imâ óšadhîḥ soma víçvâs tvám apó ajanayas tváṃ gâḥ | tvám â tatanthorv àntárikšam.* Seine Erklärung von *pravátsu* ist irrig; im übrigen aber leitet er auf die richtige Fährte. Grassmann (»er hielt des Meeres Biestmilch an drei Halden«!!) und Ludwig (»er ist das [belebende] Nass in [den] drei strömenden«) haben nicht einmal die Construction des Satzes richtig erfasst und namentlich bei Grassmanns Übersetzung kann einen förmlich das Mitleid mit Garga Bhâradvâja überkommen. Die von Sâyaṇa angeführte Stelle 1, 91, 22 ist der beste Commentar für 6, 47, 4. Die »drei Strömenden« sind die Pflanzen, Gewässer, Kühe, die *páyaḥ, mádhu, rása* enthalten und für die Menschen strömen (√ *pî*) lassen. Es ist zu übersetzen: »Er ist es, der die weite Erde, er ist es, der den hohen Himmel schuf; er (hat) den Saft in den drei Strömenden (geschaffen); Soma trägt den weiten Luftraum« (p. 58 f.). Zu *pîyûšaṃ* ist aus dem vorhergehenden Verse zu ziehen *akṛṇot.*

Erhebliche Schwierigkeiten bereitet auch 1, 33, 6 *(kšitáyo Vávagvâḥ) vṛšâyúdho ná vádhrayo nírašṭâḥ pravádbhir Índrâc cítáyanta âyan.* Nach reiflicher Erwägung aller Möglichkeiten

glaube ich *pravádbhiḥ* nicht mit Sâyaṇa als Instrumental der Raumerstreckung fassen zu dürfen *(pravadbhiḥ pravaṇaiḥ pâlayitum śuçakair mârgair âyan)*, sondern als Instrumental beim Comparativ. *pravádbhiḥ citáyantaḥ* ist zusammenzustellen mit *prathayasva jantúbhiḥ* 10, 140, 4 (Gött. gel. Anz. 1884 p. 513; cfr. Ved. Stud. 1, 309. Geldner, oben p. 32) und der Vers ist zu übersetzen: »Die Navagvâs gingen von Indra weg, schneller als die Flüsse, besiegt wie Verschnittene, die mit einem Zeugungsfähigen kämpfen.« Diese Übersetzung ist natürlich nur dem Sinne nach zu verstehen; wörtlich bedeutet *pravádbhiç citáyantaḥ* »sich vor den Flüssen hervorthuend«, nämlich an Schnelligkeit. Wie ich Ved. Stud. 1, 127 hervorgehoben habe, ist die Schnelligkeit eine charakteristische Eigenschaft der Gewässer, die gerade in Vergleichen öfter hervorgehoben wird.

Wie hier, so liegt auch 5, 31, 1: *Índro ráthâya pravátaṃ kṛṇoti yám adhyásthân Maghávâ vâjayántam* dem Vergleiche die Schnelligkeit der Gewässer zu Grunde. *pravátaṃ kṛ* ist = »in Fluss bringen« d. h. »in schnelle Bewegung setzen«, »beschleunigen«. *vâjayánt* (Accent!) ist ein Synonymum von *vâjayú* und bedeutet »nach dem Preise strebend«, »nach Lohn verlangend«, *rátho vâjayán* ist = »Rennwagen«, also: »Indra setzt den Rennwagen in schnelle Bewegung, den er der Maghavan bestieg.« *pravádyâman* als Beiwort des *rátha* 1, 118, 3 bedeutet »schnellen Lauf habend« = »schnell«, *pravátvant* 1, 181, 3 *ấ vâṃ rátho 'vánir ná pravátvân gamyâḥ* ebenfalls »schnell«: »herbei möge euer Wagen kommen, schnell wie ein Fluss«. In 8, 13, 17 *tám id víprâ avasyávaḥ pravátvatîbhir ûtíbhiḥ . . . avardhayan* ist *pravátvatîbhir ûtíbhiḥ* dasselbe wie 8, 22, 16 *makšuṃgamấbhir ûtíbhiḥ* und 6, 45, 14 *ûtír makšûjavastamâ* und nach dem, was ich Ved. Stud. 1, 47. 96 f. auseinandergesetzt habe, ist dies nicht wesentlich verschieden von *ugrấbhir ûtíbhiḥ* 1, 7, 4. 129, 5; *mahîbhir ûtíbhiḥ* 3, 1, 19. 31, 18. 4, 32, 1; *bṛhatîbhir ûtî* 4, 41, 11.

Der Begriff der Schnelligkeit liegt in dem Worte auch 4, 31, 5 *pravátâ hí krátûnâm ấ hâ padéva gácchasi | ábhakši sûrye sácâ*. Die umgebenden Strophen zeigen, dass es sich um schnelle Hilfe handelt, die Indra seinen Verehrern bringt; Strophe 4: *abhî na ấ vavṛtsva cakráṃ ná vṛttám*, Strophe 6: *sáṃ yát ta Indra manyávaḥ sáṃ cakrấṇi dadhanviré. pravátâ krátûnâm* heisst »mit der Schnelligkeit der Gedanken« und es vergleichen sich die Stellen,

in denen Indra oder die Açvins oder ihr Wagen *mánojavas, manojū, mánaso jávîyaḥ, mártyasya mánaso jávîyaḥ* genannt wird. So ist auch zu erklären 7,48,1 *ā́ vo 'rvā́caḥ krátavo ná yā́tāṃ víbhvo rátʰaṃ náryaṃ vartayantu*, das zu übersetzen ist: »herbei mögen sie euch (und) euren starken Wagen schaffen, o ihr Ṛbhus, (so schnell) wie die Gedanken der Lebenden (sind)«. *yā́ntaḥ* »die Gehenden« ist wie *jágat* Gegensatz zu dem Unbelebten, Ruhenden, Schlafenden; vgl. 1,32,15 *Índro yātó 'vasitasya rā́jā* und 10,12,5 *çlóko ná yā́tām*.

*pravátā krátūnām*, eigentlich »mit dem Strome der Gedanken«, wird auch erläutert durch Stellen wie 8,49,6. 50,4 *kšáranti dhītáyaḥ* (oben p. 69). *padéva* aber ist hier nicht anders zu erklären als 5,67,3 *víçve hi viçvávedaso Váruṇo Mitró Aryamā́ vratā́ padéva saccire* und 8,12,31 *imā́ṃ ta Indra suštutíṃ vípra iyarti dhītíbhiḥ jā́míṃ padéva pípratiṃ prā́dhvaré*. Die letzte Stelle ergiebt ganz klar, dass *padéva* ist = *padā́ iva* im Sinne von, und stehend für, *padā́ni iva* »wie die Fussspuren«. Ich übersetze: »Der Priester, o Indra, sendet dir mit Sorgfalt dieses Loblied, das (dir) zukommt (Ved. Stud. 1,35), das, wie Fussspuren, (zu dir) führt, beim Opfer.« Das Lied ist ein Mittel, um zu Indra zu gelangen, sich bei ihm Gehör zu verschaffen, so wie man ans Ziel kommt, wenn man Fussspuren folgt. Ein schönes Beispiel dafür giebt das Višṇupurāṇa 4,13,20. 21: *Prasenâçvapadavîm anusasâra ... siṃhapadadarçanakṛtapariçuddhiḥ siṃhapadam anusasâra ... ṛkšasyâpi padâny anuyayau giritaṭe ca sakalam eva Yadusainyam avasthâpya tatpadânusârî ṛkšabilaṃ praviveça*; cfr. auch Gött. gel. Anz. 1890 p. 540. In dem Refrain *prā́dhvaré* ist aus dem Vorhergehenden zu *prá* zu ergänzen *iyarti*, wie in Strophe 32 *asvaran*, in 33 *daddhi*. 5,67,3 ist zu übersetzen: »denn alle allweisen, Varuṇa, Mitra, Aryaman, folgen den Gesetzen wie Fussspuren«, unsere Stelle 4,31,5 aber: »denn mit der Schnelligkeit der Gedanken kommst du herbei, gleichsam Fussspuren (folgend); ich wurde der Sonne teilhaftig«.[1] Der Schluss erklärt sich aus

[1] Denen, die noch an der Wertlosigkeit der bisherigen Übersetzungen zweifeln, sei diese Strophe angelegentlich empfohlen. Grassmann übersetzt: »Denn auf der Kräfte jäher Bahn zu deinen Stätten eilest du, bei erstem Lichte grüsst' ich dich«; Ludwig: »Vermöge des Gefälles der Kräfte gehst du wie mit einem Fusse her; mit der Sonne zusammen wardst du mir zu teil«.

9,4,5 *tváṃ sûrye na ā bhaja,* was dasselbe ist wie *jyók paçyema sûryam* der folgenden Strophe. *padéva* ist also ein abgekürzter Vergleich, dessen Auflösung sich aus den beiden andern Stellen klar ergiebt. Der Sinn ist auch hier, dass Indra schnell und unfehlbar zu seinen Verehrern kommt.

Es folgt 5,54,9:

*pravátvatiyáṃ pṛthivī́ marúdbhyaḥ*
*pravátvatī dyaúr bhavati prayádbhyaḥ*[1] |
*pravátvatīḥ pathyā́ antárikṣyāḥ*
*pravátvantaḥ párvatā jīrádānavaḥ* ||

Auch 5,84,1 *prá yā́ bhūmiṃ pravatvati mahnā́ jinóṣi mahini* ist *pravátvant* Beiwort der Erde. Erwägt man, dass sehr häufig gesagt wird, dass die Maruts bei ihrem Herabkommen Himmel und Erde in Schrecken und Bewegung versetzen (z. B. 1,37,8. 38,10. 64,3. 87,3. 5,57,3. 59,2. 8,20,5 u. s. w.) und dass sie die Berge erschüttern und erdröhnen machen (z. B. 1,39,5. 166,5. 5,56,4. 57,3. 60,2.3. u. s. w.), dass sich bei ihrem Marsche die Erde ausweitet (5,58,7 *práthiṣṭa yā́man pṛthivī́ cid ešām*), so, glaube ich, erkennt man unschwer, dass *pravátvant* auch hier nichts anderes bedeutet als »schnell«, »in schneller Bewegung«. Ich übersetze 5,54,9: »In Bewegung ist die Erde hier, in Bewegung der Himmel, wenn die Maruts zum Vorschein kommen, in Bewegung die Pfade des Luftraums, in Bewegung die Berge, von denen das Wasser strömt.« In 5,84,1 ist *pṛthivī́ pravátvatī* »die schnelle Erde« = »die unermüdliche Erde« = γᾶ ἀκαμάτα.

Das für den Ṛgveda gefundene Resultat wird vollauf bestätigt auch durch den Atharvaveda. AV. 1,13,2.3. 26,3 ist bereits oben (p. 68) erledigt; ebenso finden die *saptá pravátaḥ* AV. 10,10,2.3, ferner *yásyā́ udvátaḥ pravátaḥ* 12,1,2 = MS. 4,14,11 (233,10) und 6,28,3 *yáḥ prathamáḥ pravátam âsasāda bahúbhyaḥ pánthām anupaspaçānáḥ* durch p. 66 ihre Erledigung. Die letzte Stelle ist deutlich eine Nachbildung von ṚV. 10,14,1 *pareyivā́ṃsaṃ pravátо mahī́r ánu bahúbhyaḥ pánthām anupaspaçānám; pravát* ist der Fluss, über den der Tote setzen muss, ehe er in den Himmel gelangt. Sehr klar liegt die Bedeutung »Fluss« ferner vor 18,4,7

[1] *pravádbhyaḥ* in den älteren Ausgaben von Aufrecht und Max Müller ist nur Versehen.

*tîrthais taranti praváto mahîr iti yajñakŕtaḥ sukŕto yéna yánti* »wo fromme Opferer gehen, da überschreiten sie die grossen Ströme mit Furten« d. h. die frommen Opferer kommen über alle Hindernisse bequem hinweg. Über die Parallelen aus dem ṚV. vgl. ZDMG. 35, 722.[1] Nur »Fluss«, »Strom« bedeutet das Wort auch 4, 25, 6 *arvãg vâmásya praváto ní yacchatam*. Dem Ausdruck *vâmásya pravátaḥ* entsprechen *ràyó dhãrâ, vásvo arṇavá* ṚV. 1, 51, 1, *vásvaḥ* oder *vásuna útsa* 2, 16, 7. 9, 97, 44, *ràyás khã* 6, 36, 4. Es bleiben noch im AV. 13, 2, 28. 33. Die Entscheidung hängt ab von *araṃgamá* in Strophe 33: *tigmó vibhrājan tanvàṃ çiçâno 'raṃgamãsaḥ praváto rárâṇaḥ ... viçvâ ãsthât pradiçaḥ kálpamânaḥ*. Nach Roth bedeutet *araṃgamá* »hilfreich«, »förderlich«; *araṃgamãsaḥ pravátaḥ* wären also nach ihm »hilfreiche Bergabhänge«. Ludwig übersetzt es mit »bereitwillig kommend«, »gangbereit«; Sâyaṇa erklärt es zum ṚV. mit *paryâptagamana, saṃpûrṇagamana*. Der ṚV. hilft hier nichts; das Wort ist beide Male Epitheton des Indra und steht beide Male, 6, 42, 1 und 8, 46, 17, vor *jágmi*, woraus nicht mehr folgt, als man aus dem Worte selbst schon entnehmen kann. Auch AV. 3, 13, 5 *tîvró ráso madhuṗcàm araṃgamá ã mâ prâṇéna sahá várcasâ gamet* bringt keine Entscheidung, wie man aus Webers Übersetzung (Ind. Stud. 17, 242) ersehen kann. Die Strophe findet sich auch TS. 5, 6, 1, 3, wo Sâyaṇa p. 206 erklärt *araṃgamaḥ alaṃ saṃpûrṇaṃ yathà bhavati tathà gacchati prâpnoti | sarvajanapuṣṭikârîty arthaḥ*. Er stimmt also mit Roth überein, eine Erklärung, die an AV. 13, 2, 33 scheitert. Aufschluss giebt AV. 10, 4, 4:

*araṃghušó nimájyonmájya púnar abravît*
*udaplutám iva dãrv áhînâṃ arasáṃ viśáṃ vâr ugrám*

Roth im PW. s. v. 1. *var* p. 697 meint, *vâr* sei mit *ugrám* ein dem Metrum widerstreitendes Anhängsel und Whitney im Index verborum und den Roots erwähnt die Form überhaupt nicht. Der Sinn erfordert sie aber durchaus und das Metrum giebt bei derartigen Versen, wie ich bereits oben p. 61 bemerkt habe, keinen

[1] Es ist wohl nicht überflüssig, Oldenberg wegen Götting. gel. Anz. 1889 p. 4 f. daran zu erinnern, dass ich die von ihm beigebrachten Stellen acht Jahre vorher angeführt habe. Für die Erklärung von *aptúr* besagen sie nichts; *túr* am Ende der Composita hat eine fest abgeschlossene Bedeutung.

Ausschlag. *vàr* ist = sonstigem *var* 2. oder 3. Sing. des Aorists Act. zu √ *vṛ* »abhalten«, »hindern«. Die Rede ist von dem schlangentötenden Rosse Paidva und Strophe 3 sagt: »Schlage sie nieder, Schimmel, mit dem Vorder- und Hinterfuss. Wie Holz, das im Wasser schwimmt (cfr. ṚV. 10, 155, 3), halte auf das furchtbare Gift der Schlangen, (so dass es) wirkungslos (wird).« Strophe 4 ist die Antwort darauf und *araṃghušá* kann dem Zusammenhange nach nur bedeuten »laut schreiend«, »laut wiehernd«; Roth übersetzt es mit »laut tönend«, »vernehmlich«. Ich übersetze: »Laut wiehernd antwortete er unter- und auftauchend. Wie Holz, das im Wasser schwimmt, hielt er auf das furchtbare Gift der Schlangen, (so dass es) wirkungslos (war).« Heisst aber *araṃghušá* »laut schreiend«, so muss *araṃgamá* heissen »schnell gehend« und für *aram* muss die Grundbedeutung sein »schnell«, »flink«. Den Begriffsübergang »schnell« — »laut« habe ich wiederholt dargelegt (Ved. Stud. 1, Index s. v. Begriffsübergänge). Und dieses *ara* »schnell« ist von den Lexikographen gut bezeugt; vgl. PW. s. v., Halâyudha 4, 12. Çâçvata 585. Viçvakoça p. 73 ed. Benares. Kšîrasvâmin und Râyamukuṭa p. 81 ed. Borooah. Kšîrasvâmin selbst entschied sich für Ansetzung eines Adverbiums *aram*, das auch Moggallàna, Abhidhânappadîpikâ 40 für das Pâli anführt und das im ṚV. selbst reichlich zu belegen ist. Es liegt klar vor 1, 187, 7 *áraṃ bhakšáya gamyâḥ*; 6, 63, 2 *áraṃ me gantaṃ hávanàyâsmai*; 7, 68, 2 *áraṃ gantaṃ haviše vîtáye me*; 8, 45, 10 *áraṃ te Çakra dàvàne gámemèd Indra gómataḥ*, wonach 8, 92, 26 zu erklären ist; 8, 46, 17 *maháḥ* (Acc. plur.; cfr. Geldner, Ved. Stud. 1, 268 Anm. 3) *sú vo áraṃ iše*; 8, 92, 27 *áraṃ gamâma te vayám*; 10, 9, 3 *tásmà áraṃ gamàma vo yásya kšáyâya jinvatha*, um hier von weniger Sicherem abzusehen. Daraus haben sich die übrigen Bedeutungen von *áram*, klassisch *alam* entwickelt, die manchmal von der Grundbedeutung nicht mehr scharf im ṚV. zu trennen sind. Vgl. besonders 8, 92, 24—27. Dieses *araṃ* »schnell« liegt auch vor in unseren Worten *araṃgamá* und *araṃghušá*, wie wohl auch in dem seiner Bedeutung nach dunklen *araṃgará* AV. 20, 135, 13, und es vergleichen sich zur Form *turaṃgama*, *dûraṃgama*, *plavaṃgama*, *bhujaṃgama*, *makšuṃgama*. Mithin sind im AV. 13, 2, 33 die *araṃgamâsaḥ pravátaḥ* nicht »hilfreiche Bergabhänge«, sondern schnellfliessende Ströme« und ich übersetze die Strophe: »Glänzend,

strahlend, leuchtend (wörtlich: »den Leib schärfend« d. h. hell, leuchtend machend), die schnellfliessenden Ströme verschaffend (cfr. RV. 7,37,5 *sánitâsi praváto dâçúše cit* oben p. 66), ein lichter Vogel, ein starker Stier, kam er zu allen Himmelsgegenden heran, sich (nach ihnen) richtend (d. h. sich auf sie verteilend)«. Und Strophe 28 ist zu übersetzen: »Wenn er, der unermüdliche, um zu gehen die Falben bestieg, nimmt er leuchtend zwei Gestalten an. Strahlenreich aufgehend, die Himmelsräume bewältigend bescheinst du, Âditya, alle Ströme.« Man vergleiche dazu RV. 1,35,8 *aštaú vy àkhyat kakúbhaḥ pṛthivyâs trî dhánva yójanâ saptá síndhûn;* AV. 13,1,45 *sûryo dyâṃ sûryaḥ pṛthivîṃ sûrya âpó 'ti paçyati;* 13,2,30 *rócase apsv àntáḥ.* AV. 3,13,5 übersetze ich: »Segensreich sind die Wasser, Butter waren die Wasser, Agni und Soma tragen die Wasser; schnell möge der starke Saft der honigreichen zu mir kommen mit Leben und Kraft.« *araṃgamá* ist zu *ă gamet* zu ziehen. Als Beiwort des Indra stellt es sich zu dessen Epitheta *âçú, javás, taráṇi, turá* (Ved. Stud. 1,47.207).

## § 6.

## Ṛgveda 1, 109.

Das Lied RV. 1, 109 lässt uns einen Einblick thun in das vedische Familienleben und verdient deshalb eine besondere Behandlung.

Der Sinn von *utá vâ* in Strophe 1 ist von den bisherigen Übersetzern nicht ganz richtig erfasst worden. Wie Geldner, Ved. Stud. 1,128 Anm. 2 bemerkt, hat *vâ* zuweilen mehr den Sinn von »respective« und diese Bedeutung tritt vor allem in *utá vâ* hervor. 1,11,8 *sahásraṃ yásya râtáya utá vâ sánti bhûyasîḥ* »der tausend Geschenke macht oder auch (= beziehungsweise) mehr«. *utá vâ* ist = »je nach den Umständen«, »eventuell«. 1,23,22 = 10,9,8 *yád vâháṃ abhidudróha yád vâ çepá utâṇṛtam* »wenn ich mit Thaten gesündigt, respective falsch geschworen habe«. 1,36,15 *pâhi rîšata utá vâ jighâṃsataḥ* »schütze uns vor dem, der uns schädigen respective töten will«. 1,47,6 *rayíṃ samudrâd utá vâ divás páry asmé dhattam* »gebet uns Reichtum aus dem Meere, eventuell dem Himmel«. Meer und Himmel werden nicht in einen Gegensatz gebracht, so dass das eine den andern ausschliesst. Der Sinn ist vielmehr der, dass die Açvins den Reichtum daher

nehmen sollen, wo er gerade zu haben ist, aus dem Meere, eventuell dem Himmel. Es ist also nicht = *aut*, sondern = *sive*. So ist es auch 1, 163, 1 *udyánt samudrād utá vâ púrîšât* »herauskommend aus dem Meere respective dem Festlande« und in allen andern Fällen der Art. In Strophe 1 und 2 unseres Liedes werden also die *jñâsáḥ* und *sajâtāḥ*, der *vijâmâtar* und *syàlá* nicht in einen sich ausschliessenden Gegensatz gestellt, sondern *utá vâ* ist auch hier = »oder auch«, »eventuell«, »respective«. *jñâs* bezeichnet die Blutsverwandten, *sájāta* die Stammverwandten, wie Roth im PW. mit Recht angiebt. Der erste Vers ist also zu übersetzen: »Ich sah mich ja im Geiste um, als ich Geld brauchte, o Indra und Agni, nach den Verwandten respective den Stammgenossen.« Im zweiten Verse bedeutet *dhīr vâjayántî* wie 3, 62, 8 »das nach Lohn verlangende Lied«, wie *rátho vâjayán* »der nach dem Preise strebende Wagen«. Der Vers besagt also: »Es giebt für mich keine andere Fürsorge als euch, (deswegen) habe ich euch das Lied geschmiedet, das den Lohn erstrebt.« Die ganze Strophe ist für vedische Anschauungen höchst charakteristisch. Wir haben hier einen Dichter, der seine Verwandten oder Stammesgenossen anborgen will, von ihnen nichts erhält und nun ein Lied zu Ehren von Indra und Agni dichtet, in der ausgesprochenen Erwartung, dass sie ihm helfen werden. Das Lied verfolgt keinen andern Zweck, als von Indra und Agni Geld herauszuschlagen und *vâjayántî* ist wieder ein vom Wettrennen herübergenommener Ausdruck. Ausgeführt ist das Bild 4, 41, 8 *tā vâṃ dhíyo 'vase vâjayántîr àjiṃ ná jagmur yuvayūḥ* »diese Lieder, die den Lohn erstreben, liefen gleichsam ein Wettrennen zu euch, damit ihr uns helft«.

Zur Aufhellung der zweiten Strophe muss 8, 2, 20 herbeigezogen werden:

*mó šv àdyá durháṇâvânt sâyáṃ karad âré asmát |*
*açvîrá iva jāmâtâ ||*

Delbrück, Die indogermanischen Verwandtschaftsnamen p. 139 übersetzt: »auch möge er (Indra) heute nicht unheilvoll fern von uns die Einkehr halten wie ein unfreundlicher Schwiegersohn (der ins Haus kommen sollte, es aber nicht thut)«. Diese Übersetzung und Erklärung trifft den Sinn nicht. Zunächst ist die Erklärung von *sàyám* mit »Einkehr« lediglich auf Roths Autorität hin an-

genommen, der sie für diesen einzigen Vers aufgestellt hat. *sâyá* hat überall die Bedeutung »Abend«; *sâyáṃ kṛ* bedeutet also »Abend machen«, wie Ludwig übersetzt, ohne eine Erklärung hinzuzufügen. Dass aber auch Ludwig den Sinn des Vergleiches nicht erfasst hat, zeigt seine Bemerkung (5, 135) zu Eidam: »der merkt, dass er unwillkommen«. Grassmanns Übersetzung mag auf sich beruhen.

*sâyáṃ kṛ* »Abend machen« ist unser »Feierabend machen«, genau wie *abhipitváṃ kṛ* 4, 16, 1. 10, 40, 2. Womit aber Indra nicht Feierabend machen soll, ergiebt sich aus der folgenden Strophe 21: *vidmâ hy àsya virásya bhûridâvarîṃ sumatim* »denn wir kennen das freigebige Wohlwollen des Helden«. Der Dichter fordert Indra auf, nicht eher nach Hause zu gehen, bis er zu ihm gekommen und sich auch gegen ihn freigebig bewiesen hat. Vgl. oben p. 52. Soll also der Vergleich einen Sinn haben, so muss in ihm auf die Freigebigkeit des Schwiegersohnes angespielt werden, und das sagt 1, 109, 2:

*áçravaṃ hí bhûridâvattarâ vâṃ vijâmâtur utá vâ ghâ syâlât*

Delbrück bemerkt l. c., es sei nicht sicher, was das einmal vorkommende *vijâmâtar* bedeute. Indes das hat uns Yâska, Nirukta 6, 9 klar gesagt: *vijâmâteti çaçvad dâkšiṇâjâḥ krîtâpatim âcakšate* »*vijâmâtar* pflegen die Leute im Süden den Gatten einer gekauften Frau zu nennen«. Vgl. Durga 3, 179 *(sa hi dâkšiṇâtyešu prasiddhaḥ)*. Die folgenden Worte *asusamâpta iva varo 'bhipretaḥ* sind Yâskas Versuch, die Silbe *vi* zu erklären und treffen die Wahrheit im ganzen richtig. Wie *vimâtar* bedeutet »die Stiefmutter« (fehlt bei Delbrück l. c. p. 91), so ist *vijâmâtar* gleichsam »der Stiefeidam« d. h. ein Schwiegersohn, der nicht ganz der richtige ist. Es folgt aus dieser Stelle, wie Hopkins richtig bemerkt (Social and Military Position p. 345), dass in der vedischen Zeit der Verkauf einer Tochter nicht ungewöhnlich war, zugleich aber auch, dass diese Art der Eheschliessung nicht besonders angesehen war. Sonst wäre die Bezeichnung *vijâmâtar* nicht zu verstehen. Vgl. auch Weber, Ind. Stud. 5, 407. MS. 1, 10, 11 (151, 3). Jolly, ZDMG. 31, 132. Sitzungsberichte der kgl. bayer. Akademie 1876 p. 433 ff. Es mag wohl oft so gewesen sein, dass, wie Devarâja 1, 435 angiebt, dem Schwiegersohne dann ausser dem Gelde andere Vorzüge, wie edle Herkunft, abgingen *(dhanâd*

*anye kulinatvâdayo vigatâ jâmâtṛguṇâ yasmât so 'yam asamâptaguṇo vijâmâtâ kanyâpatir ucyate)* und dass er sich, wie Durga 3, 180 bemerkt, den Eltern des Mädchens dann durch viele Geschenke angenehm zu machen suchte *(yo hy asamâptajâmâtṛbhâvo bhavati sa jâmâtṛguṇahînatvâd bahudânena kanyâpitṝn ârâdhya tebhya âtmânaṃ rocayati)*. Es ist übrigens selbstverständlich, dass diese Angaben von Devarâja und Durga auf Yâska beruhen und die Silbe *vi* erklären sollen. Sâyaṇa giebt zu RV. 1, 109, 2 eine wesentlich andere Erklärung als zur TS. 1, 1, 14, 1 (p. 260), was an und für sich beachtenswert ist (Ved. Stud. 1, IX f.), wenn auch sonst sein Commentar hier ohne Wert ist.

Reiche Leute werden ihre Tochter nicht verkauft haben und es liegt in der Natur der Sache, dass die Eltern möglichst viel Geld herauszuschlagen, der Schwiegersohn möglichst wenig zu zahlen suchte. Andererseits wird auch an die, die ihrer Tochter eine Mitgift gaben, der Schwiegersohn nicht immer die bescheidensten Ansprüche gestellt haben. Daraus erklärt sich die sprichwörtliche Redensart, die offenbar den Schluss einer Strophe bildet, *jâmâtâ daçamo grahaḥ* »ein Schwiegersohn ist der zehnte Planet« (Carr, A Collection of Telugu Proverbs, Madras 1868, p. 406 Nr. 158), womit nach Carr »a troublesome fellow« bezeichnet wird, sowie dass der Schwiegersohn in eine Linie gestellt wird mit einer schwarzen Schlange, einem Bösewicht, dem Feuer, dem Sohne einer Schwester, die man durch Wohlthaten nie für sich gewinnen könne (Ind. Spr. ² 2408). Vgl. auch Kaliviḍambana 42.

Ein Schwiegersohn, der wenig zahlt, ist ein *açrîró jâmâtâ*, was genau unserem »ein unnobler Schwiegersohn« entspricht. *jâmâtâ* ist hier dasselbe, was 1, 109, 2 genauer *vijâmâtâ* genannt ist. Mithin ist 8, 2, 20 zu übersetzen: »Möge er heut nicht missgünstig fern von uns Feierabend machen (ohne uns reichlich zu bedenken *bhûridâ*, *bhûridâvat*, *bhûridâvan*), wie ein unnobler Schwiegersohn« und 1, 109, 2 »denn ich hörte, dass ihr freigebiger seid als ein Schwiegersohn oder auch ein Schwager«. Welche Rolle der Schwager spielte, ist bei dem Mangel an Parallelstellen nicht mehr sicher zu sagen. Sâyaṇa meint, es werde auf die Freigebigkeit des Schwagers angespielt, der, um seiner Schwester eine Freude zu machen, viel Geld giebt *(sa yathâ bhaginîprîtyartham bahu dhanaṃ prayacchati tato 'py atiçayena dâtâraṃ In-*

*drâgni)*. Die Figur des *syâla* in den Dramen, über die Böhtlingk bei Delbrück l. c. p. 139 spricht, kann nicht zur Erklärung unseres Verses benutzt werden, wie dies ja auch Böhtlingk nicht gethan hat. Dort handelt es sich immer um den Çakâra, den Dhanika zu Daçarûpa 2, 42 charakterisiert als *râjñaḥ syâlo hînajâtiḥ* und Viçvanâtha, Sâhityadarpaṇa 81 als *anûḍhâbhrâtâ râjñaḥ syâlaḥ*. Nichts fördert uns ferner der von Böhtlingk beigebrachte Hinweis auf Ind. Spr. ² 1896 (= Câṇakya ed. Weber 80 [nicht 89]) *syâlako gṛhanâçâya*, was Böhtlingk übersetzt »ein Frauenbruder richtet das Haus zu Grunde«. Es fragt sich, ob *ka* in *syâlaka* wirklich hier bloss *kaḥ svârthe* ist, oder nicht im verächtlichen Sinne steht. Aus Nîlakaṇṭha, Kaliviḍambana 44. 45, der es als ein Glück für den Schwiegersohn preist, wenn der Schwager noch ein Kind sei, ergiebt sich, dass der Schwager dem Schwiegersohn scharf auf die Finger sah. Es wäre möglich, dass es so auch in vedischer Zeit war. Wie oben gezeigt, setzt *utá vâ* den *syâlá* nicht in Gegensatz zum *vijâmâtar*, sondern führt nur einen andern Fall ein, bei dem sich die Freigebigkeit zeigen kann.

Was Sâyaṇa zur Erklärung der schwierigen dritten Strophe hier und zu TBr. 3, 6, 9, 1 beibringt, taugt ebenso wenig wie Grassmanns und Ludwigs Erläuterungen. Ludwig hat wenigstens richtig gesehen, dass mit den *vṛ́ṣaṇaḥ* die Hengste Indras und Agnis gemeint sind, was der Zusammenhang wahrlich deutlich genug zeigt. Klar ist auch, dass den Rossen die Besorgnis zugeschrieben wird, sie könnten die Zügel zerreissen, wodurch es wahrscheinlich wird, dass sie infolge dessen ihre Kraft mässigen werden. Und das besagt *pitṝ́ṇãṃ çaktír anuyácchamânâḥ*. 1, 123, 13 heisst es von der Ušas *ṛtásya raçmím anuyácchamânâ* »den Zügel des ṛta lenkend« und so hier von den Rossen »die Kräfte der Väter lenkend« d. h. ihre ihnen angeborene Kraft zügelnd. *pitár* und *mâtár* werden auch von Tieren und leblosen Gegenständen gebraucht (PW. s. v. s. v.).

*madanti* aber erklärt sich aus 6, 44, 20 *ã te vṛ́ṣaṇo dróṇam asthur ghṛtaprúšo nórmáyo mádantaḥ*. Es ist also »rauschen«, dann = »dahinrauschen« d. h. »dahineilen«, »forteilen«. So auch *prá mad* nach Aufrechts richtiger Erklärung (B.B. 14, 29). Man vergleiche Englisch *to rush* und Geldner unten § 10. Weshalb die Rosse eilen, besagen die folgenden Worte: *tã hy ádri dhiṣáṇâyâ*

*upásthe* »denn die beiden Presssteine sind im Schosse der Dhišaṇà«. Was das heisst, sagt uns der folgende Vers: *yuvábhyàṃ devī́ Dhišáṇà mádāyéndràgní sómam uçatī́ sunoti* »euch, o Indra und Agni, presst eifrig die Göttin Dhišaṇà den Soma, damit ihr euch daran berauscht«. »Die beiden Presssteine sind im Schosse der Dhišaṇâ« besagt also: Dhišaṇâ ist dabei, euch, Indra und Agni, den Soma zu pressen; deshalb eilen eure Rosse. Die Strophe 3 ist demnach zu übersetzen: »‚Dass wir nur nicht die Zügel zerreissen', so sich sorgend (und deshalb) die väterlichen Kräfte bemeisternd, rennen die Hengste für Indra und Agni dahin; denn die beiden Presssteine sind im Schosse der Dhišaṇà.«[1]

In Strophe 4 ist zu *pṛ́ktám* zu ergänzen *sómam*.

Das ganze Lied ist also zu übersetzen:

1. Ich sah mich ja im Geiste um, als ich Geld brauchte, o Indra und Agni, nach den Verwandten oder auch Stammgenossen. Es giebt für mich keine andere Fürsorge als euch; (deshalb) habe ich euch das Lied geschmiedet, das seinen Lohn erstrebt.

2. Denn ich hörte, dass ihr freigebiger seid als ein Schwiegersohn oder auch ein Schwager; deshalb verfasse ich euch, o Indra und Agni, mit Darbringung des Soma ein neues Loblied.

3. »Dass wir nur nicht die Zügel zerreissen,« so sich sorgend und (deswegen) die angestammten Kräfte bemeisternd, rennen die Hengste für Indra und Agni dahin; denn die beiden Presssteine sind im Schosse der Dhišaṇà.

4. Euch, o Indra und Agni, presst eifrig den Soma die Göttin Dhišaṇà, damit ihr euch daran berauscht. Ihr, o Açvins mit guten, schönen Händen, laufet herbei, mischt ihn im Wasser mit Honig.

5. Von euch, o Indra und Agni, habe ich gehört, dass ihr in der Schlacht[2] bei der Verteilung des Gutes die mächtigsten seid. Setzt euch auf die Streu bei diesem Opfer und berauscht euch an dem Soma, ihr schnellen.

[1] Sieh Excurs.

[2] *vṛtrahatya* ist zu beurteilen wie *svàrṣâti* u. s. w. Ved. Stud. 1, 27.

6. Ihr ragt in den Kämpfen hervor an Grösse über die Menschen, über die Erde und den Himmel, über die Flüsse, über die Berge, hervor, o Indra und Agni, über alle andern Wesen.

7. Bringt (uns), schenkt (uns), ihr Donnerkeilträger; schützt uns, o Indra und Agni, kräftiglich. Hier sind die Strahlen der Sonne, deren unsere Väter teilhaftig waren.

8. Ihr Burgzerstörer, schenkt (uns), ihr Donnerkeilträger; schützt uns, o Indra und Agni, in den Kämpfen. Das mögen uns Mitra und Varuṇa gewähren, Aditi, Sindhu, Pṛthivî und Dyaus.

## Excurs.

### *dhišáṇâ.*

Was über dieses schwierige Wort seit dem Naighaṇṭuka von den Erklärern des Veda vorgebracht worden ist, mag auf sich beruhen. Als sicher kann nur gelten, dass es Name einer Göttin ist. Bergaigne 1,320 bezeichnet sie als »la cuve au Soma divinisée«, offenbar im Anschluss an die einheimische Erklärung des Wortes mit *adhišavaṇacarma,* von der auch Roth abhängig ist. Die Göttin Dhišaṇâ erscheint sicher 1,109,4, was oben übersetzt ist, und zweifellos macht, dass auch in der vorhergehenden Strophe *tã hy ádrî Dhišáṇâyâ upásthe* und folglich auch 10,17,12 *Dhišáṇâyâ upásthât,* Dhišaṇâ als Eigenname zu fassen ist. Diese Stellen beweisen auch deutlich, dass die Göttin Dhišaṇâ, in deren Schoss die Presssteine ruhend gedacht werden, mit dem Soma in Verbindung gesetzt wird. Mit Trank und Rausch wird sie auch zusammen gebracht 4,34,1 *idã hi vo Dhišáṇâ devy áhnâm ádhât pîtíṃ sáṃ mádâ agmatâ vaḥ* »denn heut gewährte euch die Göttin Dhišaṇâ den Trank; die Rauschtränke kamen zu euch«. An andern Stellen erscheint sie als Göttin des Reichtums und Gedeihens. So heisst es 10,35,7 *râyó jánitrîṃ Dhišáṇâm úpa bruve* »ich rufe an Dhišaṇâ, die Erzeugerin des Reichtums«, 3,49,4 *víbhaktâ bhâgáṃ Dhišáṇeva vãjam* »er (Indra) verteilt Gaben und Güter wie Dhišaṇâ«, 5,41,8. 6,11,3 heisst sie *dhányâ* »glückbringend«, »beglückend«, 3,56,6 erscheint sie in Gemeinschaft mit Bhaga und Trâtar, 1,22,10 mit der Varûtrî. Und wie den Menschen, so schafft

sie auch den Göttern selbst Gedeihen und Reichtum, d. h. nach bekannter vedischer Anschauung, sie bewirkt, dass diese es den Menschen geben können. So 7, 90, 3 *râyé nú yâṃ jajñátû ródasîmé râyé devî Dhišáṇâ dhâti devám* »den Himmel und Erde hier zum Reichtum gebaren (= bestimmten), ihn, den Gott, bringt die Göttin Dhišaṇâ zum Reichtum«. Und aus dieser Stelle folgt, dass auch 6, 19, 2 *Índram evá Dhišáṇâ sâtáye dhât* »den Indra brachte Dhišaṇâ zum Gewinn« d. h. sie bewirkte, dass Indra den Preis davon trug, Dhišaṇâ Eigenname ist und ebenso 8, 15, 7 »diese deine grosse Kraft, deine Gewalt und Einsicht, deinen trefflichen Donnerkeil schärft Dhišaṇâ«. Daher heisst es von ihr auch 1, 102, 7 *amâtráṃ tvâ Dhišáṇâ titviše mahy ádhâ vṛtrâṇi jighnase puraṃdara* »dich, den unermesslichen, hat die grosse Dhišaṇâ gekräftigt; daher tötest du die Feinde, o Burgzerstörer« und 3, 31, 13 *mahî yádi Dhišáṇâ çiçnáthe dhât sadyovṛ́dham* »wenn die grosse Dhišaṇâ ihn, den schnell helfenden, zum Zerstören brachte«. Wie in diesen beiden Stellen, so erhält auch 10, 96, 10 die Göttin das Beiwort *mahî* »die grosse«: *mahî cid dhí Dhišáṇâharyad ójasâ* »die grosse Dhišaṇâ versah (dich) mit Kraft«. Wir haben also eine ganze Reihe von Stellen, an denen Dhišaṇâ mit Indra in Verbindung gebracht wird. Dass aber die *mahî Dhišáṇâ* etwas anderes sein soll als die *devî Dhišáṇâ* und diese wieder als die *râyó jánitrî Dhišáṇâ*, ist ganz undenkbar. Das Wort ist also überall Eigenname. 7, 90, 3 erscheint sie in Verbindung mit Vâyu, 3, 2, 1 mit Agni: *Vaiçvânarâya Dhišáṇâm ṛtâvṛ́dhe ghṛtáṃ ná pûtám Agnáye janâmasi* »dem Agni Vaiçvânara, dem Förderer des ṛta, erzeugen wir die Dhišaṇâ, wie geklärte Butter« d. h. wir bewirken, dass Agni freigebig ist; zweimal mit den Gewässern: 1, 96, 1 *ắpaç ca mitráṃ Dhišáṇâ ca sâdhan devắ Agníṃ dhârayan draviṇodắm* »die Gewässer und Dhišaṇâ machten ihn zum Freunde, die Götter bestimmten den Agni zum Schatzspender«; 10, 30, 6 *sáṃ jânate mánasâ sáṃ cikitre 'dhvaryávo Dhišáṇắpaç ca devîḥ* »einig sind im Herzen, es stimmen überein die Adhvaryus, Dhišaṇâ und die göttlichen Gewässer«.

Die noch übrigen beiden Stellen, an denen der Singular Dhišaṇâ erscheint, gehören dem Sinne nach zu einander. 1, 102, 1 *imắṃ te dhíyaṃ prá bhare mahó mahîṃ asyá stotré Dhišáṇâ yát ta ânajé* »dieses Lied bringe ich dar dir, dem grossen, das grosse,

da Dhišaṇâ bei einem Loblied auf dich hier (mich) ‚geschmiert' hat« d. h. da Dhišaṇâ mich bisher reichlich für Loblieder auf Indra belohnt hat. Zu *añj* vergleiche man *añji* (Ved. Stud. 1, 101 Anm.). Ferner 3, 32, 14 *vivéša yán mâ Dhišáṇâ jajāna stávai purā pāryâd Índram áhnaḥ* »ich habe es gethan, da Dhišaṇâ mich (dazu) veranlasste; ich will Indra preisen vor dem Entscheidungstage« d. h. auf Veranlassung von Dhišaṇâ, die mich dafür reichlich beschenkt hat, habe ich früher schon Indra gepriesen und will das auch jetzt wieder thun. Das sind alle Stellen, an denen im RV. ein Singular Dhišaṇâ erscheint; überall ist das Wort Eigenname. Für *Dhišáṇâyâ upásthât* 10, 17, 12 lesen die Yajustexte VS. 7, 26. TS. 3, 1, 10, 1 *dhišáṇayor upásthât*, was Mahîdhara und Sâyaṇa mit *adhišavaṇaphalakayor upasthât* erklären. Es wäre denkbar, dass man das Brett oder Fell, das beim Pressen des Soma auf die Erde hingelegt wurde, als »Schoss der Dhišaṇâ« bezeichnet hätte, woraus später der Name *dhišáṇâ* auf das Brett oder Fell selbst übergegangen sein könnte. Ich finde aber keine Stelle, die die einheimische Deutung des Wortes erfordert. Mehrere Göttinnen Dhišaṇâs erscheinen VS. 11, 61 neben mehreren Varûtrîs: *Dhišáṇâs tvâ devîr viçvádevyâvatiḥ pṛthivyâḥ sadhásthe Aṅgirasvád abhindhatâm ukhe | Várûtriš tvâ devîr ... Aṅgirasvác chrapayantûkhe* und VS. 6, 26 = TS. 1, 3, 13, 1 = MS. 1, 3, 1 *çṛṇótv Agníḥ samídhâ hávaṃ me çṛṇvántv āpo Dhišáṇâç ca devîḥ*. Die alte, gute Handschrift M1, sowie der Padapâṭha der MS. lesen jedoch hier *Dhišáṇâ ca devî*. Dunkel ist mir Çâṅkhâyaṇa Çrautas. 5, 9, 16 (20). Ebendort 8, 19, 4 ist die *dhányâ Dhišáṇâ* des RV. in eine *dhanyâ ca dhišaṇâ ca* aufgelöst worden.

Der Dual *dhišáṇe* bedeutet 1, 160, 1. 3, 49, 1. 6, 8, 3. 50, 3. 70, 3. 8, 61, 2. 10, 44, 8 zweifellos »Himmel und Erde«, nach Mahîdhara auch VS. 6, 35. Der Singular wird also entweder »Himmel« oder »Erde« bedeuten. Das Beiwort *mahî* 1, 102, 7. 3, 31, 13. 10, 96, 10 macht es wahrscheinlich, dass *dhišáṇâ* = »Erde« ist, die *tisró dhišáṇâḥ* also den *tisró bhūmîḥ, tisráḥ pṛthivîḥ* gleichzusetzen sind, was auch der Plural *dhišáṇâḥ* allein 4, 36, 8. 9, 59, 2 besagt.

Unter dem Namen *Mahî* erscheint Dhišaṇâ vermutlich in den Âprî-Liedern 1, 13, 9 und 5, 5, 8 neben Iḍâ und Sarasvatî. Sâyaṇa sagt zwar zu RV. 1, 13, 9, mit Mahî sei die Bhâratî gemeint, weil

diese in andern ähnlichen Âprî-Liedern an Stelle der Mahî auftritt, und so deutet er Mahî auch zu RV. 5, 5, 8. Dass das nicht richtig ist, beweist 1, 142, 9, wo Hotrâ, Bhâratî, Idâ, Sarasvatî und Mahî neben einander stehen. Allerdings werden 9, 5, 8 vier Göttinnen aufgezählt: Bhâratî, Sarasvatî, Idâ, Mahî, ausdrücklich aber gleich darauf drei Göttinnen zum Opfer aufgefordert: *imáṃ no yajñám ā́ gaman tisró devī́ḥ supéśasaḥ*. Das gleiche ist der Fall VS. 27, 19 = TS. 4, 1, 8, 2 = MS. 2, 12, 6 *tisró devī́r barhír édáṃ sadantv Idā́ Sárasvatī Bhā́ratī | Mahī́ gṛṇānā́*; MS. liest *syonám* statt *sadantu* und stellt *Bhā́ratī* und *Mahī́* um, was auch der AV. 5, 27, 9 thut. Man könnte also geneigt sein, *mahī́* als Adjectiv zu fassen. Dagegen spricht aber RV. 1, 13, 9 = 5, 5, 8 und dass 1, 142, 9 *mahī́* zu Sarasvatî, 9, 5, 8 zu Idâ, in VS. TS. zu Bhâratî, in MS. doch wohl zu Sarasvatî gehören würde. Während Sâyaṇa, wie erwähnt, zu 1, 13, 9 und 5, 5, 8 Mahî = Bhâratî setzt, bezieht er zu 1, 142, 9 es adjectivisch auf Sarasvatî, zu 9, 5, 8 auf Idâ, zur TS. (4, p. 99), ebenso wie Mahîdhara zur VS., adjectivisch auf alle drei Göttinnen. Dagegen spricht die Lesart des AV. und der MS. und die andern erwähnten Gründe. Ich glaube, dass in der Regel nur drei Göttinnen, Idâ, Sarasvatî, Bhâratî, in den Âprî-Liedern erwähnt wurden, die *tisró devī́ḥ* also formelhaft waren (2, 3, 8. 3, 4, 8. 10, 70, 8. 110, 8. TBr. 3, 6, 2, 2) und daher auch in die Lieder übergingen, die noch die *Mahî* (und Hotrâ) hinzufügten. Im TBr. 2, 6, 17, 5. 6 heisst es: *hótā yakšat péśasvatīḥ tisró devī́r hiraṇmáyīḥ | bhā́ratīr bṛhatī́r mahī́ḥ* und Sâyaṇa meint (p. 739), unter dem Plural *bhā́ratīḥ* würden auch Idâ und Sarasvatî mit einbegriffen: *bhâratīr iti bahuvacanena Idā́-Sarasvatyâv api gṛhyete*. Dass hier fünf Adjectiva vorliegen, ist klar.

Dass Dhišaṇâ neben Idâ und Sarasvatî einen passenden Platz hat, ist gewiss nicht zu leugnen.

In näherer Verbindung stand Dhišaṇâ mit Aditi, ja es scheint fast, als ob beide identisch seien. Es heisst 1, 109, 3 *tā́ hy ádrī Dhišáṇāyā upásthe* und 9, 26, 1 (cfr. 9, 74, 5) *tám amṛkšanta vā́jinam upásthe Áditer ádhi*. Wie Dhišaṇâ führt Aditi das Beiwort *mahī́* 1, 24, 1. 2. 8, 25, 3. 27, 5. 67, 10. In 3, 56, 6 wird Dhišaṇâ zusammen angerufen mit Bhaga und Trâtar, in 1, 106, 7 = 4, 55, 7 aber Aditi mit Trâtar, während Bhaga ja unter den Âdityâs erscheint und 7, 41, 2 direkt Sohn der Aditi genannt wird. Die

Yajusformel VS. 1, 19 = MS. 1, 1, 7 lautet: *Dhiṣáṇâsi parvatî* (MS. *pârvatî*) *práti tvãdityâs tvág vettu* (abweichend TS. 1, 1, 6). Aditi, die Tochter des Dakša (RV. 10, 72, 5) und *Dhiṣáṇâ pârvatî* kann man wiederfinden in der klassischen Pârvatî, der Tochter des Dakša und Frau des Çiva. Es unterliegt für mich keinem Zweifel, dass auch Aditi, wie dies besonders 1, 24, 1. 2 und 1, 72, 9 (Ved. Stud. 1, 217) zeigen und die Inder annehmen (Hillebrandt, Aditi p. 39 ff.), eine Personification der Erde ist. Nur so erklären sich unter anderem ihre Beiwörter *uruvyacâḥ, urûci, uruvrajâ, mahi* und dass *aditi* für »Kuh« gebraucht wird (Hillebrandt p. 44 ff.), wie später *go* für Erde. Dagegen scheint zu sprechen, dass Aditi mehrfach neben *Pṛthivî* genannt wird (Muir, Original Sanskrit Texts 5, 40 ff.). Das ist aber vereinbar. Gar nicht in Betracht kommt die Stelle 10, 63, 10, die Muir »perhaps the most distinct text of all« nennt: *sutrãmâṇaṃ pṛthivĩṃ dyãm anehásaṃ suçármâṇam áditiṃ supráṇîtim* (sc. *havâmahe*). Unter *áditi* kann hier Agni verstanden werden, der oft *áditi* heisst (Grassmann s. v.) und dem vorwiegend die Beiworte *suçárman* und *supráṇîti* gegeben werden. Die Reihenfolge ist dann dieselbe wie in 6, 51, 5 *Dyaùš pítaḥ Pṛthivi mãtar ádhrug Ágne bhrâtar*. Ebenso wenig besagt 3, 54, 19 *çṛṇótu naḥ pṛthivĩ dyaúr utãpaḥ* neben 20 *ãdityair no Áditiḥ çṛṇotu*. Das ist nichts anderes als wenn z. B. 10, 65, 1. 9 erst Varuṇa, Mitra, Aryaman und dann gleich die Âdityâs noch einmal angerufen werden; es ist eine zusammenfassende Art der Anrufung, die formelhaft ist: »Aditi und die Âdityâs.«

Dadurch erledigt sich auch 6, 51, 5 und die Stellen wie 9, 97, 58, wo Aditi neben den wichtigsten Âdityâs Varuṇa und Mitra erscheint. An diesen und andern Stellen kommt hinzu, dass ebenfalls die Verbindung *Dyaúç ca Pṛthivĩ ca* oder *Dyãvâpṛthivĩ* formelhaft ist und wenn 10, 66, 4 gesagt wird *Áditir Dyãvâpṛthivĩ*, so ist das um nichts auffälliger als 10, 65, 4 *dyãvâbhũmî pṛthivĩm* oder 5, 46, 3, wo *Áditim, pṛthivĩm* und *svàḥ, dyãm* neben einander stehen. Derartige Dinge sind ja auch sonst im Veda häufig genug. Aditi ist die Personification der Erde, wie Sarasvatî die des Indus. Sie ist also die mythologische Gestalt, Pṛthivî das Naturelement. Aditi ist als Personification der Erde die unermüdlich schöpferische, freigebige Göttin und als solche kann sie Dhiṣaṇâ geheissen haben und Göttin des Reichtums und Gedeihens gewesen sein, wie oben ausgeführt.

Mit Recht hat daher Grassmann dem Adjectiv *dhišṇya* die Bedeutung »freigebig« beigelegt. So heissen die Açvins, 3, 22, 3 die Götter im allgemeinen, 7, 72, 3 Himmel und Erde *(ródasî)*, 10, 114, 9 die Vâc. Der Plural in 4, 3, 6 *kád dhišṇyâsu vṛdhasânó Agne (bravaḥ)* ist ebenso zu erklären wie der Plural *dhišáṇâs* (oben p. 84). Für die dreifache Geburt des Agni genügt es, auf Muir, Original Sanskrit Texts 5, 206 ff. und Bergaigne 1, 21 ff. zu verweisen.

Der Göttin Dhišaṇâ ist jedenfalls in der vedischen Mythologie eine grössere Rolle zuzuweisen als sie bisher darin gespielt hat.

## § 7.

## Ṛgveda 1, 120.

Ved. Stud. 1, 1 ff. habe ich RV. 1, 120, 10—12 behandelt und darin eine ironische dânastuti nachzuweisen gesucht, die mit dem Liede in engem Zusammenhange steht. Seitdem hat Oldenberg von den Liedern 1, 120 und 10, 105 behauptet, dass sie »eben unter dem Einfluss ihrer unausgeprägten metrischen Gestalt, voll von Verderbnissen und Dunkelheiten sind« (Die Hymnen des Rigveda 1, 156) und Ludwig hat überhaupt alles verworfen, was ich zur Erklärung beigebracht habe (Über Methode bei Interpretation des Ṛgveda, Prag 1890, p. 47 ff.). Die Rücksicht auf Oldenbergs absprechende Anzeigen (Gött. gel. Anz. 1889 p. 1 ff., 1890 p. 405 ff.), vor allem aber auf den Vorwurf, dass mein Urteil über manche Dinge anders ausgefallen wäre, wenn ich das ganze Lied behandelt hätte (Ludwig l. c. p. 48 und bei anderer Gelegenheit Colinet, Les principes de l'exégèse védique p. 16 des Separatabdrucks), veranlasst mich, zu veröffentlichen, was ich gefunden habe. Ich werde auch hier der Kürze wegen entgegenstehende Ansichten als bekannt voraussetzen.

Die erste Strophe ist klar: »Welche Anrufung, o Açvins, kann euch zufrieden stellen? Wer macht es euch beiden recht? Wie soll (euch) ein Einfältiger verehren?«

In der zweiten Strophe erklärt Sâyaṇa *dúraḥ* mit *dvârâṇi stutiparicaraṇayor upâyabhûtân mârgân*. Das trifft nicht ganz das Richtige. Was gemeint ist, ergiebt sich aus der ebenfalls an die Açvins gerichteten Strophe 6, 62, 11 *dṛḷhásya cid gómato ví vrajásya dúro vartaṃ gṛṇaté citrarâtî*, die dem Sinne nach gleich ist

mit Stellen wie 1, 182, 4 *vā̃caṃ vâcaṃ jaritū̃ ratnínīṃ kṛtam.* Für *dúraḥ* steht an anderen Stellen, wie 1, 68, 5. 72, 8 *râyó dúraḥ* und 9, 45, 3. 64, 3 heisst es *ví no râyé dúro vṛdhi.* Mit *dúraḥ* sind also die Thore gemeint, hinter denen die Açvins und andere Götter, z. B. Ušas 1, 113, 4; Indra 3, 31, 21; Sûrya 5, 45, 1 u. s. w.) ihre Gaben verschlossen halten. 6, 62, 11 besagt weiter nichts als: »schenkt dem, der euch preist, viele Kühe« und 1, 120, 2 »euch, die ihr sie kennt, soll man nach den Thoren fragen; unwissend und dumm ist darin ein andrer«. Es stehen sich gegenüber die Açvins als *vidvā̃ṃsau* und jeder andere *(ápara)* als *ávidvân.* Die Açvins kennen die Thore, durch die der Reichtum zu dem Dichter kommt, jeder andere ist darin *(itthā̃)* unwissend.

Bereits Ved. Stud. 1, XXXI Anm. 2 ist darauf hingewiesen worden, dass

*itthā̃*

identisch ist mit Prâkrit *ettha*, das auf ein **itthâ* zurückgeht. Der Versuch, *ettha* auf Sanskrit *atra* zurückzuführen, scheitert an den Lautgesetzen (B.B. 3, 253). *itthā̃* und *ettha* entsprechen sich genau in ihrer Verwendung. Ihre häufigste Bedeutung ist »hier«. So im Prâkrit z. B. Hâla 669 *ettha ṇimajjaï attâ ettha ahaṃ ettha pariaṇo saalo* »hier liegt die Schwiegermutter, hier ich, hier alle Bedienung«, und in Prosa z. B. Mṛcchakaṭikâ 45, 23 *kiṃ ettha Ujjaïṇîe coro vi ṇatthi* »giebt es hier in Ujjayinî keinen Dieb?«, im Apabhraṃça z. B. Urvaçî 58, 9 *âakkhahi maṃ tâ ettha raṇṇa bhamanteñ jaï païñ diṭṭhî sâ mahu kantâ* »sage mir das, ob von dir, als du hier im Walde herumschweiftest, meine Geliebte gesehen wurde?« Im Veda 1, 36, 7. 8, 69, 17 *táṃ ghem itthā̃ namasvína úpa svarā̃jam âsate* »ihn, den Selbstherrscher, verehren sie hier ehrfurchtsvoll«; 1, 92, 17 *yā̃v itthā̃ çlókam ā̃ divó jyótir jánâya cakráthuḥ* »die ihr vom Himmel her den Menschen hier Ruhm und Licht geschaffen habt«; 1, 139, 2 *yuvór itthā̃dhi sádmasv ápaçyâma hiraṇyáyam* »auf euren Sitzen hier sahen wir den goldenen«. Mit dem goldenen ist Agni gemeint, wie sich aus 2, 35, 11 schliessen lässt: *yám indháte yuvatáyaḥ sám itthā̃ híraṇyavarṇam* »welchen goldfarbenen die Jungfrauen hier entflammen«; vgl. Strophe 10 und ähnliche Beiworte sonst; 1, 154, 5 *urukramásya sá hi bándhur itthā̃ Víšṇoḥ padé paramé mádhva útsaḥ* »am höchsten Orte des weitschreitenden Višṇu — dort ist ja unsere Verwandtschaft — befindet

sich der Quell des Mets«. Der Sinn ergiebt sich aus dem unmittelbar vorhergehenden Verse derselben Strophe: *tád asya priyám abhí pātho açyâṃ náro yátra devayávo mádanti* »möchte ich seinen (des Višṇu) lieben Wohnsitz erreichen, wo die frommen Männer sich berauschen«. Gemeint ist der dritte Himmel, wo die Väter sitzen und der Soma sich befindet (Ved. Stud. 1, 211). *itthā* bedeutet hier, wie oft ja auch *atra*, »dort« und dieselbe Bedeutung liegt in ähnlichem Zusammenhange vor 1, 84, 10 *svâdór itthā višûváto mádhvaḥ pibanti gauryàḥ | yā́ Índreṇa sayāvarír vṛ́šṇâ mádanti çobháse* »von dem süssen, wohl temperierten Met trinken dort die Büffelkühe, die sich mit dem Stiere Indra zusammen nett berauschen«. Ich habe *višûvánt* mit »wohl temperiert« übersetzt in dem Sinne, wie wir diesen Ausdruck, die Engländer to temper, von Getränken u. dgl. gebrauchen. Wörtlich bedeutet es »in der Mitte befindlich« d. h. nicht zu süss und nicht zu herb, nicht zu heiss und nicht zu kalt u. dgl. *gaurî* ist wohl = *mahiši* b).

Die Bedeutung »dort« liegt, um die klaren Stellen gleich hier zu erledigen, auch vor 3, 9, 5 *sasṛvāṃsam iva tmánāgnim itthā́ tiróhitam ainaṃ nayan Mâtariçvâ parâvátaḥ* »ihn, den Agni, der sich gleichsam geflüchtet (und) dort versteckt hatte, führte Mâtariçvan aus der Ferne her«; 5, 32, 6 *tyáṃ cid itthā́ çáyânam* »ihn, der dort lag«. 9, 83, 4 *gandharvá itthā́ padám asya rakšati* »der Gandharve bewacht dort seinen Platz« und wohl auch 1, 84, 15 *itthā́ candrámaso gṛhé* »dort im Hause des Mondes«. Im Prâkrit wird *ettha* nicht im Sinne von »dort« gebraucht, da in dieser Bedeutung *tattha* steht.

Die Bedeutung »hier« ist ferner anzunehmen: 1, 24, 4. 80, 1. 121, 1. 155, 2. 165, 3. 173, 6; 2, 11, 11; 4, 10, 7. 16, 3. 24, 6. 41, 3; 5, 17, 1. 20, 4. 33, 1; 6, 16, 16. 18, 5. 33, 5. 47, 20. 67, 11. 68, 8; 7, 56, 15. 94, 5; 8, 13, 26. 25, 16. 28, 3. 33, 10. 85, 6. 101, 1; 10, 1, 3. 44, 7 (Ved. Stud. 1, 302). 61, 1 (l. c. 1, 76, wo man lese: »dieses an die Açvins gerichtete Gebet hier«). 95, 11 (l. c. 1, 278). 102, 10. 105, 11. 152, 1.

3, 42, 3 *Índram itthā́ giro mámācchâgur išitā́ itáḥ | âvṛte sómapitaye* kann man zweifelhaft sein, ob *itthā́* zu *giro máma* gehört oder zu *Índram*, also »hier« oder »dort« bedeutet. Mit Rücksicht auf 4, 29, 4 *ácchā yó gántâ nādhamânam ûtī́ itthā́ vípraṃ hávamānaṃ gṛṇántam*, 8, 7, 30 *kadā́ gacchâtha Maruta*

*itthâ vipraṃ hávamânam* und 6, 33, 5. 68, 8 *itthâ gṛṇántaḥ*: 8, 13, 26. 85, 6 *itthâ stuvatáḥ*; 10, 105, 11 *itthâstaut* glaube ich es zu *giro máma* ziehen und mit »hier« übersetzen zu müssen. Dieselbe Bedeutung liegt wohl auch vor 1, 141, 1. 5, 67, 1. 84, 1. 6, 59, 2, welche Stellen gemeinsam haben, dass vor *itthâ* steht *báḍ*.

Wie *atra*, so werden auch *ettha* und *itthâ* im Sinne von »hierher«, »dorthin« gebraucht. Im Prâkrit steht *ettha* so z. B. Mṛcch. 79, 3 *mae ettha âgantavvaṃ*; 87, 16 *ettha pavisia* und so öfter. Im Veda kann man mitunter zweifelhaft sein, ob man »hier« oder »hierher« übersetzen soll; so in den oben angeführten Stellen 4, 29, 4. 5, 17, 1. 8, 7, 30, wo die Parallelstellen mir für »hier« zu sprechen schienen. Sicher »hierher« bedeutet das Wort 1, 39, 1 *prá yád itthâ parâvátaḥ çocír ná mánam ásyatha* »wenn ihr hierher aus der Ferne, wie das Licht, (euren) Schein werft«. *mâna* eigentlich »Mass« ist = »Abbild«, »Schatten«, »Schein«; *çocís* ist Nominativ, nicht Accusativ. 1, 39, 7 *gántâ nûnáṃ nó 'vasâ yáthâ puretthâ Káṇvâya bibhyúṣe* »kommt jetzt zu uns mit Hilfe wie früher, hierher zu dem Kaṇva, der in Furcht ist«. 6, 32, 5 *itthâ sṛjânâḥ* (sc. *âpaḥ*) »hierher entsandt werdend«; 6, 49, 11 *itthâ nákšantaḥ* »hierher kommend«. 10, 28, 10 *suparṇá itthâ nakhám á sišâya* »der Suparṇa hat dorthin die Kralle eingeschlagen«.

In temporalem Sinne steht *ettha* Hâla 846 und so im Veda *itthâ* 1, 132, 4 *nú itthâ te pûrváthâ ca pravâcyam* »jetzt und früher ist zu preisen«. *nú itthâ* ist ein verstärktes *nú*. Ebenso ist 3, 32, 16 *itthâ yád* = »als«. Oft kann man wieder zweifelhaft sein, ob *itthâ* local oder temporal zu fassen ist; in vielen Fällen ist die Bedeutung, gerade wie bei *atra*, überhaupt so abgeschwächt, dass eine Entscheidung doppelt schwer ist.

Wie bei *atra*, so ist auch bei *ettha* und *itthâ* die Grundbedeutung die des Locativs des Pronomen demonstrativum = »bei diesem«, »zu diesem«, »in dieser Hinsicht«, »hierauf« u. dgl. So häufig im Prâkrit *ṇa ettha saṃdeho* Hâla 588, *ṇatthi ettha saṃdeho* Çak. 121, 5; *ko ettha saṃdeho* Mṛcch. 127, 14; *etthạ dâva vîsatthâ hohi* Çak. 70, 9; *bhavidavvadâ ettha balavadi* Çak. 126, 10. Urv. 52, 13 u. s. w. Im Veda habe ich Ved. Stud. 1, 184 so *itthâ dhiyâ* 1, 2, 6. 159, 1. 3, 27, 6. 5, 61, 15 gefasst. An und für sich könnte in 1, 2, 6. 3, 27, 6 *itthâ* gefasst werden im Sinne von »hierher« und *dhiyâ* als Instrumental zu *dhî*. In 1, 2, 6 könnte *itthâ* zu *â yâtam*,

in 3, 27, 6 zu *ā cakruḥ* gezogen werden. Aber die beiden andern Stellen widersprechen, ebenso 6, 62, 3, wo aber vielleicht *itthādhiyaḥ* zu lesen ist (Geldner oben p. 30 Anm. 2); 9, 76, 3. 10, 11, 1 und das Compositum *itthādhī*. Ein Femininum *dhiyā* ist durch 8, 103, 11 erwiesen. Hierher gehört auch 8, 2, 40 *itthā dhīvantam* und unsere Stelle 1, 120, 2 *ávidvân itthāparo acetāḥ*, wozu sich genau stellt Mṛcchakaṭikā 64, 2 *ettha tumaṃ jeva paṇḍido* »darauf verstehst du dich«.

Die Worte *nū cin nú márte ákrau* besagen wörtlich »ihr seid gewiss nicht unthätig gegen den Sterblichen« d. h. ihr werdet doch gewiss wohl etwas für uns thun. *nū cin nú* erlangt negativen Sinn hier durch das a privativum, in 7, 22, 8 durch das folgende *ná;* 6, 37, 3 ist mir unklar. Ved. Stud. 1, 4 habe ich die Worte als Frage übersetzt, was nicht richtig war, da ein Fragewort fehlt. Der Sinn bleibt genau derselbe. Der dritte Vers bezieht sich auf den ersten *vidvāṃsâv íd dúraḥ pṛcchet;* der zweite *ávidvân itthāparo acetāḥ* bildet eine Parenthese.

In der dritten Strophe sind nur die Worte *prārcad dáyamâno yuvākuḥ* zu erläutern. *day* wird meist von Göttern gebraucht, 7, 16, 7 aber auch von Menschen. So auch hier. *dáyamâno yuvākuḥ* ist »euer Geber« d. h. »der euch giebt«, so wie 1, 38, 4 *stotā vaḥ* ist »der euch preist«. Vgl. 1, 3, 3 *yuvākavaḥ sutāḥ* »der für euch gepresste Soma«, 3, 58, 9 *yuvākuḥ sómaḥ* »der Soma für euch«. *prārcat* könnte man wörtlich übersetzen »er möge vorleuchten«; aber die vorhergehenden Worte *tā no vidvāṃsā mánma vocetam adyá* weisen auf 6, 68, 9 *prá samrāje bṛhaté mánma nú priyám árca devāya Váruṇāya.* Ich übersetze danach: »Euch, die ihr es kennt, rufen wir an; lehrt ihr, die ihr es kennt, uns ein Lied heut, (damit es) euer Geber vortrage.« Es wäre übrigens durchaus möglich, *adyá* auch zum folgenden Verse zu ziehen und zu übersetzen »lehret uns ein Lied, damit es euer Geber heut vortrage«. Das ist wohl sogar vorzuziehen. Ich habe bereits Gött. gel. Anz. 1890 p. 540 bemerkt, dass die Caesur im Veda gegenüber dem Sinne durchaus zurücktritt. Ein sehr klares Beispiel bietet 4, 5, 1, wo *bṛhád bhāḥ* am Ende des Verses steht, aber zu *úpa stabhāyat* des folgenden Verses gehört. Ebenso gehört 1, 32, 12 *devá ékaḥ* höchst wahrscheinlich zu *ájayaḥ*, 7, 88, 5 *purā cit* vielleicht zu *jagamā*, worüber oben p. 56; 10, 123, 2 *nabhojāḥ* zu *venáḥ*. Vgl.

auch 6, 18, 5. Das ist bisher viel zu wenig beachtet worden, wodurch die Übersetzung vieler Strophen falsch ausgefallen ist.

In der vierten Strophe ist *pâkyâ ná* aufzufassen wie *dhiyä ná* 9, 76, 3 (Ved. Stud. 1, 184) = »gemäss meiner Thorheit«, »wie es meine Einfalt mit sich bringt«. Zu *vášatkṛtasyâdbhutásya* wird am besten *sómasya* ergänzt. So steht 2, 36, 1 *vášatkṛtaṃ sómam*, 10, 17, 12 *táṃ* (sc. *drapsám* d. h. *sómam*) *vášatkṛtam* und *adbhutá* ist öfter Beiwort des Soma (Grassmann s. v.), seine Bedeutung »stark«, wie auch wir das Wort, die Engländer *strong*, von Getränken gebrauchen. Ich übersetze: »Gemäss meiner Einfalt frage ich die Götter, o ihr gewaltigen, nach dem starken (Soma), der von dem Rufe *vašaṭ* begleitet wird. Schützet ihr uns vor dem Gewaltigeren und Mächtigeren.« Der Genetiv steht bei *ví pracch* hier ausnahmsweise statt des Accusativ nach Delbrück, Altindische Syntax § 109, 4, c. Er ist eigentlich partitiver Genetiv. Der Sinn ist: Ich weiss in meiner Einfalt nicht, wie ich euch, o Açvins, mit dem besten Opfer gewinnen soll und frage danach die Götter.

In der fünften Strophe liegt die einzige Schwierigkeit darin, zu erkennen, was Eigenname ist, ob *ghóše* oder *çóbhe*. Ved. Stud. 1, 4 Anm. habe ich mich für das letztere entschieden, was Ludwig (Über Methode p. 49) für »ganz und gar unpassend« erklärt. Er meint, als Eigenname biete sich das überflüssige *ghóše*, auch der Stellung wegen. Gerade die Stellung aber hat mich bewogen, in *çóbhe* den Eigennamen zu suchen. *yã* ist selbstverständlich Nom. sing. femin. und aus *vâcã* dazu zu ergänzen *vãk*; zu *prá ghóše* vergleicht sich *prahošá* und *prahošín* (oben p. 61 Anm.). Zu dem zweiten *prá* erfordert der Sinn die Ergänzung eines Verbums von gleichem Sinne wie *ghóše*, aber durchaus nicht wie *çóbhe* und endlich erscheint mir gerade die Stellung von *ná* entscheidend. Zu *prá* ist entweder *arcâmi*, wie in Strophe 3, oder *ghošayâmi* aus *ghóše* zu ergänzen, *ná vidvãn* ist = *ávidvân* in Strophe 2. Danach übersetze ich: »Ein (Lied) wie es erschallt bei Bhṛgavâṇa Çobha, mit welchem Liede euch Pajriya verehrt, das (lasse ich für euch erschallen) voll Verlangen *(ešayú)*, ich unwissender.« Über die Ergänzung vergleiche man Ved. Stud. 1, 12 f.

*tákavâna* in Strophe 6 ist, wie bereits Roth s. v. bemerkt hat, von *táku* gebildet wie *bhṛgavâṇa* von *bhṛgu* und da dies nur

Patronymicum sein kann, so wird auch *tákavâna* es sein. Die Möglichkeit lässt jetzt auch Ludwig (l. c. p. 49) zu. Nach den Ausführungen Oldenbergs (ZDMG. 42, 221) wird der Verfasser des Liedes aus der Familie des Kakšîvant gewesen sein und zwar der Nachkomme eines Taku Kakšivant.

Die einzige Schwierigkeit der Strophe liegt in

*dán.*

Die Unmöglichkeit, mit diesem Worte mich an allen Stellen befriedigend abzufinden, hat mich abgehalten, schon im ersten Bande das ganze Lied zu behandeln. Ich lege jetzt hier vor, was ich glaube annehmen zu müssen.

Die Form *dán* findet sich im RV. siebenmal, und zwar nur im ersten und zehnten Buche: 1, 120, 6. 149, 1. 153, 4; 10, 61, 20. 99, 6. 105, 2. 115, 2. Fünfmal steht sie am Ende des Stollens hinter Formen von *páti: páti dán* 1, 120, 6; *pátir dán* 1, 149, 1. 153, 4. 10, 99, 6. 105, 2; einmal steht sie am Ende des Stollens hinter *çíçu: 10, 61, 20 çíçur dán,* einmal mitten im Verse: 10, 115, 2 *Agnír ha nãma dhâyi dánn apástamaḥ.* Für *pátir dán* hat Roth s. v. *dán* die Erklärung aufgestellt, es sei eine Zerlegung und Umstellung der Bestandteile von *daṃpati.* Grassmann zieht auch 1, 120, 6 hierher und meint, *dán* sei wohl als Locativ aufzufassen. Bartholomae (Arische Forschungen 1, 70 f.) fügt noch *çíçur dán* hinzu und erklärt *dán* als Genetiv unter Vergleichung von Avestà *dêñg patôiš* Y. 45, 11, eine Erklärung, die allgemein angenommen worden ist, z. B. von Brugmann, Grundriss 1, § 198. 204. 672 als ganz sicher vorgetragen wird, und der auch ich selbst früher in einer schwachen Stunde zugestimmt habe (Gött. gel. Anz. 1882 p. 744). Ablehnend hat nur Ludwig sich verhalten. Er sieht in *dán* 1, 120, 6. 149, 1. 153, 4. 10, 99, 6. 105, 2 einen Infinitiv (Infinitiv im Veda p. 55) oder Imperat. final. (Rgveda 4, 41); 10, 61, 20 und 10, 115, 2 sind in der Übersetzung in gleicher Weise von ihm aufgefasst worden. Er übersetzt das Wort 1, 120, 6 mit »dass ihr richtet«, sonst »zu geben«, »es gebe«, »zu spenden«, »im Geben«. Sâyaṇa zieht es 10, 61, 20 *(çatrûn damayati)* und 10, 99, 6 *(damayan)* zu Wurzel *dam,* an den übrigen Stellen zu Wurzel *dâ.* Er erklärt es 1, 120, 6 mit *âdadânaḥ,* 1, 149, 1 mit *dadat | abhimataṃ prayacchan,* 1, 153, 4 mit *dâtâ | bhavatv iti çešaḥ,* 10, 105, 2 mit *dhanâni prayacchan,* 10, 115, 2 mit *yaštṛṇâṃ dhanadâtâ.*

Zwei Dinge sind zunächst ganz sicher, nämlich 1. dass *dán* nicht ausschliesslich zu *páti* gezogen wird und 2. dass *pátir dán* nicht von *dámpati* ohne Gewaltthätigkeit getrennt werden kann.

Die klarste Stelle ist 10,61,20:

*ûrdhvâ yác chrénir ná çíçur dán*
*makšú sthirám çevrdhám sûta mâtâ*

Bereits Roth hat s. v. 2. *dan* alles Wesentliche hier richtig gedeutet. Er setzt eine Wurzel *dan* »sich aufrichten« an und *çíçu* erklärt er s. v. = *çiçná* »membrum virile«. Die Ansetzung einer Wurzel *dan* ist hier irrtümlich, wie sich später ergeben wird, die Bedeutung des Wortes aber richtig erkannt. *çíçu* ist »der Kleine« unseres Slang. Den Gegensatz bildet *sthirá* und es ist hier die Rede von Agni, über dessen Geburt unmittelbar nach der Zeugung auch 3,29,3 *sadyáḥ právîtà vŕšaṇam jajâna*: 4,7,9 *yád ápravîtâ dádhate ha gárbham sadyáç cij jâtó bhávasîd u dûtáḥ* und 5,7,8 *sušúr asûta mâtâ kráṇâ yád ánaçé bhágam* sprechen (Ved. Stud. 1,71.301). Es ist zu übersetzen: »Als sich ‚der Kleine' wie eine gerade Linie aufgerichtet hatte, gebar die Mutter schnell den starken, kräftigen.«

Es ergiebt sich also mit Sicherheit, dass *dán* hier Verbalform ist und zwar 3. Sing. Imperfecti mit der Bedeutung »sich aufrichten«.

Ebenso wenig wie hier zu *çíçu*, kann an unserer Stelle 1,120,6 *dán* zu *patî* gehören. Zu *patî* gehört bereits *çubhas*, das daher regelrecht ohne Accent steht, während *dán* betont ist. Wie grammatisch, so ist auch sachlich die Zugehörigkeit von *dán* zu *patî* unmöglich, wenn man *dán* zu *dám* »Haus« ziehen will. Die Açvins werden nie als »Hausherrn« bezeichnet. Ausser *çubhas pati* heissen sie *dânunas patî, nrpatî, çacîpatî*, aber keins ihrer Beiwörter (Ved. Stud. 1,56 f.[1]) setzt sie mit dem Hause in Verbindung. RV. 2,39,2 *dámpatîva kratuvídâ jánešu* kann erst später besprochen werden. Wie bei der vorigen Strophe Roth, so hat hier Ludwig bereits wesentlich das Richtige gesehen. *ákšî çubhas patî dán* heisst »indem ihr, Schöne, die Augen herrichtet«. Zu *dán* gehört *ă* und von *ă dán* hängt *akšî* ab, das sonst in der Luft schweben würde. Wie *dán* seiner Form nach hier zu erklären ist, zeigen andere Stellen, vor allem 10,105,2:

[1] Hinzuzufügen ist dort *çayutrâ* »den Çayu schützend« 10,40,2.

*hárî yásya suyújâ vívratâ vér árvantânu çépâ | ubhâ rajî́ ná keçínâ pátir dán ||*

Der Schluss des Stollens *vívratâ véḥ* findet sich auch 1, 63, 2 *ấ yád dhárî Indra vívratâ vér ấ te vájraṃ jaritấ bâhvór dhât.* Alle sind einig, dass *véḥ* hier Verbalform ist. Sein Sinn ergiebt sich aus den Stellen 10, 23, 1 *yájâmaha Índraṃ vájradakšiṇaṃ hárîṇâṃ rathyàṃ vívratânâm* und 10, 49, 2 *ahâṃ hárî vṛ́šaṇâ vívratâ raghú ahâṃ vájraṃ çávase dhṛšnv ấ dade.* Es entspricht daher *ấ véḥ* dem *rathyàm* und *ấ dade*, bedeutet also, wie dies Geldner unten zeigen wird, »lenken«, »zügeln«. 1, 63, 2 ist mithin zu übersetzen: »Wenn du, o Indra die störrigen Falben gezügelt hast, legt dir der Lobsänger den Donnerkeil in die Arme.« Wie oft, wird auch hier den Liedern die Kraft zugeschrieben, Indra zu seinen Thaten zu veranlassen und zu stärken. Der Sinn ist derselbe wie in 10, 49, 2. Indra zügelt erst seine störrigen Rosse und ergreift dann den Donnerkeil, um seine Heldenthaten zu verrichten. Wie aber in 1, 63, 2, so ist *véḥ* auch an unserer gleichlautenden Stelle 10, 105, 2 Verbalform. Auch diese Stelle ist also Ved. Stud. 1, 60 zu streichen.

*rají* aber verhält sich zu *ráji*, wie *ardhá* zu *árdha* und wie *apás* zu *ápas* d. h. *rají* ist Adjectiv, *ráji* Substantiv. *ráji* aber bedeutet 10, 100, 12 *(rájišṭhayâ rájyâ)* deutlich »Linie«, »Reihe«, entspricht also dem klassischen *râji*. Mithin wird *rají* bedeuten »sich aufrichtend«, »gerade«. Es ist Beiwort zu *çépa* und *çépo rajíḥ* ist = *nadó rudhán* = *ûrdhvấ yác chréṇir ná çiçur dán* (oben p. 94) = »der sich aufrichtende penis«. Die sich bäumenden Rosse, die »steigen«, werden mit dem »aufsteigenden« penis verglichen und diesem Vergleiche zuliebe ist offenbar in Strophe 4 das Wort *nadá* gebraucht, das zugleich »penis« und »Pferd« bedeutet (Verf., ZDMG. 35, 717. Ved. Stud. 1, 198). Der Accent auf *véḥ* beweist, dass das Wort in Abhängigkeit steht. Es ist zu construieren: *yásya hárî vívratâ suyújâ, ánu vér ubhâ árvantâ keçínâ, çépâ ná rajî́, pátir dán* und zu übersetzen: »Dessen störrige Falben fromm sind, wenn er, der Herr, die beiden mähnigen Rosse, die wie zwei Ruten steigen, gezügelt hat, sie bemeisternd.«[1] *suyúj* ist das Gegen-

[1] Grassmann: »Du, dessen goldfarbenes Rossepaar schön angeschirrt, auf beiden Seiten vorwärts strebt, laufend längs den beiden Schwänzen des Vogels, wie

teil zu *vivrata* und gleichbedeutend mit sonstigem *suvratá*, das von Tieren gebraucht = »fromm« ist (Ved. Stud. 1, XV). Über die freiere Stellung des *ná* vergleiche man Ved. Stud. 1, Index s. v. *ná* und *iva*, zu *ánu vî* aber *ánu yam* und *ánu çâs*.

Die Worte *ubhâ árvantâ keçinâ* gehören sowohl zu *ánu vélı* als zu *dán*. Die Wortstellung ist absichtlich etwas verschränkt um des Vergleiches willen, dem zuliebe in unserer Strophe *rají, keçín* (Ved. Stud. 1, 178 f. Geldner, oben p. 27) und *dán* gewählt sind. *dán* ist eigentlich »richtend«, dann »bemeisternd«; *árvantau dán* ist = δεσπόζων ἵππων. Aus »richten« entwickelt sich die Bedeutung »beherrschen«, »bemeistern« genau wie bei εὐθύνω und *rego*. Ferner vergleicht sich Sanskrit *çâs* »zurechtweisen«, dann »beherrschen«, »regieren«. In Süddeutschland wird »richten« im Sinne von »fertig machen« gebraucht, wie in Norddeutschland »einrichten« und »schaffen«; in Bayern hiess »Ausrichter« der »Zahlmeister und Gewalthaber der ehmaligen Salzfertiger« (Schmeller, Bayerisches Wörterbuch II, 37).

Die Bedeutung »bemeistern«, die hier bereits mitspielt, tritt klar hervor 10, 99, 6:

*'sá íd dâsam tuvîrávam pátir dán*
*šaļakšám triçîršâṇam damanyat* |

Wie in der vorher besprochenen Strophe ist auch in dieser das Subjekt Indra, denn der dreiköpfige Dâsa ist ein Sohn des Tvašṭar, den nach 10, 8, 8 Trita, von Indra veranlasst, bekämpft (*Índrešita âptyó abhy àyudhyat triçîršâṇam*) und dem nach der folgenden Strophe Indra die drei Köpfe abschlägt (*Tvâšṭrásya cid Viçvárûpasya ... trîṇi çîršâ párà vark*). Indra aber heisst nie »Hausherr«. Das widerspricht seinem ganzen Wesen durchaus. Er wird 1, 21, 5 *sádaspáti* genannt, da er mit Agni eng verbunden ist. Sonst ist er *sátpatiḥ, viçpátiḥ, jágataḥ pátiḥ, viçâm pátiḥ, pátir jánânâm*, aber er ist nie *gṛhápatiḥ*, kann also auch nicht *pátir dán* sein, wenn dies »Hausherr« bedeuten soll. Hier wäre diese Bedeutung doppelt unpassend, da es sich um Bezwingung eines Feindes handelt. Die genaue Parallelstelle zu unserer Strophe ist 5, 34, 6:

ein Hausherr zwischen den beiden behaarten Linien.« — Ludwig: »Des Falbenpaar leicht angespannt verschiedenen Seiten zustrebend anrief der Vogel die Renner, zwei Raji's gleich die mähnigen, der ist Herr zum Geben.«

*Índro viçvasya damitâ vibhîšaṇo*
*yathâvaçáṃ nayati dâsam âryaḥ |*

*damitâ* entspricht dem *damanyat* und *nayati* dem *dán* und es ist 10, 99, 6 zu übersetzen: »Er, der Herr, bezwang den lautschreienden, sechsäugigen, dreiköpfigen Dâsa, ihn bemeisternd.« Wie in der vorherbesprochenen Strophe *árvantâ* sowohl zu *véḥ* als zu *dán* gehörte, so hier *dâsam* zu *damanyat* und *dán*. *dán* ist auch hier eigentlich »richten«. *yathâvaçáṃ nayati* »er führt (leitet, lenkt) ihn, wie er will« ist dasselbe wie *váçaṃ nî* d. h. »in seine Gewalt bringen«, »beherrschen« und genau dasselbe besagt *dán*.

Zu dem gleichen Ergebnis führt 10, 115, 2:

*Agnír ha nâma dhâyi dánn apástamaḥ*
*sáṃ yó vánâ yuváte bhásmanâ datâ |*

Roths Annahme, *dán* sei hier vielleicht Nominat. sing. zu *dánt* Zahn (s. v. *dánt*) scheitert an dem gleich folgenden *datâ*. Ein Zahn, der mit dem Zahn isst, wäre doch sehr seltsam. Wenn man Stellen vergleicht wie 1, 60, 4 *mânušešu váreṇyo hótâdhâyi vikšú* und 7, 7, 4 *viçâṃ adhâyi viçpátir duroṇé 'gníḥ*, so kann man leicht geneigt sein, *dán* = *vikšú*, *duroṇé* zu setzen, zumal wenn man die zahlreichen Stellen erwägt wie 1, 73, 4. 2, 1, 2. 8. 3, 29, 15. 4, 9, 4 u. s. w., in denen *dáme* steht. Bei genauerem Zusehn aber schwindet der Schein. Das Lied handelt nirgends von Agni, dem Herrn des Hauses, sondern nur von Agni, dem verzehrenden, wilden Elemente des Feuers, der das Holz vertilgt, und von Agni, der als Bote das Opfer zu den Göttern führt. Strophe 1 und 2 stehen in engstem Zusammenhange. Die erste Strophe besagt: »Wunderbar ist das Wachstum des zarten Kindes, das nicht, um zu saugen, zu den beiden Müttern [den beiden Reibhölzern] geht. Sobald ihn die brustlose[1] geboren hatte, wuchs er gleich, indem er sofort das schwierige Botenamt ausführte.«

Die zweite Strophe führt den Gedanken weiter. Der Botendienst des Agni besteht darin, dass er das Opfer zu den Göttern führt, worauf *svadhvaráḥ* hinweist. Wie nun Agni 2, 5, 2. 3, 15, 4

[1] Was sich die Erklärer denken, wenn sie alle *anûdhás* mit »euterlos« übersetzen, ist mir unklar. *anûdhâḥ* ist = »die noch keine Brüste hat«, also »die junge«. In gleichem Zusammenhange steht 5. 2, 1 *mâtâ yuvatíḥ*. *anûdhâḥ* ist = *nagnikâ* des klassischen Sanskrit.

heisst *yajñásya netā́; 10, 46, 4 netā́ adhvarāṇâm; 3, 23, 1 adhvarásya praṇetā́; 1, 44, 2. 8, 11, 2. 44, 27 adhvarāṇâṃ* und *yajñānâṃ rathī́ḥ; 1, 1, 8. 1, 45, 4 rā́jann adhvarāṇâm; 4, 3, 1 rā́jā adhvarásya,* so wird er in unserer Strophe genannt *dán,* das genau dem *rā́jan, rā́jā, rathī́ḥ, netā́, praṇetā́* entspricht, wie wir schon gesehen haben. Aus *svadhvaráḥ* ist also zu ergänzen *adhvarám* und *dán* ist »der Führer«, »Leiter«, »der Ausrichter«, »Verrichter«. Zu *dhâyi dán* stellt sich 10, 46, 1 *dádhir yó dhā́yi* und die Strophe ist zu übersetzen: »Agni ist ja eingesetzt worden als der eifrigste Ausrichter (des Opfers), er, der das Holz vertilgt mit verzehrendem Zahne. Schön opfernd durch den Opferlöffel, der (ihn) verstärkt,[1] schnauft er wie ein starker Stier auf der Wiese.«

Jetzt wird von selbst klar, was *pátir dán* an den zwei noch übrigen Stellen 1, 149, 1. 153, 4 bedeutet. 1, 153, 4 lautet:

*utá vāṃ vikšú mádyâsv ándho*
*gā́va ā́paç ca pîpayanta devī́ḥ |*
*utó no asyá pûrvyáḥ pátir dán*
*vîtáṃ pātáṃ páyasa usríyâyâḥ ||*

*asyá* gehört zu *páyasaḥ* und der Genetiv hängt ab von *pātám.* Die Worte *pûrvyáḥ pátir dán* sind also Parenthese. Sâyaṇa erklärt sie mit *pûrvyaḥ pûrvakâlînaḥ patiḥ pâlako 'gnir dan dâtâ bhavatv iti çešaḥ.* Richtig ist daran nur die Beziehung auf Agni. Unter den verschiedenen Möglichkeiten der Erklärung scheint mir am besten die durch 8, 27, 3 an die Hand gegebene: *prá sú na etv adhvarò 'gnā́ devéšu pûrvyáḥ* »unser Opfer gehe zuerst unter den Göttern zu Agni«. *pûrvyáḥ* gehört dann zu *pātám* und es vergleicht sich 1, 19, 9 *abhí tvā pûrvápîtaye srjāmi somyáṃ mádhu* »zu dir sende ich den Somamet zum Vortrunk«, d. h. dass du zuerst trinkst. *pátir dán* aber ist dasselbe wie *dán* in der vorher besprochenen Strophe »der Ausrichter« = »Führer«, »Leiter« (des Opfers), der Herr und Meister, ἡγεμών, was 1, 44, 9 deutlicher gesagt ist: *pátir hy àdhvarāṇâm Agne dûtó viçā́m asi.* Agni ist ja der *hótā pûrvyáḥ* 1, 26, 5. 94, 6. 8, 23, 7. 75, 1 oder *ketúr yajñásya pûrvyáḥ* 3, 11, 3, der erste und zugleich der vorzüglichste (8, 19, 2 *adhvarā́ya pûrvyam*) Opferpriester.

---

[1] Sieh Excurs.

In dem ersten Verse der Strophe ist das Beiwort *mádya*, das, wie in 2, 14, 1. 7, 68, 2. 92, 1, eigentlich zu dem folgenden Worte *ándhaḥ* gehört, zu dem vorhergehenden Worte *vikšú* gezogen worden. Die Häuser werden berauschend genannt, weil in ihnen der Rauschtrank zubereitet wird.

Ich übersetze: »Und in den berauschenden Häusern liessen euch [Mitra und Varuṇa] die göttlichen Kühe und Gewässer das Kraut schwellen. Kommt und trinkt — zuerst der Meister — von dieser unsrer Kuhmilch.«

Ebenfalls von Agni ist der Ausdruck *pátir dán* gebraucht 1, 149, 1:

*maháḥ sá râyá éšate pátir dánn iná inásya vásunaḥ padá ā́ | úpa dhrájantam ádrayo vidhánn ít*

Der Anfang der Strophe *maháḥ sá râyá éšate* findet sich auch 10, 93, 6 *utá no devā́v Açvínâ çubhás pátî dhāmabhir Mitrā́váruṇâ urušyatâm | maháḥ sá râyá éšaté 'ti dhánveva duritā́* || und bildet hier, wie man sofort sieht, eine Parenthese. Zu *sá* ist mit Sâyaṇa etwa *yajamânaḥ purušaḥ* zu ergänzen; es entspricht dem klassischen *ayaṃ janaḥ* und ist dem Sinne nach = *so 'ham*. Ich übersetze es mit »ich«, um den Wechsel der Person (ähnliches Ved. Stud. 1, 2 Anm.) wiederzugeben. 10, 93, 6 besagt also: »Und die göttlichen Açvins, die schönen, Mitra und Varuṇa sollen uns nach ihren Satzungen[1] helfen — um grossen Reichtum gehe ich sie an — über die Not hinweg wie über die Wüste.«

Auch in 1, 149, 1 sind die Worte *maháḥ sá râyá éšate* ein Satz für sich, da nach Ausweis der übrigen Stellen 5, 49, 1. 67, 5. 6, 42, 3. 8, 78, 9 *éšate* hier keine andere Bedeutung haben kann als in 10, 93, 6. *pátir dán* beginnt also den zweiten Satz. Gemeint ist, wie das ganze Lied zeigt, Agni, der ja auch *vásupati* heisst wie Indra. Der Genetiv *vásunaḥ* gehört zu *pátir dánn iná́ḥ*, wie 1, 53, 2 *vásuna inás pátiḥ* beweist. *pátir dán vásunaḥ* aber ist genau dasselbe wie *vásvo rā́jâ* 2, 14, 11 (cfr. 1, 144, 6); *yá éko vásvo rā́jati* 1, 143, 4; *rāyó rathī́ḥ* 6, 48, 9; *rathī́ rayīṇā́m* 7, 5, 5. Agni ist der Meister, Gebieter über das Gut. *padá ā́* aber erklärt sich aus 1, 21, 6 *jàgṛtam ádhi pracetúne padé (Índrāgnî)*; 1, 72, 2

[1] Unsicher. Der schwierige Artikel *dhā́man* erfordert eine Umarbeitung auf Grund der Angaben der einheimischen Lexikographen.

*padé paramé Agnéḥ*; 1, 72, 4. 2, 35, 14 *Agnim padé paramé tasthivāṃsam*; 1, 128, 1. 2, 10, 1. 6, 1, 2. 10, 70, 1. 91, 1. 191, 1 *iḷás padé*; 3, 23, 4. 29, 4. 10, 1, 6. 91, 4 *iḷâyâs padé*; 4, 5, 9 *ṛtásya padé*. Es ist also der Platz gemeint, an dem Agni am meisten geneigt ist zu geben, die Opferstelle, an der er entflammt wird. Darauf weisen auch die gleich folgenden Worte hin. Ich übersetze unter Verweis auf das vorher über *sá* Bemerkte: »Um grossen Reichtum gehe ich (ihn) an. Der gewaltige Meister des gewaltigen Gutes (ist) am Platze. Dem eilenden sollen die Presssteine dienen.«

Dasselbe *dán* liegt aber auch vor 6, 3, 7:

*divó ná yásya vidható návînod*
*vṛ́ṣâ ṛukšá ósadhîšu nûnot* |
*ghṛ́ṇâ ná yó dhrájasâ pátmanâ yánn*
*ā́ ródasî vásunâ dáṃ supátnî* ||

Der Padapâṭha schreibt hier *daṃ* | *supátnî*. Roth will dagegen lesen *dáṃsupatnî* im Anschluss an 4, 19, 7:

*dhánvâny ájrāñ apṛṇak tṛšâṇāñ*
*ádhog Índraḥ staryò dáṃsupatnîḥ* |

Der Padapâṭha schreibt hier *dáṃ ſ supatnîḥ*, wie auch 1, 122, 10. 134, 4. 141, 4 *dáṃ ſ su*. Die Wahrheit erkennt man unschwer, wenn man die Strophe 6, 3, 7 deutet. Sie ist ein schönes Beispiel dafür, dass »ein an und für sich mehrdeutiger Ausdruck sofort seine bestimmte Bedeutung erhält, sowie man den formelhaften Sprachgebrauch oder das für eine Sache übliche Bild kennt« (Windisch, Festgruss p. 118). Darauf beruht die Kunst des Vedaexegeten zum grossen Teil.

*divó ná yásya vidható návînot* erklärt sich aus 4, 10, 4 *prá te divó ná stanayanti çúšmâḥ* und 7, 3, 6 *divó ná te tanyatúr eti çúšmaḥ*. Vollständig würde also der Vers lauten: *divó ná tanyatúr yásya vidhataḥ çúšmo návînot* und er ist zu übersetzen: »Dessen Feuer, wenn er (den Göttern) dient, braust wie (der Donner) des Himmels.« Die folgenden Worte *vṛ́ṣâ rukšá ósadhîšu nûnot* hat Roth erklärt (Über gewisse Kürzungen des Wortendes im Veda, Wien 1887, p. 3). Der sehr schwierige Vers *ghṛ́ṇâ ná yó dhrájasâ pátmanâ yán* ist in Verbindung zu bringen mit 6, 15, 5 *rurucé ... tūrvan ná yāmann Étaçasya nū́ ráṇa ā́ yó ghṛṇé ná tatṛšâṇó ajáraḥ*. An beiden Stellen liegt ein abgekürzter Vergleich vor;

die eine erläutert die andere und man muss auch 2,4,6 *ā́ yó vánā tátṛšāṇó ná bhā́ti* herbeiziehen. Das Relativum *yó* erfordert ein Verbum und das kann kein anderes sein als *dáṃ*, so dass sich die überlieferte Lesart hier als richtig erweist. *yó ródasī vásunā ā́ dáṃ* (um so die Schreibung beizubehalten) heisst »der Himmel und Erde mit Gut ausrichtete«, »ausrichten« im Sinne von »ausstatten«, wie es in Süddeutschland gebraucht wird (Schmeller, Bayerisches Wörterbuch II, 38). Entsprechend wird *sáṃ ni* gebraucht 5,42,4; 7,28,3 *(jóhuvānānt sáṃ yán nṝ́n ná ródasī ninétha)*; 10,68,2 *(sáṃ góbhir ninâya)* und man beachte die vorher angeführten Benennungen Agnis als *vásupati, vásvo rā́jā, rā́yó* und *rayíṇāṃ rathī́ḥ, pátir dán vásunaḥ*.

Die Strophe ist also zu übersetzen: »Dessen Feuer, wenn er (den Göttern) dient, braust wie (der Donner) des Himmels, er, der Stier, brüllte in den Bäumen und Kräutern; der wie (der Durstige) in der Hitze im Zug und Flug gehend, Himmel und Erde, die trefflichen Gatten, mit Gut ausstattete.«

Dadurch wird wahrscheinlich, dass, gerade umgekehrt als Roth will, 4, 19, 7 nach 6, 3, 7 zu corrigieren, also zu schreiben ist: *ádhog índraḥ staryò dáṃ supátnīḥ*. Und das beweist der Inhalt der Strophe. Der erste Teil lautet:

*prā́gruvo nabhanvò ná vákvā*
*dhvasrā́ apinvad yuvatī́r ṛtajñā́ḥ* |

*nabhanvàḥ* erscheint Naighaṇṭuka 1, 13 unter den Wörtern, die »Flüsse« bedeuten und auf diese Bedeutung weist der ganze Zusammenhang hin, in dem die Strophe steht. Darauf weisen ferner die Verse hin, die ich oben p. 46 zusammengestellt und besprochen habe. *vákvāḥ* entspricht sonstigem *saṃkróçamānāḥ, ṛtajñā́ḥ* dem *ṛtávarīḥ*. Wie dort die Flüsse, so werden hier die *nabhanvàḥ* mit Jungfrauen verglichen und endlich wird auch *pinv* gern vom Anfüllen der Gewässer gebraucht, z. B. 1,62,6 *ápinvan nadyàḥ*; 1,64,6 *pínvanty apó Marútaḥ*; 4,42,4 *ahám apó apinvam* u. s. w. (Grassmann s. v.). Es ist hier doppelsinnig, mit der Nebenbedeutung, die *pṛ́ṇāsi* in 10,95,5 hat (Geldner, Ved. Stud. 1,271). 5,59,7 *prá párvatasya nabhanūnr acucyavuḥ* heisst »sie setzten die Bergströme in schaukelnde Bewegung«, denn wenn die Maruts dahineilen, so fluten die Gewässer (*kšódanta ā́paḥ* 5,58,6), und

wie man sagt, dass die Maruts *diváḥ kóçam* oder *divyáṃ kóçam ăcucyavuḥ* (5, 53, 6. 59, 8), so kann man auch sagen, dass sie *prá párvatasya nabhanūñr acucyavuḥ*. Der Sinn ist, dass sie die Flüsse zur Überflutung bringen, wie sie aus den Wolken den Regen schütteln.

Für *dhvasrá* hat Roth die Bedeutungen aufgestellt »spritzend«, »stiebend«, uneigentlich »ausstreuend« s. v. a. »freigebig« in 10, 40, 3. Das Wort kann nicht getrennt werden von *dhvasirá* in 7, 83, 3 *sáṃ bhūmyâ ántâ dhvasirā adṛkšata*. Hier ist es unzweifelhaft = klassischem *dhvasta*, wie es auch Sàyaṇa erklärt, der nur irrt, dass er *sainikaiḥ* ergänzt, während *rajasâ* oder *reṇunâ* zu verstehen ist, wie oft im klassischen Sanskrit gesagt wird (B-R. s. v. *dhvaṃs*). So wird auch *dhvasrá* = *dhvasta* sein, also bedeuten »zu Grunde gegangen«, »mitgenommen« d. h. von Flüssen »wasserlos«, »seicht«. Dadurch tritt erst der Gegensatz von *dhvasrá* und *apinvat* scharf hervor. In 10, 40, 3 wird es daher gerade das Gegenteil von dem bedeuten, was Roth annimmt: *kásya dhvasrā bhavathaḥ kásya vâ narâ râjaputréva sávanāva gacchathaḥ*. Das *vâ* deutet an, dass die beiden Sätze im Gegensatz zu einander stehen. *dhvasrá* ist = klassischem *dhvastadhî* (B-R. s. v. *dhvaṃs*), also = »finster«, »verstimmt«, »missmutig« = Englisch »gloomy«. Zu übersetzen ist also: »Gegen wen seid ihr verstimmt oder zu wessen Somatränken kommt ihr herab, o ihr Männer, wie zwei Prinzen?«

Die ganze Strophe 4, 19, 7 spricht von Indras Thätigkeit als Gott der Fruchtbarkeit: er füllt die Ströme mit Wasser an, er tränkt die dürstenden Wüsten und Felder. Derselbe Sinn muss also auch in *ádhog Índraḥ staryò dáṃsupatniḥ* liegen. »Unfruchtbare, die einen wunderkräftigen Herrn haben« sind ja denkbar, aber nicht sehr wahrscheinlich. Das Wort müsste dann, wie *ádhok* zeigt, auf die Kühe bezogen und unter dem *páti* der Stier, der *pátir ághnyânâm*, verstanden werden. Dann fehlt aber jede Steigerung der Handlung und 10, 18, 7 *imā nārîr avidhavāḥ supátniḥ* sowie die vorher besprochene Strophe *ā ródasî vásunā dáṃ supátni* weisen andere Wege. Es ist zu schreiben *ádhog Índraḥ staryò dáṃ supátniḥ* und zu übersetzen: »es melkte Indra die unfruchtbaren (Kühe), er machte die Frauen, die einen tüchtigen Gatten haben, schwanger« d. h. Indra bewirkt, dass die unfruchtbaren Kühe Milch geben, also fruchtbar werden, und dass die Frauen Kinder bekommen, ein Hauptwunsch des Inders (Ved. Stud. 1, 203 f.).

*dáṃ* ist auch hier eigentlich »ausrichten« im Sinne von »mit etwas ausstatten, versehen«. Ein Instrumental wie in 6, 3, 7 *vásunâ* steht hier nicht dabei, weil kein Zweifel sein kann, was gemeint ist. Dem Sinne nach ist *dáṃ* = »er machte schwanger« d. h. er bewirkte, dass sie schwanger wurden.

Die ganze Strophe 4, 19, 7 ist demnach zu übersetzen: »Er füllte an die seichten Flüsse, die reinen Jungfrauen, die (dabei) wie Mädchen (bei der Vergewaltigung) schrieen. Wüsten und Gefilde, die dürsteten, tränkte er; Indra schaffte Milch den unfruchtbaren (Kühen), er machte die Ehefrauen schwanger.«[1]

Es ergiebt sich also, dass *dán* zu *daṃs* gehört, dessen Grundbedeutung »richten« ist. In 4, 19, 7. 6, 3, 7 und 10, 61, 20 ist *dán* 3. Sing. Imperf., an den Stellen 1, 149, 1. 153, 4. 10, 99, 6. 105, 2. 115, 2 Nominativ. sing. zu der adjectivisch und substantivisch (10, 115, 2) gebrauchten Wurzel, 1, 120, 6 am Ende des Stollens verkürzte Form für *dáṃsau*. Vor anlautendem *s* erscheint die Form regelrecht als *dáṃ*, sonst als *dán*. Der *pátir dán* ist wörtlich »der Richter« = »Ausrichter«, »Meister«, »der, der richtet« und nach dem alle »sich richten«, der regens im weitesten Sinne des Wortes, »der Machthaber«, »der unbeschränkte Gebieter«. Zur gleichen Wurzel gehören *daṃsána*, *daṃsánâ*, *dáṃsas* »Meisterschaft«, »Macht«, *daṃsánàvant* »mächtig«, *purudáṃsa*, *purudáṃsas*, *sudáṃsas* »sehr mächtig«, *dáṃsišṭha* »sehr mächtig«, *dáṃsu* »mächtig« im Sinne von »gewaltig«, »weit«, »hoch« u. dgl., *dáṃsujûta* »in gewaltiger Eile« (so auch Ved. Stud. 1, 220 zu lesen; sonst weiss ich auch heut keine bessere Erklärung von 1, 122, 10), *dasmá* und *dasrá* »mächtig«, »Meister«. In 10, 138, 1 ist *daṃsáyaḥ* wohl 2. Sing. Imperf. Caus. zu *daṃs* im Sinne von »bemeistern«.

Im Avestâ liegt dasselbe Wort vor in *dâstva* »Macht«, »Kraft«, *hizvôdaṅhaṅh* »Meisterschaft der Zunge (d. h. der Rede) besitzend«, *daṅhišta* »sehr mächtig«, *dahma* »meisterhaft«, »ein Meister«,

[1] Grassmann: »Wie Sprudelquellen schwellte er die Jungfrau'n, die spritzenden, des rechten Brauches kund'gen; er tränkte durst'ge Fluren und die Triften, und Indra molk des Dämons gelbe (sic; wohl Druckfehler für ‚gelte') Kühe.« — Ludwig (cfr. 5, 84): »Er liess fliessen die jugendlichen, die kundig der Ordnung, die unvermählt gebliebenen, die gleichsam die wallenden Schleier sinken liessen. Die dürstenden Wüsten und Flächen bewässerte er; er gewann Milch von den [bis dahin] unfruchtbaren Gattinnen des Wunder[tieres].«

»mächtig«. *didaiñhē* in Yasna 43, 11 *hyaṭ khšmà ukhdhàiš didaiñhē paourvîm* wird heissen: »als ich früher durch deine Worte zum Meister gemacht wurde« = »zum Lehrer berufen wurde«.

Dieses *daṃs* steckt auch in *daṃpati*, wie nicht nur das Griechische δεσπότης (Meringer, B.B. 16, 229), sondern auch das Avestà beweist. Yasna 45, 11 liest die vorzügliche Handschrift Mf1, sowie C1, *dêñgpatôiš*, die guten Handschriften Mf2. Jp1 *dêñpatôiš* als ein Wort und das beweist zusammen mit dem Zeugnis der verwandten Sprachen, dass *dêñg-patôiš* als Compositum zu fassen, also *dêñg* nicht Genetiv. sing. eines selbständigen Wortes ist. Das Avestà zeigt aber auch, dass *dêñg-paitiš* nicht »Hausherr« bedeutet. Yasna 45, 11, die einzige Stelle, in der das Wort vorkommt, lautet:

*yascâ*[1] *daēvêñg aparô mašyãscà*
*tarê-mãstâ yôi îm tarê-manyañtà*
*anyêñg ahmâṭ yê hôi arêm manyàtâ*
*Saošyañtô dêñg-patôiš speñtà daēnà*
*urvathô barâtâ patâ vâ Mazdâ Ahurâ*

Die Rede ist von dem Saošyant, der in Zukunft zu Gericht sitzen wird. Über *aparô* vergleiche man Geldner, KZ. 27, 235 Anm. 3. *dêñg-paitiš*, als Beiwort des Saošyant, entspricht sonstigem *verethrajan*; seine Grundbedeutung »Richter«, »Gerichtsherr« tritt hier noch klar hervor. Ich übersetze: »Und der in Zukunft die Daēvas und Menschen missachten wird, die ihn missachteten, (alle) andern, ausser dem, der ihn ehrte: (für diesen) ist das heilige Gesetz des Saošyant, des Richters (= wenn er richtet), Freund, Bruder oder Vater, o Mazda Ahura.«

Wie das Avestà, zeigt auch der Veda noch, dass *dáṃpati* nicht »Hausherr« bedeutet hat. Die Stellen, an denen es Beiwort des Agni ist, beweisen an und für sich nichts dagegen, da ja Agni vorzugsweise *gṛhápati* heisst. Auch 1, 127, 8 *víçvâsâṃ tvà viçãṃ pátiṃ havâmahe sárvâsâṃ samânáṃ dáṃpatiṃ bhujé* kommt nicht in Betracht, wie 6, 48, 8 zeigt *víçvâsâṃ gṛhápatir viçãm ási tvám Agne mãnušîṇâm*. Die ursprünglich engere Bedeutung »Hausherr« könnte ja zu der weiteren »Herr« überhaupt sich entwickelt haben. Aber 2, 39, 2 *dáṃpatîva kratuvidâ jánešu* macht diesen

[1] So lese ich mit den weniger guten Handschriften für das mir unklare *yastâ*.

Entwickelungsgang nicht wahrscheinlich. Die Rede ist von den Açvins, von denen ich bereits oben p. 94 erwähnt habe, dass sie nie als »Hausherrn« bezeichnet werden. Auch ein Vergleich der Açvins mit Hausherrn ist durchaus unpassend, da ja gerade ihr unstätes Wandern immer hervorgehoben wird; *bahú manúšyeṣu sáṃsṛṣṭaṃ acáriṣṭaṃ bhiṣajyántau* sagen die Götter zu ihnen Çat. Br. 4, 1, 5, 14 und der ṚV. fragt wiederholt gerade die Açvins, wo sie weilen oder weilten 1, 117, 12. 5, 74, 1. 2. 8, 73, 4. 10, 40, 1. 2 *(kúha svid doṣā́ kúha vástor Açvinā́ kúhābhipitvám karataḥ kúhośatuḥ)*.

In 2, 39, 2 bedeutet also *dámpati* ganz gewiss nicht »Hausherrn« und der Vergleich besagt weder »wie Herr und Frau des Hauses den Leuten Stärkung reichend« (Grassmann), noch »wie ein opferkundiges Hauspaar unter den Leuten« (Ludwig), sondern er ist zu erklären nach der schon (oben p. 102) besprochenen Stelle 10, 40, 3 *rājaputréva sávanāva gacchathaḥ* »ihr kommt zu den Somatränken herab wie zwei Prinzen«. *kratuvíd* heisst überall »stark«, vom Soma und vom Rausch in demselben Sinne wie *adbhutá* (oben p. 92). Der Vergleich besagt demnach »wie zwei unter den Menschen starke Herrn« = »wie zwei Gewalthaber«. *dámpati* stellt sich also zu den Beiwörtern der Açvins wie *ugrā́, dasrā́, nṛpáti, purudáṃsā, purudáṃsasā, rā́jānau, vṛtrahántamā, çakrā́, çacipáti, sudáṃsasā* u. a.

*dámpati* als Mann und Frau ist = »Herr und Herrin«, die beiden Gebieter, wie das PW. sagt.

Sehr klar liegt diese ursprüngliche Bedeutung noch vor in δεσπότης. Auch δεσπότης ist »der Herr im Verhältnis zum Sklaven, die Seele im Verhältnis zu ihrem Leibe, der Eigentümer im Verhältnis zu seinem Eigentum: der δεσποτεία entspricht als ihr Correlatbegriff die δουλεία« (Zeller, Archiv für Geschichte der Philosophie 2, 2; vgl. die Stellen, die Freudenthal, ib. 1, 340 Anm. 21 anführt. Ich verdanke diese Hinweise meinem Freunde Benno Erdmann). Zeller hebt auch sehr richtig hervor, dass die Götter stehend δεσπόται genannt werden und dass bei der δεσποτεία der Götter nicht »an eine harte und gewaltthätige Herrschaft, sondern lediglich an die absolute Herrschermacht zu denken ist, deren Besitz ein Attribut der Gottheit ist«. So redet in der sehr charakteristischen Stelle, deren Nachweis ich der Freundlichkeit meines

Collegen Robert verdanke und die v. Wilamowitz (Euripides, Hippolytos, Berlin 1891, p. 69) gänzlich missverstanden hat, Euripides, Hippolytos 88, der fromme Diener den Hippolytos mit ἄναξ an unter der Begründung, dass man die Götter δεσπότας nennen müsse: ἄναξ · θεοὺς γὰρ δεσπότας καλεῖν χρεών. Bei Homer ist die δέσποινα durchaus die »Herrin« gegenüber den Sklaven (ρ, 53. ξ, 9. 127. 451. ο, 374. 377. τ, 83 [besonders klar]. ψ, 2), ausserdem die ἄλοχος δέσποινα (γ, 403. ρ, 347), und die Tragiker stimmen mit dieser Verwendung von δεσπότης und δέσποινα ganz überein.

Ich halte deswegen die Zusammenstellung von δεσπότης mit Skt. *jâspati,* altslav. *gospodĭ* (KZ. 25, 15 ff.) nicht für richtig, sondern glaube, dass man auf die alte Etymologie zurückkommen muss, die δεσ- mit *dâsa* in Verbindung brachte. δεσ- wie *dâsa* gehen auf die Wurzel **dens* »bemeistern«, »beherrschen« zurück und so erklärt sich auch der ursprüngliche Zusammenhang von *dasyu* und Avestà *daiṅhu, daqyu.* Die Grundbedeutung beider Worte ist »der Beherrschte«, »der Unterworfene«, *daiṅhu* = »Volk«, »Unterthan«. Man vergleiche Geldner, Studien zum Avestà 1, 13 Anm. 3.[1]

Mit *daṃs* gleichbedeutend ist *dan,* das 1, 174, 2 erscheint: *dáno víça Indra mṛdhrávâcaḥ.* Roth hat irrtümlich diese Wurzel auch 10, 61, 20 angenommen, wie bereits oben p. 94 erwähnt, die Bedeutung aber richtig erkannt. Auch *dan* hat zur Grundbedeutung »richten« und die Inder kennen die Wurzel als *dâner ârjave* (Kâçikâ zu Pâṇini 3, 1, 6. Siddhântakaumudî 2394. Bopadeva 8, 103). Pâṇini führt auf sie das Desiderativum *dîdâṃsate* zurück. Sieh PW. s. v. 2 *dan.* Auch *dan* hat sich dann weiter zur Bedeutung »bemeistern« entwickelt, die in 1, 174, 2 vorliegt.

Es ergiebt sich also mit Sicherheit, dass ein Genetiv *dán* »des Hauses« nirgends auch nur möglich ist, sondern dass Sâyaṇa die Wahrheit getroffen hat, wenn er das Wort zu 10, 99, 6 mit *damayan* erklärte.

Was Bartholomae (Arische Forschungen 1, 96 Anm. 1) über *dé* und *dâs* sagt, beruht auf gänzlichem Missverständnisse des Textes, wie nicht näher ausgeführt zu werden braucht, da bereits Sâyaṇa

[1] Ich habe durchweg *daṃpati* mit Max Müller geschrieben in der Annahme, dass so die Handschriften lesen. Es ist durchaus möglich, dass *dam* mittlerer Stamm zu *daṃs* ist wie *pum* zu *puṃs.*

das Richtige hat. Bartholomaes Erklärung von *dámûnas* aber (B.B. 15, 194 ff.) ist, ebenso wie seine Übersetzungen und Erläuterungen dort, sicher nur als Ironie aufzufassen. —

Die Form *rán* in Strophe 7 kommt nur hier vor. Vergleicht man zu *yuvám hy ástaṃ mahó rán* die Stellen 1, 168, 9. 6, 31, 5, wo *mahaté ráṇâya*, 9, 66, 13 (vgl. 10, 9, 1. 95, 7), wo *mahé ráṇe* am Ende des Stollens steht (vgl. 3, 34, 4 *bṛhaté ráṇâya* am Ende des Stollens), so glaube ich kann man nicht zweifelhaft sein, dass *rán* abgekürzte Form für *ráṇe* und *mahó rán* zu erklären ist wie *mahó râyé* 4, 31, 11. 5, 15, 5. 43, 1. 6, 1, 2. 8, 23, 16. 10, 61, 22. 76, 2; cfr. Geldner, Ved. Stud. 1, 268. Wörtlich besagt dies: »ihr gereichtet zu grosser Freude«, das ist = »denn ihr machtet (sonst) grosse Freude«.

Die Wurzel *taṃs* ist nach dem Dhâtupâṭha 33, 56 ein Synonymum von *bhûš alaṃkâre*, bedeutet also »schmücken«. Sie liegt vor in *avataṃsa* und *uttaṃsa*. *taṃs* mit *nis* ist also »ausschmücken«, »herausputzen« = lat. *ornare*, κοσμεῖν καὶ τιμᾶν, dem Sinne nach = *dhanâni niragamayatam*, wie Sâyaṇa sagt. Also: »Denn ihr machtet (sonst) grosse Freude. Und wenn ihr uns etwa mit etwas bedacht habt, so seid, ihr herrlichen, uns (dessen) gute Hüter. Schützt uns vor dem schlimmen Wolfe!«

Strophe 8 ist klar: »Überliefert uns nicht einem Feinde; nicht mögen irgendwohin aus den Häusern unsere Kühe gehen, die volle Euter (und) keine Kälber haben.« Statt *mâkútrâ* ist vielleicht zu lesen *mâ kútrâ* entsprechend dem *mâ kásmai*.

Zu *duhîyán* in Strophe 9 ist aus Strophe 8 zu ergänzen *dhenávaḥ*. Über den Sinn aber geben Aufschluss 2, 11, 21 und 4, 41, 5 = 10, 101, 9. In beiden Stellen ist *duhîyát* passivisch »gemolken werden« = »Milch geben«, dann allgemein = »fliessen«, »strömen«, »zuströmen«, »zufliessen«. 2, 11, 21 *nûnáṃ sâ te práti váraṃ jaritré duhîyád Indra dákšiṇâ maghónî* ist zu übersetzen: »Möge jetzt, o Indra, eine reiche dakšiṇâ, wie er sie sich wünscht, deinem Lobsänger zufliessen« und 4, 41, 5 *sâ no duhîyad yávaseva gatvî sahásradhârâ páyasâ mahî gaúḥ* »die grosse Kuh, die tausendströmige, möge uns mit Milch fliessen, wie wenn sie auf die Weide gegangen wäre«. Beide Strophen finden sich vereinigt 10, 133, 7:

*asmábhyaṃ sú tvám Indra tâṃ çikša*
*yâ dóhate práti váraṃ jaritré |*

*ácchidrodhnî pîpáyad yáthâ naḥ*
*sahásradhârâ páyasâ mahî gaúḥ*

»Schenke uns, o Indra, die (Kuh), die dem Lobsänger fliesst, wie er es wünscht, damit sie uns mit Milch strotze, unverletzten Euters, die tausendströmige, grosse Kuh.« Es entspricht hier *dóhate* dem *duhiyát* in 2, 11, 21 und *pîpáyat páyasâ* dem *duhîyat páyasâ* in 4, 41, 5. Daneben sagt man *duhánti páyaḥ* 9, 34, 3 wie man sagt *páyo yád asya pîpáyat* 9, 6, 7. Und wie in 2, 11, 21 gesagt ist *duhiyad dákṣiṇâ*, so in 2, 18, 8 *asmábhyam asya dákṣiṇâ duhîta*. Es ist also klar, dass *duhîyát* in mediopassivem Sinne steht. Die »grosse Kuh« in 4, 41, 5 10, 133, 7 ist nichts anderes als die dakṣiṇâ. Sie soll dem Lobsänger zufliessen, wie eine Kuh reichlich Milch giebt, wenn sie auf der Weide gewesen ist.

Mithin ist auch in 1, 120, 9 *duhîyán mitrádhitaye yuvãku* die Form *duhiyán* mediopassivisch. Wörtlich besagt der Satz: »möchten sie fliessen zu eurer guten Freundschaft«, d. h. so dass ihr uns gute Freunde werdet (Ved. Stud. 1, 93). Zum Dank für die reichlichen Spenden des Sängers sollen dann die Açvins ihm Geld und Kühe schenken.

Damit endet das eigentliche Lied, wie schon die Wiederholung der Worte *ca no mimîtam*, überhaupt der Parallelismus der beiden letzten Stollen zeigt. Daran schliesst sich die dânastuti an, an deren Behandlung Ved. Stud. 1, 1 ff. ich nichts zu ändern habe.

Das ganze Lied lautet also in Übersetzung:

1. Welche Anrufung, o Açvins, kann euch zufrieden stellen? Wer macht es euch beiden recht? Wie soll (euch) ein Einfältiger verehren?

2. Euch, die ihr sie kennt, soll man nach den Thoren fragen; unwissend und dumm ist darin ein anderer. Ihr seid doch gewiss nicht unthätig gegen die Menschen.

3. Euch, die ihr es kennt, rufen wir an; lehrt ihr, die ihr es kennt, uns ein Lied, (damit es) euer Geber heut vortrage.

4. Gemäss meiner Einfalt frage ich die Götter, o ihr gewaltigen, nach dem starken (Soma), der von dem Rufe *vašaṭ* begleitet wird. Schützt ihr uns vor dem Stärkeren und Mächtigeren.

5. Ein (Lied) wie es erschallt bei Bhṛgavâṇa Çobha, mit welchem Liede euch Pajriya verehrt, das (lasse ich für euch erschallen) voll Verlangen, ich unwissender.

6. Höret das Lied des Takavâna — denn ich, o Açvins, habe euch besungen — indem ihr eure Augen herrichtet, ihr Schönen.

7. Denn ihr machtet (sonst) grosse Freude. Und wenn ihr uns etwa (mit etwas) bedacht habt, so seid, ihr herrlichen, uns (dessen) gute Hüter. Schützt uns vor dem schlimmen Wolfe.

8. Überliefert uns nicht einem Feinde; nicht mögen irgendwohin aus den Häusern unsere Kühe gehen, die volle Euter (und) keine Kälber haben.

9. Sie mögen uns fliessen, so dass wir euch zu guten Freunden machen. Verhelft uns zu Reichtum an Geld, verhelft uns zu Wohlstand an Kühen.

10. Von den Açvins erhielt ich einen Wagen ohne Pferde, von ihnen, den stutenreichen. Der hat mir viel Freude gemacht.

11. Der wird mich, o Schlanke, irgendwie zu den Menschen zum Somatrinken fortschieben, der schöne Wagen.

12. So will ich denn nichts wissen von einem Traume und einem reichen Geizhals. Die beiden werden schnell zu nichts.

Es ergiebt sich also, dass das Lied völlig unverdorben und durchaus verständlich ist. Die »unausgeprägte metrische Gestalt« ist also ohne Zweifel Absicht. Zu dem gleichen Resultate bin ich bei 10, 105 gekommen, dessen Text zwar manchmal »dunkel«, aber durchaus nicht »vielfach hoffnungslos verderbt« (Oldenberg, Hymnen des Rigveda 1, 158) ist. Im Gegenteil, die Überlieferung ist auch hier eine vorzügliche, wie schon die Behandlung der Strophen 2—4 (Ved. Stud. 1, 197. 2, 95) gezeigt haben wird.

Das aber ist ein Resultat, das für die Beurteilung der Überlieferung des RV. überhaupt von grösster Wichtigkeit ist.

## Excurs zu 10, 115, 2.
## *abhipramúrâ juhvẫ.*

Roth hat ein Wort *juhū* »Zunge« neben *juhū* »Opferlöffel« aufgestellt und Grassmann und Ludwig sind ihm gefolgt unter Abweichung im einzelnen. Nur Bergaigne hat bisher »le prétendu mot *juhū* ‚langue'« verworfen, ohne Beachtung zu finden, da er die Stellen nicht näher geprüft hat, in denen Roth die Bedeutung »Zunge« annimmt (Religion Védique 1, 40 Anm. 1; Quelques observations sur les figures de rhétorique dans le Rig-Veda, Paris 1880, p. 14).

Es lässt sich nicht leugnen, dass Roths Annahme auf den ersten Blick die höchste Wahrscheinlichkeit für sich hat. 1, 76, 5 steht *mandráyâ juhvẫ*, dagegen 5, 26, 1. 7, 16, 9 *mandráyâ jihváyâ*; 6, 16, 2 *mandrābhir jihvābhiḥ*; auch Stellen wie 1, 61, 5 *Índrâyârkáṃ juhvẫ sám añje* scheinen für die Bedeutung »Zunge« zu sprechen. Aber der Schein schwindet, sobald man die Gesamtheit der Stellen ins Auge fasst.

Ich gehe aus von 2, 27, 1 *imā̃ gíra Âdityébhyo ghṛtásnūḷ sanād rājabhyo juhvẫ juhomi*. Schon Sâyaṇa war in der Erklärung von *juhū* hier schwankend; es ist aber klar, dass die Lieder *ghṛtásnu* »auf deren Rücken Butter ist« genannt werden, weil gleichzeitig mit ihnen Butter dargebracht wird. *imā̃ gíro ghṛtásnūr juhvẫ juhomi* »ich opfere diese buttertragenden Lieder mit dem Opferlöffel« ist kurzer Ausdruck für: »ich bringe diese Lieder dar, indem ich Butter mit dem Opferlöffel opfere«. Das geht hervor aus Stellen wie 5, 14, 3 *táṃ hí çáçvanta ījate srucā̃ deváṃ ghṛtaccútâ Agníṃ havyāya vóḷhave* »denn alle bitten den Gott Agni, mit dem Opferlöffel, der von Butter träuft, die Opferspeise zu führen«. Wer aus *juhvẫ juhomi* für *juhū* die Bedeutung »Zunge« erschliessen will, muss das gleiche aus *ījate srucā̃* für *srúc* thun. Der Sinn von 2, 27, 1 ergiebt sich ferner aus Stellen wie 8, 44, 5 *úpa tvâ juhvò máma ghṛtācîr yantu* »zu dir sollen meine Opferlöffel voll Butter gehen«, gegenüber solchen wie 3, 51, 2 *gíro ma Índram úpa yanti viçvátaḥ* »meine Lieder gehen von allen Seiten zu Indra« und aus Vergleichen wie 1, 110, 6 *ā manīšām antárikšasya nṛ́bhyaḥ srucéva ghṛtáṃ juhavâma vidmánâ* »wir wollen kunstmässig den Männern des Luftraumes die Andacht dar-

bringen, wie Butter mit dem Opferlöffel«. Vereinigt man die beiden Gedanken »ich bringe dir Lieder dar« und »ich bringe dir Löffel voll Butter dar«, so erhält man den Satz: »ich bringe dir Lieder samt Löffeln voll Butter dar« und das sagt noch klar 2, 10, 6 *ánûnam Agnim juhvâ vacasyâ madhupṛcam dhanasâ johavîmi* »Agni, den vollkommenen, den Met verschaffenden, rufe ich, den Preis erstrebend, an mit Opferlöffel und Beredsamkeit«[1] und etwas anders gewendet 1, 61, 5 *asmâ id u sáptim iva çravasyéndrâyârkám juhvâ sám añje* »ihm rüste ich aus Wunsch nach Gewinn mit dem Opferlöffel (i. e. unter Darbringung eines Löffels voll Butter) ein Lied zu, wie ein Rennpferd«. Das Verbum *añj* lässt den Vergleich der Lieder und Opferlöffel noch erkennen und man sagt *dhíyam ghṛtâcîm* (1, 2, 7), *gíro ghṛtâciḥ* (7, 5, 5) und *juhvò ghṛtâciḥ* (8, 44, 5). So löst sich die scheinbare Schwierigkeit ganz einfach, ohne dass man mit Bergaigne (Observations p. 14) anzunehmen braucht, dass, »quand l'offrande est une prière, la cuiller est naturellement la langue du poète« und man hat nicht nötig, 2, 10, 6 in diesem Sinne mit Bergaigne zu übersetzen: »j'invoque éloquemment Agni avec la cuiller«. Die Zunge hat hier gar nichts zu thun.

Unter den Stellen, an denen *juhû* die Zunge d. h. Flamme des Agni bedeuten soll, ist die wichtigste 1, 58, 4 *ví vâtajûto atasêšu tiṣṭhate vṛthâ juhûbhiḥ sṛṇyâ tuvišváṇiḥ*. Für *sṛṇya* ergiebt sich aus 4, 20, 5 die Bedeutung »mit einer Sichel versehen«; die Form ist mit Geldner, Ved. Stud. 1, 116 Anm. 1 als für *sṛṇyâbhiḥ* stehend zu erklären. *juhûbhiḥ sṛṇyâ(bhiḥ)* bedeutet »mit Opferlöffeln, die mit einer Sichel versehen sind« d. h. die einen sichelförmigen Ansatz haben. Das aber war die Form, die die Opferlöffel hatten, wie man sich aus der Abbildung bei Max Müller, ZDMG. 9, LXXVIII überzeugen kann. 1, 58, 4 ist also zu übersetzen: »vom Winde getrieben breitet er sich wild[2] im Reisig aus, durch die Opferlöffel mit sichelförmigem Ansatz laut brüllend«. Der Sinn ist klar. Man giesst mit dem Opferlöffel Butter ins Feuer, um dasselbe heller brennend zu machen, anzufachen und zu verbreiten, was oft gesagt wird, z. B. 5, 14, 6 *Agnim ghṛténa vâvṛdhuḥ stómebhir viçvácar-*

[1] Gelegentlich sei bemerkt, dass Instrumentale wie *vacasyâ, çravasyâ* (Lanman, Noun-Inflection p. 358) fast ausnahmslos am Ende des Stollens stehen. Das kommt für ihre Erklärung ebenso in Betracht wie für die Dative auf *-â*.

[2] Dass *vṛthâ* = »wild« ist, hat Dr. Neisser richtig gesehen.

*śaṇim svâdhïbhir vacasyúbhiḥ*, eine Stelle, die auch sonst für diese Untersuchung von Wert ist; 6, 16, 11 *táṃ tvâ samidbhir aṅgiro ghṛténa vardhayâmasi*; 3, 9, 9 *áukšan ghṛtaiḥ*; 8, 43, 22 *yá ãhuto 'gnir vibhrājate ghṛtaiḥ* und durch die Stelle, von der ich ausging, 10, 115, 2 *abhipramúrâ juhvâ svadhvará inó ná próthamâno yávase vṛšâ*. Die Kâçikâ zu Pâṇini 6, 4, 21 und Bopadeva 26, 76 kennen die Nominative *mûr, murau, muraḥ*, die sie von *murch (mûrch)* herleiten, dem Sinne nach gewiss richtig. Bei Kâlidâsa, Raghuvaṃça 10, 80 (79 ed. Bombay 1886) heisst es: *svâbhâvikaṃ vinîtatvaṃ tešâṃ vinayakarmaṇâ | mumûrcha sahajaṃ tejo haviṣeva havirbhujâm* »ihre angeborene Bescheidenheit wuchs (Mallinâtha: *mumûrcha vavṛdhe*) durch die Erziehung, wie der natürliche Glanz der Feuer durch die Opferbutter«. Dem *mumûrcha tejo haviṣâ havirbhujâm* entspricht *abhipramúrâ juhvâ svadhvaráḥ*. Die mit dem Opferlöffel ins Feuer gegossene Butter verstärkt das Feuer und so wird der Opferlöffel *abhipramúr* »verstärkend« genannt. Das entspricht dem obigen *vardhayâmasi, vâvṛdhuḥ* genau, wie die Erklärung Mallinâthas zeigt. Man vergleiche auch den alten Vers: *haviṣâ kṛšṇavartmeva bhûya evâbhivardhate (kâmaḥ)* Ind. Spr. [2] 3241, auch Višṇupurâṇa 4, 10, 9.

Daran schliesst sich 7, 3, 4 *yávaṃ ná dasma juhvâ vivekši*. Roth s. v. *vic* übersetzt »wie Getreide sonderst du mit deiner Zunge (der Flamme d. h. nimmst nur das dürre Gras und lässest anderes stehen)«; Grassmann: »du hehrer trennst wie Korn sie mit der Zunge«; Ludwig: »wie in das Getreide [die Sense], o Zerstörer, dringst du mit der Zunge«. Keine dieser Übersetzungen trifft die Wahrheit. *yávaṃ ná* ist wieder ein abgekürzter Vergleich, dessen Sinn sich ergiebt aus 1, 176, 2 *ánu svadhâ yám upyáte yávaṃ ná cárkṛšad vṛšâ*; 8, 2, 3 *táṃ te yávaṃ yáthâ góbhiḥ svâdúm akarma çriṇántaḥ*; cfr. 1, 23, 15 *góbhir yávaṃ ná carkṛšat*. *yáva* heisst nie »Getreidefeld«, sondern nur »Korn«, »Getreide« und *cárkṛšad vṛšâ* ist ein »einpflügender Stier«. Wie heut, so war offenbar auch in der vedischen Zeit eine Art des Aussäens die, dass man sich eines mit Ochsen bespannten Drillpfluges oder einer ähnlichen Vorrichtung bediente (Grierson, Bihâr Peasant Life § 857 b [cfr. a]; cfr. Elliot, Memoirs 2, 341 f.: »the drill ... has been in use in India from time immemorial«). Nur so erklärt sich in 1, 176, 2 *ánu upyáte*, in 8, 2, 3 der Vergleich zu *çriṇántaḥ*. In den Soma

wird Milch gegossen (*góbhiḥ çrîṇânáḥ* 9, 109, 17), wie das Getreide von den Ochsen (*yávaṃ yáthà gobhiḥ*) in die Furchen hinter ihnen her geworfen wird (*ánu upyáte*). Derselbe Vergleich liegt auch 7, 3, 4 zu Grunde. *vivekši* wird aufgehellt durch 10, 142, 4. Für *vic* hat der Dhâtupâṭha § 29, 5 ganz richtig die Bedeutung *pṛthagbhâve* aufgestellt. Wie es nun 10, 142, 4 heisst *pṛthag eši pragardhinîva sénâ* (Verf., Ved. Stud. 1, 231 Anm. 2), so hier 7, 3, 4 *séneva sṛṣṭâ prásitiš ṭa eti yávaṃ ná dasma juhvâ vivekši*. Es entspricht *vivekši* dem *pṛthag eši*, heisst also »du gehst auseinander«, »verbreitest dich« und *juhvâ vivekši* ist nichts anderes als in 1, 58, 4 *vi tišṭhate juhûbhiḥ*. Ich übersetze: »Wie ein aufgelöstes Heer geht dein Ansturm; du verbreitest dich durch den Opferlöffel, o mächtiger, wie (Ochsen) das Getreide (aussäen).«

Jetzt erledigt sich auch 4, 4, 2 *tápûṃšy Agne juhvâ pataṃgân ásaṃdito vi sṛja víšvag ulkâḥ*. *pataṃgân* steht am Ende des Stollens für *pataṃgâni* und es ist zu übersetzen: »O Agni, breite ungehemmt überall hin durch den Opferlöffel aus die fliegenden Gluten (und) die Feuerbrände.« Ferner sind von selbst klar 1, 145, 3 *tám íd gacchanti juhvàḥ*; 3, 31, 3 *Agnír jajñe juhvâ réjamânaḥ*; 5, 1, 3 *uttânâm ûrdhvó adhayaj juhûbhiḥ*, wo *juhûbhiḥ* eng zu *ûrdhvá* zu ziehen ist; 6, 11, 2 *pâvakáyâ juhvâ*. Klar ist auch 10, 6, 4 *mandró hótâ sá juhvâ yájišṭhaḥ* durch 1, 58, 7 *hótâraṃ saptá juhvò yájišṭhaṃ yáṃ vâghâto vṛṇáte adhvaréšu*. Der Accusativ *saptá juhvò* hängt ab von *yájišṭham* (Gaedicke, Accusativ im Veda p. 185) und zur Siebenzahl ist zu vergleichen Ved. Stud. 1, 76.

Der Vergleich mit dem Hotar erklärt auch 6, 66, 10 *tršucyávaso juhvò nâgnéḥ* und 1, 76, 5 *evâ hotaḥ satyatara tvám adyâgne mandráyâ juhvâ yajasva*, wo *hotaḥ* auf *juhû* als »Opferlöffel« weist trotz der oben angeführten Stellen 5, 26, 1. 6, 16, 2. 7, 16, 9.

Das sind alle von Roth für *juhû* »Zunge« angeführten Stellen. In keiner ist diese Bedeutung nötig, in manchen unmöglich. Der Artikel ist also im PW. zu streichen.

## § 8.

## *péças.*

Das Wort *péças* ist ein klares Beispiel dafür, dass auch scheinbar ganz sicher gedeutete Worte des Veda bei genauer Prüfung im einzelnen vielfach anders zu fassen sind, als man jetzt annimmt.

Im Naighaṇṭukam 1, 2 wird es unter den Worten für »Gold« aufgeführt, 3, 7 unter denen für »Gestalt«. Roth hat danach die Bedeutungen aufgestellt: 1. Gestalt, Form; 2. künstliche Figur: Schmuck, Zierat, namentlich in einem Gewebe; vestis coloribus intexta. Grassmann ordnete diese Bedeutungen anders an infolge seiner rein etymologischen Combinationen.

Es ist eine Thatsache, dass sich alte Bedeutungen sehr oft am reinsten erhalten in Compositis. Ich beginne die Prüfung mit diesen.

2, 1, 16 *yé stotṛbhyo góagrâm áçvapeçasam Ágne râtim upasṛjánti sûráyaḥ.* Roth s. v. *áçvapeças* verweist auf *áçvanirṇij* 10, 76, 3 und giebt als Bedeutung an: »mit Rossen geschmückt«, »durch Rosse verschönert«. Die für *nirṇíj* angegebenen Bedeutungen »glänzender Putz«, »Schmuck«, »schmückendes Gewand«, »Prachtkleid« u. dgl. beruhen jedoch lediglich auf Roths Vermutung und sind allein auf seine Autorität hin allgemein angenommen worden; dass sie nicht ganz richtig sind, zeigen einige Stellen deutlich. 1, 113, 14 heisst es von der Morgenröte: *ápa kṛṣṇâṃ nirṇíjaṃ devy âvaḥ.* Dass hier »glänzender Putz«, »schmückendes Gewand«, »Prachtkleid« unpassende Bedeutungen sind, liegt auf der Hand. 1, 73, 7 lesen wir *náktâ ca cakrúr uśásâ virûpe kṛṣṇáṃ ca várṇam aruṇáṃ ca sáṃ dhuḥ;* 3, 55, 11 *nánâ cakrâte yamyâ vápûṃśi táyor anyád rócate kṛṣṇám anyát;* 1, 62, 8 *kṛṣṇébhir aktóšâ rúçadbhir vápurbhir â carato anyânyâ.* Von Agni heisst es 10, 21, 3 *kṛṣṇâ rûpâṇy árjunâ . . . víçvâ. ádhi çríyo dhiše.* Diese Stellen machen es wahrscheinlich, dass in *nirṇíj* eine Bedeutung steckt, die dem *várṇa, vápus, rûpá* entsprechen wird, und in der That erscheint *nirṇíj* im Naighaṇṭukam 3, 7 unter den Wörtern mit der Bedeutung *rûpa.* Diese dürfen wir als Grundbedeutung annehmen; sie erscheint auch 9, 70, 7 *gavyáyî tvág bhavati nirṇíg avyáyî. nirṇíj* kann hier, wie *avyáyî* zeigt, nichts anderes bedeuten, als was sonst *vâra, pavítra, sânu* genannt wird, also die Seihe oder einzelne Teile derselben und wie hier *nirṇíj,* so steht 9, 16, 6 *rûpá: punánó rûpé avyáye,* wie 9, 110, 10 *punánó avyáye vâre* und 9, 86, 3 *pavítre ádhi sâno avyáye punánáḥ.* Nichts anderes als *rûpá* bedeutet *nirṇíj* auch im Compositum *áçvanirṇij* 10, 76, 3: *góarṇasi tvâšṭré áçvanirṇiji prém adhvaréšv adhvarâḥ açiçrayuḥ* »Opfer reihten sie an Opfer, um dadurch viele Kühe und Pferde hervor-

zurufen«, wörtlich: »zu einer Erzielung, die von Kühen überströmt und in Pferden besteht«. *áçvanirṇij* ist dasselbe wie *áçvâvant*, wörtlich = »in Gestalt von Pferden«. Dasselbe besagt *áçvapeças* in 2, 1, 16. Wie *nirṇij*, so wird auch *péças* im Naighaṇṭukam 3, 7 unter den Synonymen von *rûpá* aufgeführt, und mit ganz demselben Rechte. 2, 1, 16 ist zu übersetzen: »O Agni, die Herrn, welche den Lobsängern Geschenke an Kühen u. s. w. (Ved. Stud. 1, 51 f.) und in Gestalt von Pferden machen, uns und die führe zum Glück.«

Genau so erklärt sich *vãjapeças* 2, 34, 6: *kártâ dhíyaṃ jaritré vãjapeçasam*. Roth giebt als Bedeutung an »etwa kraft- oder lohngeschmückt«, Grassmann »mit reichen Gaben geschmückt«; Ludwig übersetzt: »macht schön das Lied durch Erhörung mit Nahrung«. *vãjapeçasam* ist als Femininum zu fassen, wie in zahlreichen andern Fällen (Lanman, Noun-Inflection p. 600 s. v. Genders interchanged) und eine *dhĩr vãjapeçâḥ* ist eine »Andacht in Gestalt von Gütern« d. h. eine Andacht, die die Gestalt von Gütern annimmt, sich in Gütern verkörpert. Ich übersetze demnach: »Machet, dass die Andacht dem Lobsänger sich in Güter verwandelt«.

Wie in *vãjapeças* das Masculinum für das Femininum steht, so in *vîrápeças* für das Neutrum. 4, 11, 3 *tvád eti dráviṇaṃ vîrápeçâ itthádhiye dâçúše mártyâya* »von dir geht Gut in Gestalt von männlichen Kindern zu dem frommen Sterblichen, der darauf seinen Sinn gerichtet hat«. 10, 80, 4 *Agnír dâd dráviṇaṃ vîrápeçâ Agnír ṛ́ṣiṃ yáḥ sahásrâ sanóti* »Agni gab Gut in Gestalt von männlichen Kindern, Agni einen Ṛ́ṣi, der Tausende verdient«. Der Ṛ́ṣi ist als Familienmitglied zu denken, wohl direkt als der Sohn, den Agni verleiht. Dass die masculine Form *vîrápeçâḥ* steht, ist dem Auslaute des Stollens mit zuzuschreiben; ein besonders charakteristisches Beispiel bietet 7, 8, 6. Auch in 7, 24, 2 gehört *dvibárhâḥ* zu *mánaḥ*, nicht zu *sómaḥ*. Das Richtige hat längst Benfey gesehen (Quantitätsverschiedenheiten 1, 38 f.). Vgl. Joh. Schmidt, Pluralbildungen p. 132 ff.

Es folgt die schwierige Stelle 3, 4, 5 *nṛpéçaso vidáthešu prá jâtâ abhîmáṃ yajñáṃ ví caranta pûrvĩḥ*. Auch hier wird *nṛpéçasaḥ* als Femininum zu *pûrvĩḥ* zu fassen sein, über dessen Sinn Geldner, Ved. Stud. 1, 166 f. zu vergleichen ist. *nṛpéçasaḥ pûrvĩḥ* heisst »Massen in Gestalt von Männern« = »massenhaft Männer«. *vidáthešu prá jâtâḥ* erklärt sich aus 10, 62, 8 *prá nûnáṃ jâyatâṃ*

*ayáṃ mánus tókmeva rohatu* »der Mensch komme in die Höhe, er wachse wie die junge Saat, der auf einmal hunderttausend Pferde zum Geschenk macht« und 1, 97, 4 *prá yát te Agne sûráyo jãyemahi prá te vayám ápa naḥ çóçucad aghám* »damit, o Agni, die Herrn dir in die Höhe kommen, damit wir dir in die Höhe kommen, strahle er uns das Unheil weg«. *vidáthešu prá jâtãḥ* heisst also »in den Versammlungen in die Höhe, empor gekommen« d. h. »in ihnen eine Rolle spielend«, »Hauptpersonen in ihnen«. Ich übersetze 3, 4, 5: »Die Thätigkeit von sieben Hotar (Ved. Stud. 1, 76) verständig wählend, alles der Ordnung gemäss betreibend, kamen sie herbei (zum Opfer). Massenhaft kamen als Concurrenten (*ví car;* cfr. Geldner, Ved. Stud. 1, 144 Anm. 5. 154 Anm. 1) zu diesem Opfer Männer, die in den Versammlungen etwas gelten.« Über *vidátha* vgl. Geldner p. 38 und in § 10.

Ludwig will den andern Âprîliedern entsprechend in dieser Strophe als Subjekt *dvãraḥ* ergänzen. Indirekt sind ja auch die Thore, die zum Opferplatz führen, gemeint, indem sie sich eben, wie es sonst heisst, weit öffnen müssen, um die vielen Leute einzulassen, die zum Opfer strömen. Auch in andern Âprîliedern werden die Thore mit dem Opfer direkt in Verbindung gebracht, wie 1, 13, 6 *ví çrayantâṃ . . dvãraḥ . . . adyã nûnáṃ ca yáštave;* 5, 5, 5 *dévîr dvâro ví çrayadhvam . . . prá pra yajñáṃ pṛṇitana.* Statt der Thore selbst werden hier die durch sie zum Opfer schreitenden Menschen genannt; sie sind *ínvanto víçvam,* wie 10, 110, 5 die Thore *viçvaminvâḥ* genannt werden. Die Strophe fällt also aus dem üblichen Schema der Âprilieder nicht heraus.

Für *ṛtápeças* 5, 66, 1 *Váruṇâya ṛtápeçase dadhîtá práyase mahé* hat Roth die Bedeutung aufgestellt »dessen Gestalt vollkommen ist«, Grassmann »herrliche Gestalt habend«, Ludwig »des Zierde das Gesetz«. Bergaigne (3, 259) bezieht *ṛtápeçase* auf *práyase* und übersetzt »un don qui ait pour forme le ṛta, c'est-à-dire un don conforme à la loi«. Unzweifelhaft ist aber die Beziehung auf Varuṇa näher liegend und wie die Açvins 1, 180, 3 *ṛtapsû* »deren Gestalt das ṛta ist« genannt werden, so kann Varuṇa genannt werden *ṛtápeças* »dessen Gestalt das ṛta ist« d. h. »in dem sich das ṛta verkörpert hat«. Zu *dadhîta* wird am besten *gĩḥ* oder *dhĩḥ* oder *stómaḥ* u. dgl. ergänzt und die Form passivisch gefasst.

*viçvapeças* ist 1,48,16 Beiwort zu *rai*, 1,61,16 zu *dhí*, 4,48,3 zu *vásudhiti*, wie man wenigstens annimmt. Seine Bedeutung hängt ab von der von *vásudhití*. Es ist zunächst klar, dass dieses Wort in 4,48,3 *ánu kṛšṇé vásudhiti yemáte viçvápeçasá* nichts anderes bedeuten kann als in 3,31,17 *ánu kṛšṇé vásudhiti jiháte ubhé súryasya maṅhánâ yájatre*, dass die Bedeutung unmöglich »Schatzkammer« (Grassmann) sein kann und dass zur Erklärung herbeizuziehen ist VS. 28,15 *devî jóštrî vásudhitî devám Índram avardhatâm* und Çâṅkhâyana Çrautasûtra 8,18 *yaḥ prâsuvad vasudhitî ubhe jóṣṭrî savîmani | çrešṭhaṃ sâvitram âsuvam*. Erwägt man zu den beiden letzten Stellen VS. 28,14 *devî Ušâsânákténdraṃ yajñé prayaty àhvetâm* und die von Bergaigne 3,55 f. angeführten Stellen, so wird man nicht zweifeln, dass mit den *devî vásudhiti* oder *ubhé vásudhiti* Nacht und Morgenröte gemeint sind. Wie nun 3,4,6. 5,1,4 *ušásâ vírûpe* Nacht und Morgenröte bezeichnen, so wird dies auch 4,48,3 der Fall sein mit *kṛšṇé viçvápeçasâ. kṛšṇé* »die beiden Nächte« ist nichts anderes als *ušásâ* »die beiden Morgenröten« und *vásudhiti* ist Adjectiv, wie an allen andern Stellen, *viçvápeçasâ* aber entspricht dem *vírûpe*, was ja öfter Beiwort zu *náktošâsâ* ist. *viçvápeças* heisst also »alle Gestalt habend«, »jede Farbe habend«, »allgestaltig«, »allfarbig«. 1,61,16 *aíšu viçvápeçasaṃ dhíyaṃ dhâḥ* bedeutet »mache, dass ihr Lied allgestaltig ist« d. h. dass es ihnen Kühe, Pferde, Gold u. s. w. einbringt, wie 2,34,6 steht *dhíyaṃ vâjapeçasam* (oben p. 115) und 6,53,10 *utá no gošáṇiṃ dhíyam açvasâṃ vâjasâṃ utá nṛvát kṛṇuhi vítáye*. So entspricht, um dies gleich hier zu erledigen, 1,144,1 *çúcipeçasaṃ dhíyam* dem *çukrávarṇâṃ dhíyam* 1,143,7, worüber ich ZDMG. 35,719 gehandelt habe. *vásudhiti* aber wird, wie die indischen Scholiasten angeben, überall »Güter verleihend« bedeuten. 1,181,1 entspricht *vásudhitî* als Beiwort der Açvins dem *vasuvídâ* 1,46,2; 1,128,8 als Beiwort des Agni dem *vasuvídam* 8,23,16. 7,90,3 *ádha Vâyúṃ niyútaḥ saççata svâ utá çvetáṃ vásudhitiṃ nireké* ist mit *çvetá vásudhiti* nicht Vâyu, sondern der mit ihm in Strophe 5—7 verbundene Indra gemeint, wie auch in 7,91,3 der *çvetáḥ* nicht Vâyu, sondern Indra ist, wie Indra und Agni 8,40,8 *çvetaú* heissen. Es entspricht also *vásudhitim* 7,90,3 als Beiwort des Indra dem *vasuvídam* in 8,61,5. *nireké* aber bedeutet auch hier »obenan«, »in erster Reihe«, »vorzugsweise«,

wie dies Geldner (Ved. Stud. 1, 155 ff.) gezeigt hat. Als Beiwort von Nacht und Morgenröte aber erklärt sich *vásudhiti* aus den zahlreichen Stellen, an denen Uṣas als die *maghónî* gefeiert wird, ein Beiwort, das 7, 2, 6 Nacht und Morgenröte erhalten. In 3, 31, 17 *ánu kṛṣṇé vásudhitî jihâte ubhé sûryasya maṅhánâ yájatre* ergänze ich zu *sûryasya* aus dem zweiten Verse *mahimânam;* Nacht und Morgenröte weichen der Macht der Sonne. Für 4, 8, 2 *sá hí védâ vásudhitiṃ mahâñ âródhanaṃ diváḥ* nimmt Roth ein Femininum im Sinne von »Güterspende« an. Es ist aber unwahrscheinlich, dass an dieser einzigen Stelle das Wort substantivisch gebraucht sein sollte und die Stellung von *mahân* weist auf einen einheitlichen Satz hin. Ich zweifle nicht, dass *vásudhitim* trotz seiner masculinen Form zu *àródhanam* gehört, und dass die Form durch den Auslaut des Stollens hervorgerufen ist. Vergleichen lässt sich 8, 50, 10 *gotrám hariçríyam* und andere Fälle der Vertauschung der Geschlechter (oben p. 115, unten p. 124). Ich übersetze: »er, der grosse, kennt den Weg zum Himmel, der Güter verschafft; er führe die Götter hierher«.

Wie *viçvápeças* ist auch zu beurteilen *purupéças* 3, 3, 6 *tanvànó yajñáṃ purupéçasaṃ dhiyâ*, wozu man vergleiche 10, 77, 4 *viçvápsur yajñáḥ;* 9, 88, 7 *sahásràpsà yajñáḥ. purupéças* bedeutet »vielgestaltig«, »vielartig«, wie dies ja auch Roth annimmt.

*hiraṇyapeças* übersetzt Roth mit »goldgeschmückt«, Grassmann mit »goldenen Schmuck tragend«, Ludwig in 8, 8, 2 mit »goldgestaltig«, in 8, 31, 8 mit »mit Gold geschmückt«. Die Bedeutung »mit Gold geschmückt« ist aber gerade 8, 31, 8 ganz unpassend. Die Rede ist von den Gatten, von denen es heisst: *putriṇâ tâ kumàriṇà viçvam âyur vy àçnutaḥ | ubhâ hiraṇyapeçasâ viçvam âyuḥ* ist überall (also auch 2, 38, 5) = »ein volles Leben« d. h. nach Ansicht der vedischen Inder »hundert Herbste« (Zimmer, Altind. Leben p. 401). *viçvam âyur vi aç* heisst hier, wie 1, 73, 5. 93, 3. 10, 85, 42, »ein ganzes Leben vollenden«. *putriṇà kumâriṇà* heisst »männliche Kinder habend«; *putrá* heisst »Kind« im allgemeinen (Verf., Gött. gel. Anz. 1881 p. 1335) und es wird hier durch *kumârá* näher bestimmt, wie 1, 162, 22 durch *puṃs (puṃsáḥ putrân).* Das Gleiche besagt 1, 93, 3 *sá prajáyâ suvîryaṃ viçvam âyur vy àçnavat;* vgl. 7, 90, 6.

*hiraṇyapeças* aber bedeutet von den Açvins gesagt 8, 8, 2 nichts anderes als was von andern Göttern *hiraṇyarûpa. hiraṇya-*

*varṇa. hiraṇyasaṃdṛç* aussagen, also »wie Gold aussehend« d. h. so leuchtend und glänzend wie Gold. Sehr klar sagt dies 7, 3, 6 (vgl. 1, 43, 5. 4, 10, 5. 6) *susaṃdṛk te svanika prátikaṃ ví yád rukmó ná rócasa upâké.* Von den Ehegatten wird also *hiraṇya-peçasâ* »wie Gold aussehend« besagen: »von so unvergänglichem Glanz wie Gold«, »immer frisch bleibend«, wie es 1, 89, 9 heisst: *çatám in nú çarádo ánti devâ yátrâ naç cakrâ jarásaṃ tanúnâm* und ganz unserer Stelle entsprechend 6, 16, 27 *išáyanto víçvam ấyuḥ* und 6, 52, 15 *té asmábhyam išáye víçvam ấyuḥ . . . varivasyantu devấḥ.* 8, 31, 8 ist also zu übersetzen: »Männliche Kinder habend vollenden sie ein ganzes Leben, beide wie Gold aussehend.« Zu dieser echt vedischen Anschauung vergleiche man Zimmer, Altind. Leben p. 51.

Für *supéças* endlich genügt überall die Bedeutung »gut aussehend«, »schön« = *surûpá* und *suvárṇa,* ja an manchen Stellen ist die Bedeutung »schönen Schmuck habend«, »schön geschmückt« ganz unmöglich, wie man sich leicht aus Grassmann überzeugen kann. Danach lese man in der Übersetzung von 10, 27, 12, Ved. Stud. 1, 309 für »schön geschmückt«, vielmehr nur »schön«. Auch für *apeçás* 1, 6, 3 (Ved. Stud. 1, 63) ist daher die Bedeutung »gestaltlos«, »formlos« die richtige und es ist zu übersetzen: »Licht machend dem lichtlosen, ~~Form~~ Farbe, fürwahr, dem ~~formlosen~~ farblosen, entstandest du zugleich mit den Morgenröten.«

Aus den Compositen ergeben sich also für *péças* nur die Bedeutungen »Gestalt«, »Form«, »Farbe« und diese genügen überall auch für das Simplex.

1, 6, 3 ist eben erledigt worden. 2, 3, 6 *yajñásya péçaḥ* und 7, 42, 1 *adhvarásya péçaḥ* ist = »die Form, Gestalt, Gestaltung des Opfers = »das Opfer«, wie das oben p. 118 besprochene *yajñáṃ purupéçasam* zeigt. In 7, 42, 1 *yujyâtàm ádrì adhvarásya péçaḥ* steht *péçaḥ* am Ende des Stollens für *péçase* und *adhvarásya péçaḥ* besagt genau dasselbe, was sonst *adhvarấya* oder *adhvaré* (vgl. Verf., Gött. gel. Anz. 1890 p. 533) ausdrückt, *yajñásya péçaḥ* dasselbe was *yajñám.*

4, 36, 7 *çréšthaṃ vaḥ péço ádhi dhâyi darçatám stómaḥ* erklärt sich aus den vorher p. 117 erwähnten Ausdrücken *çúcipeçâ dhîḥ* und *çukrávarṇâ dhîḥ* sowie aus der bereits ZDMG. 35, 719 angeführten Stelle 8, 3, 3 *giraḥ pávakávarṇâḥ çúcayo vipaççito 'bhi*

*stómair anûšata.*[1] *péças* ist also = *varṇa*, das die Lexikographen = *rûpa* setzen. Auch wir sprechen von einer »Klangfarbe« und vom »Farbenton«.

Die Bedeutung »Farbe« hat *péças* auch 1, 92, 4, wo es von der Ušas heisst *ádhi péçâṃsi vapate nṛtûr iva* »sie trägt Farben auf wie eine Tänzerin« d. h. sie schminkt sich wie eine Tänzerin; vgl. Geldner, Ved. Stud. 1, 273 f. Die Stelle lehrt uns übrigens, dass es bereits zur Zeit des RV. einen eigenen Stand der Tänzerinnen gab. Erwägt man nun, dass Ušas das Urbild der Hetären ist (Ved. Stud. 1, 196), so liegt es nahe zu schliessen, dass auch die Tänzerinnen der vedischen Zeit schon Hetären waren. Es lohnt sich zu Ved. Stud. 1, 309 nachzutragen, dass den *kanyâḥ kalyâṇyaḥ* des Mahâbhârata bereits im RV. genau entsprechen die *yóšâḥ kalyâṇyàḥ smáyamânâsaḥ* in 4, 58, 8: *abhí pravanta sámaneva yóšâḥ kalyâṇyàḥ smáyamânâso Agníṃ ghṛtásya dhárâḥ* »die Fettgüsse strömten zu Agni wie Hetären zu den Festversammlungen«. Dass Hetären gemeint sind, macht *smáyamânâsaḥ* zweifellos. Das Wort gebraucht auch die alte Hetäre Vimalâ Therîgâthâ 74: *akâsiṃ vividhaṃ mâyaṃ ujjagghantî bahuṃ janaṃ*, wozu der Scholiast p. 183 bemerkt: *yobbanamadamattaṃ bahubâlajanaṃ vippalambhetuṃ hasantî.* Vgl. auch Morris, Journal of the Pâli Text Society 1885 p. 31. Die Festversammlungen waren für die Hetären naturgemäss ein beliebter Ort und wir wissen, dass später für sie bei festlichen Aufführungen und Schauspielen aller Art besondere Tribünen errichtet wurden, die glänzend ausgestattet waren. So heisst es Harivaṃça 4649 f.: *tatra* (nämlich in der Arena, wo Kṛšṇa mit einem brünstigen Elefanten kämpfen sollte) *câmarahâsaiç ca bhûšaṇânâṃ ca siñjitaiḥ | maṇînâṃ ca varârhâṇâṃ vicitrâç cerur arcišaḥ | gaṇikânâṃ pṛthaṅmañcâḥ çubhair âstaraṇâmbaraiḥ | çobhitâ vâramukhyâbhir vimânapratibhaujasaḥ |* und Višṇupurâṇa 5, 20, 26 *antaḥpurâṇâṃ mañcâç ca tathânye parikalpitâḥ*

[1] Die ebenfalls dort besprochene Stelle 3, 39, 2 hat auch Hillebrandt nicht richtig gedeutet (Romanische Forschungen 5, 307). Der wahre Sinn ist, dass das alte von den Vätern ererbte Lied ein »neues Gewand« erhalten hat d. h. modernisiert, umgedichtet oder nachgeahmt worden ist. Dieselbe Erklärung hat Geldner völlig unabhängig von mir aufgestellt unten § 10. Eine reiche Sammlung von Stellen, in denen der Gegensatz von alten und jungen Dichtern, alten und neuen Liedern hervorgehoben wird, giebt Muir, Original Sanskrit Texts 3,[2] 217 ff. Man vergleiche auch RV. 10, 1, 6 *sá tú vástrâṇy ádha péçanâni vásâno Agníḥ.*

*anye ca vàramukhyànàm anye nagarayošitàm* In der vedischen Zeit wird dies nicht anders gewesen sein. Auch RV. 10, 30, 5 *yãbhiḥ sómo módate háršate ca kalyàṇĩbhir yuvatibhir ná máryaḥ* werden Hetären gemeint sein und 4, 58, 8 macht es wahrscheinlich, dass auch 6, 75, 4 *sámaneva yóšà* und 10, 168, 2 *sámanaṃ ná yóšàḥ* Hetären zu verstehen sind, wofür das Wort *yóšâ* spricht, das mit Vorliebe von der Ušas gebraucht wird (Ved. Stud. 1, 27. 309). Hetären sind auch gemeint 1, 124, 8 *vyucchánti raçmíbhiḥ sũrya-syâñjy àñkte samanagã iva vrãḥ.* Schon dass der Vergleich auf Ušas geht, macht für *vrã* auf Grund anderer Stellen (Ved. Stud. 1, 196) die Bedeutung »Hetäre« hier wahrscheinlich. Überall (auch 7, 2, 5, worüber sofort) ist in gleichem Zusammenhange nur von Frauen die Rede und *vrã* ist überall Femininum. In 4, 121, 2 *ánu svajãṃ mahišáç cakšata vrãm* machen die folgenden Worte *ménàm áçvasya pári mâtáraṃ góḥ* es sicher, dass *vrã* »Weib« oder »Geliebte« bedeutet; in 4, 1, 16 *táj jànatĩr abhy ànûšata vrãḥ;* 10, 123, 2 *samànáṃ yónim abhy ànûšata vrãḥ* und AV. 2, 1, 1 *svarvído abhy ànûšata vrãḥ* wird *vrãḥ* zu beurteilen sein wie *kšoṇĩḥ* (Geldner, Ved. Stud. 1, 276 f.) und *gnãḥ. vrã* bedeutet also »Frau«, »Weib«. Was aber in Indien von Weiblichkeit mit den Göttern in Verbindung gesetzt wird, ist immer verdächtig. *suravadhû, surasundarî, surastrî* ist = Apsaras und die Apsaras sind Götterhetären. So kann auch *vrã*, ähnlich unserem »Frauenzimmer« oder »Weibstück«, »Weibsbild« gebraucht werden und diese Bedeutung wird es nach Ausweis der Parallelstellen 1, 124, 8 haben. Die Bedeutung »Hetäre« erhält das Wort klarer durch den Zusatz des Adjectivs *viçyâ* in 1, 126, 5 *subándhavo yé viçyâ iva vrã ánasvantaḥ çráva aíšanta Pajrãḥ.* Ich übersetze: »Nach der ersten Gabe erhielt ich drei angespannte (Pferde und) acht den Arier nährende Kühe für euch, als die Pajràs als gute Kameraden mit ihren Lastwagen auf Gewinn ausgingen, wie Hetären.« *viçyâ vrãḥ* ist = späterem *veçyàḥ.*

Es bleibt noch 8, 2, 6:

*góbhir yád îm anyé asmán mṛgáṃ ná vrã mṛgáyante | abhitsáranti dhenúbhiḥ ||*

Was Sâyaṇa, Devarâjayajvan (Nirukta 1, 409), Durga (Nirukta 3, 27) zur Erklärung vorbringen, scheitert ebenso wie alle Deutungen

der europäischen Erklärer an der Thatsache, dass *vrā* nur Femininum ist. Der Sinn ist, dass andere als der Dichter den Indra mit Kühen (d. h. Milchtränken) jagen, wie die *vrās* den *mṛgá*. *mṛgá* bedeutet ganz allgemein »wildes Tier« und seine Bedeutung wird meist durch Beiwörter näher festgestellt (Verf., Ved. Stud. 1, 100). Auch wo es ohne Beiwörter steht, bedeutet es nicht immer »ein hirschartiges Wild, etwa die Gazelle« (Grassmann), wie 2, 33, 11 *mṛgáṃ ná bhîmám*; 2, 34, 1 *mṛgā́ ná bhîmās*; 1, 154, 2. 10, 180, 2 *mṛgó ná bhîmáḥ* zeigen, wo *bhîmá* nicht direktes Beiwort zu *mṛgá* ist (Verf., Ved. Stud. 1, 99), aber den Charakter des Wortes bestimmt. *vrā* »Frau«, »Weib« kann ebenso wie *vadhū́* (Verf., ZDMG. 35, 712 f.) von Tieren gebraucht werden. Das Tier aber, das durch Weibchen gefangen wird, ist in Indien der Elefant. Das berichten uns, nach Megasthenes, Strabo p. 704 εἶτ' εἰσαφιᾶσι θηλείας τὰς ἡμερωτάτας τρεῖς ἢ τέτταρας und Arrian, Indike 13 ἐντὸς τοῦ ἕρκεος καταστήσαντες τῶν τινας θηλέων τρεῖς ἢ τέσσαρας und das bestätigen die Inder selbst. Man vergleiche z. B. Ind. Spr.[2] 2108 *kariṇisparçasaṃmohâd âlânaṃ yâti vâraṇaḥ*; 2500 *sâmnâ te 'pi nigṛhyante gajâ iva kareṇubhiḥ*; allgemeiner 212. 619. 620. 5568 *arthair arthâ nibadhyante gajair iva mahâgajâḥ*. Kalâvilâsa 3, 2 *ete hi kâmakalitâḥ ... sûcitadânâḥ kariṇo badhyante kšipram abalâbhiḥ* | 3, 3 *višayamušitaḥ karîndraḥ kiṃ na smaravañcitaḥ sahate*. An unserer Stelle ist also mit *mṛgá* der Elefant gemeint. Im klassischen Sanskrit bezeichnet *mṛga* eine bestimmte Gattung der Elefanten, nach einem Citat bei Râma zum Râmâyaṇa 1, 6, 25 ed. Bombay 1888 die vom Sahya stammenden: *bhadrâ mandrâ mṛgâç ceti vijñeyâs trividhâ gajâḥ* | *krameṇa Himavad Vindhya Sahyajâḥ*. Das Râmâyaṇa selbst erwähnt als bestimmte Elefantenarten *bhadramandramṛga*, *bhadramṛga*, *mṛgamandra* und, wie der Commentar, *bhadrâḥ*, *mandrâḥ*, *mṛgâḥ* (vgl. B-R. s. v. *mṛga*) und so auch mit beachtenswerter Erläuterung Trivikrama, Nalacampû ed. Bombay 1885 p. 229, 11 *tebhyo 'bhavan bhadramandramṛgasaṃkîrṇajâtayo giricaranadîcarobhayacârinaḥ kariṇaḥ*. Elefanten sind auch gemeint in den alten Versen Aitareya Br. 8, 23, 3 (Ved. Stud. 1, 99) *hiraṇyena parîvṛtân kṛšṇâñ chukladato mṛgân*, wozu Sâyaṇa richtig bemerkt *mṛgaçabdenâtra gajâ vivakšitâḥ*. Mit Gold und Edelsteinen geschmückte Elefanten zu schenken, war auch später besonders verdienstlich (Hemâdri 1, 633 ff.).

Der Elefant wurde an unserer Stelle um so leichter unter dem *mṛgá* verstanden, als *vrā* ganz = *gaṇikâ* ist, also zugleich den Sinn von »Hetäre« und von »Elefantenweibchen« hatte. *vrāta* ist ein Synonymum von *gaṇá*, mit dem es mehrmals verbunden wird: 3, 26, 6. 5, 53, 11 *vrātaṃ vrātaṃ gaṇáṃ gaṇam*; 10, 34, 12 *senânīr maható gaṇásya râjâ vrātasya*. Ebenso ist *vrā* = *gaṇikâ*. Dies aber bedeutet auch »Elefantenweibchen«, sehr begreiflich, da die Weibchen den Elefanten anlocken und durch Liebkosungen zu fesseln wissen. Man vergleiche z. B. Višṇupurâṇa 4, 2, 29 *sarvà eva tâḥ kanyâḥ sânuràgâḥ samanmathâḥ kareṇava ivebhayûthapatiṃ tam ṛšim ahamahamikayà varayâṃbabhûvuḥ*. Kuṭṭanîmatam 320 *purušâkrântàḥ satataṃ kṛtrimaçṛṅgârarâgaramaṇîyâḥ | âhanyamânajaghanâḥ kareṇavo vârayošâç ca* und die Zusammenstellung Nalacampû p. 17, 6 *kàntàràgapriyàḥ kariṇo râjadvârešu saṃcaranti veçyâṅgaṇešu bhujaṃgâḥ*. Böhtlingk hat in den Nachträgen zum kürzeren Wörterbuch das Wort *gaṇikâ* »Elefantenweibchen« aus dem Râmâyaṇa ed. Bombay 2, 100, 50 belegt; es steht so auch im Wortspiel Subhâšitâvali 638 *kiṃ tvaṃ vâraṇa tapyase gaṇikayâ ko nâma na vañcitaḥ*. 8, 2, 6 ist also zu übersetzen: »Wenn andere als wir auf ihn mit Kühen (i. e. Milchtränken) Jagd machen, wie Weibchen auf den Elefanten, ihm mit Kühen beizukommen suchen (dann möge das umsonst sein).«

Man beachte, dass auch die Hetären mit Jägern verglichen werden; z. B. Therîgâthâ 73 *aṭṭhâsiṃ vesidvâramhi luddo pâsam iv'oḍḍiya*. Zu *vrā* = *gaṇikà* ist vielleicht auch zu vergleichen *vàrakanyakà* u. a. (B-R. s. v.), falls der erste Bestandteil *vâra* »Menge«, »Schar« ist.

Nicht Hetären sind gemeint 7, 2, 5 *sám agrúvo ná sámanešv añjan*. Die *agrúvaḥ* sind Mädchen, die schon lange sitzen (*yå kainino âŋhaire dareghem aghrvo* Yasna 9, 23; cfr. ṚV. 1, 140, 8) und die sich zu den Festversammlungen aufputzen, um einen Mann zu bekommen. *agrū* ist »ein altes Mädchen«, »eine alte Jungfer«.

Es bleiben noch zwei Stellen übrig 1, 92, 5:

*svárum ná péço vidáthešv añjáñ |*
*citrám Dívó duhitā bhânúm açret*

und 7, 34, 11:

*râjâ râšṭrānâṃ péço nadînàm |*
*ánuttam asmai kšatráṃ viçvâyu |*

Für diese beiden Stellen hat Aufrecht (KZ. 27, 220) ein Thema *peça* aufgestellt in der Bedeutung »Bildner«, »Zimmermann« und Hillebrandt (Vedachrestomathie s. v.) ist ihm gefolgt. In 1, 92, 5 nimmt Aufrecht an dem Masculinum *añján* Anstoss, wofür das Femininum stehen müsste. Aber *añján* steht am Ende des Stollens metri caussa für das Femininum. Ebenso steht 1, 118, 11 *sajóšâḥ* für *sajóšasâ* (8, 26, 11): *asmé yâtaṃ Nâsatyâ sajóšâḥ* und dieselbe Form *sajóšâḥ* bezieht sich 4, 56, 4 am Ende des Stollens auf das Femininum *rodasî: nú rodasî ... išáyanti sajóšâḥ*. Ähnliche Fälle sind oben p. 115. 118 besprochen worden und den Beweis für die Richtigkeit dieser Auffassung liefert das Pâli, das genau dieselbe Erscheinung kennt. Therîgâthâ 159 steht *yathâbhuccaṃ ajânantî saṃsari 'haṃ anibbisaṃ* »die Wahrheit nicht kennend, irrte ich ruhelos umher«. Hier ist das Masculinum *anibbisaṃ*, das in gleichem Zusammenhange Dhammapada 153 erscheint: *anekajâtisaṃsâraṃ sandhâvissaṃ anibbisaṃ* für das Femininum *anibbisantî* am Ende des Stollens gebraucht. Das Pâli braucht auch im Innern des Verses den Singular für den Plural; so *kasaṃ* für *kasantâ*, *pavapaṃ* für *pavapantâ*, *paricaraṃ* für *paricarantâ*, *obhâsayaṃ* für *obhâsayantâ* (Verf. zu Therîgâthâ 143).

In unserer Strophe 1, 92, 5 ist *svárum ná* ein abgekürzter Vergleich, der sich erklärt aus Stellen wie 3, 8, 1 *añjánti tvâm adhvaré devayánto vánaspate mádhunâ daívyena* und 9, 5, 10 *vánaspátiṃ pavamâna mádhvâ sám aṅgdhi dhârayâ*. Von der Ušas aber gesagt, ist *péço añján* dasselbe wie *aṅjy àṅkte* und *péças* bedeutet hier nichts anderes als in der vorhergehenden oben p. 120 besprochenen Strophe, nämlich »Farbe« = »Schminke«. Es ist zu übersetzen: »Indem sie bei den Versammlungen Farbe aufträgt, wie (man) einen Pfosten (bestreicht), verbreitete die Tochter des Dyaus hellen Glanz.« Der Locativ *vidáthešu* ist temporal und gehört ebenso zu *bhânúm açret* wie zu *péço añján:* auch hier liegt der Vergleich der Ušas mit einer Hetäre zu Grunde.

Zur zweiten Stelle 7, 34, 11 bemerkt Aufrecht, Varuṇa sei kein Schmuck oder Zierde der Gewässer, sondern Herrscher über Land und Leute und der Bildner *(peça)* der Gewässer. Mir ist aber keine Stelle aus dem RV. erinnerlich, in der gesagt wird, dass Varuṇa die Gewässer geschaffen habe. Varuṇa ist von Anfang an Gott des Meeres gewesen und an Stellen wie 1, 101, 3

*yásya dyávâpṛthivî paúṃsyaṃ mahád yásya vraté váruṇo yásya sûryaḥ* kann man *váruṇa* noch direkt = »Meer« fassen. Als Gott des Meeres ist er »Herr der Flüsse« (*sindhupati* 7, 64, 2) und die Flüsse folgen seinem Gebote (*ṛtáṃ síndhavo Váruṇasya yanti* 2, 28, 4). Seiner *màyà* ist es zuzuschreiben, dass die Flüsse mit ihrem Wasser nicht das eine Meer[1] ausfüllen (5, 85, 6); die sieben Flüsse strömen in seinen Schlund wie in eine hohle Röhre (8, 69, 12); sie tragen seine Farbe (*tã asya váruṇaṃ çúcayo bharibhrati* 10, 124, 7) und der Soma kleidet sich in das Holz wie Varuṇa in die Flüsse (*vánà vásàno Váruṇo ná síndhûn* 9, 90, 2). So kann Varuṇa sehr wohl »die Farbe, Gestalt der Flüsse« genannt werden. Auch dadurch wird, wie mir scheint, klar bewiesen, dass Varuṇa von Anfang an Gott des Meeres und der Gewässer war und nicht erst später zu dieser Stellung gelangt ist.

Auch hier hat also *péçaḥ* keine andere Bedeutung als sonst.

Zu VS. 19, 82. 89 = MS. 3, 11, 9 (p. 153, 5. 154, 5) = TBr. 2, 6, 4, 1. 4 erklären Mahîdhara und Sâyaṇa *péças* mit *rûpa,* in Anlehnung an die Tradition und offenbar richtig, da vorher *rûpáṃ* und nachher *vápuḥ* gebraucht ist. Ait. Br. 3, 10 ist *peça* und *peças* ebenfalls = »Form«; *sarvato yajñasya peçasà çobhate ya evaṃ veda* erklärt sich aus dem, was ich oben p. 118 f. über *yajñásya péçaḥ. adhvarásya péçaḥ, yajñáḥ purupéçàḥ* bemerkt habe.

Auch für Avestà *paēsanh* in *vîspôpaēsanh (vîspopaēsa)* und *stehrpaēsanh* genügt die Bedeutung »Form«, »Gestalt«, »Farbe« durchaus.

## § 9.

## *ânušák.*

Die für *ânušák* aufgestellten Bedeutungen: »in stetiger Folge«, »nach der Reihe« (Roth, Grassmann), »alsogleich«, »unverweilt«, »ohne Aufenthalt« u. dgl. (Ludwig) werden dem Worte nicht ganz gerecht.

Auf die Grundbedeutung führen die Stellen 1, 13, 5 *stṛṇîtá barhír ânušák;* 3, 41, 2 *tistiré barhír ânušák;* 8, 45, 1 *stṛṇánti barhír ânušák.* Geldner hat Ved. Stud. 1, 152 f. mit Recht darauf hingewiesen, dass die übliche Übersetzung von *barhíḥ stṛ* mit »die

[1] Diese Strophe ist ein Hauptbeweis dafür, dass die Inder der vedischen Zeit das Meer kannten — was übrigens gar nicht bewiesen zu werden braucht.

Opferstreu hinstreuen« ein falsches Bild von dem Vorgange giebt. Das Hinlegen des *barhis* erfolgt nach ganz bestimmten Regeln. Wie *ânušák str* sagt man 1, 188, 4 *práčīnaṃ barhír astṛṇan;* 7, 17, 1 *barhír urviyā́ ví stṛṇītām* (zu beiden vgl. die von Geldner 1, 153 angeführte und erläuterte Stelle 10, 110, 4); 7, 43, 2 *stṛṇītá barhír adhvarā́ya sādhú.* Als Grundbedeutung von *ânušák* werden wir darnach ansetzen dürfen »richtig«, »ordentlich«, »gehörig« und sie liegt auch vor 5, 9, 1 *mánye tvā jātávedasaṃ sá havyā́ vakṣy ànušák* »ich kenne dich als klug; führe du die Opferspeisen ordentlich (zu den Göttern)«. 10, 176, 2 *havyā́ no vakšad ânušák* »er möge unsere Opferspeisen ordentlich (zu den Göttern) führen«. 8, 13, 30 *ayáṃ dîrghāya cákšase prā́ci prayaty ādhvaré mimīte yajñám ânušág vicákšya* »im Umsehen richtet er, wenn die Opferhandlung vor sich geht, das Opfer ordentlich aus, damit man es weithin sehe«. 9, 102, 7 *tanvānā́ yajñám ânušák* »indem sie das Opfer ordentlich ausführen«; 2, 6, 8 *yákši cikitva ânušák* und 6, 48, 4 *yákšy ânušák;* 5, 18, 2 *índuṃ sá dhatta ânušák stotā́ cit te amartya* »dein Lobsänger, o Unsterblicher, bringt dir ordentlich den Soma dar«. 5, 21, 2 *srúcas tvā́ yanty ânušák* »die Opferlöffel gehen zu dir ordentlich«; 8, 23, 6 *havyā́ júhvâna ânušák* »dem ordentlich die Opferspeisen geopfert werden«; 8, 27, 7 *vayáṃ vo . . ânušák . . . havâmahe* »wir rufen euch ordentlich an«; 5, 22, 2 = 5, 26, 8 *prá yajñá etv ânušák* »ordentlich gehe das Opfer vor sich«. Wie unser »ordentlich« hat auch *ânušák* schon in einigen dieser Stellen den Nebensinn von »gründlich«, »in hohem Masse« u. dgl. So auch 4, 4, 10 *yás ta ātithyám ânušág jújošat* »wer deine Gastfreundschaft gründlich geniesst«; 4, 7, 2 *Ágne kadā́ ta ânušág bhúvad devásya cétanam* »o Agni, wann wird deine, des Gottes, Erscheinung gründlich stattfinden?« 4, 7, 5 *tám īṃ hótāram ânušák cikitvā́ṃsaṃ ni šedire* »ihn haben sie als gründlich kundigen Hotar eingesetzt«; 8, 12, 11 *gárbho yajñásya devayúḥ krátuṃ punīta ânušák* »der fromme Spross des Opfers klärt seine Einsicht gründlich«; 8, 53, 6 *yé ta ukthínaḥ krátuṃ punaté ânušák* »die als deine Lobsänger ihre Einsicht gründlich klären«; 3, 11, 1 *sá veda yajñám ânušák* »er kennt das Opfer gründlich«.

Mit dieser Bedeutung kommt man überall gut aus, ohne dass es nötig ist, wie ich lange angenommen habe (auch noch Ved. Stud. 1, 307), noch eine weitere Begriffsentwickelung anzunehmen, die sich

sonst ohne Schwierigkeit herleiten lässt. So 1, 52, 14 *éko anyác cakŕše víçvam ânušák* »allein hast du alles andere gründlich gethan«; 10, 83, 1 *sáha ójaḥ pušyati víçvam ânušák* »der gedeiht gründlich an aller Kraft und Stärke«; 8, 26, 6 *dasrā́ hí víçvam ânušáṅ makšū́bhiḥ pariḍíyathaḥ* »denn ihr mächtigen durchfliegt mit den schnellen Rossen gründlich das All«; 10, 49, 5 *ahám randhayaṃ Mŕgayaṃ Çrutárvaṇe yán mājihîta vayúnā 'canānušák* »gründlich bezwang ich den Mṛgaya für Çrutarvan, obgleich mir das Ziel fehlte« (Ved. Stud. 1, 307). Man vergleiche Englisch »to thrash one regularly«; »a regular set-down« u. s. w.; Deutsch »ordentliche, gründliche Prügel, Schelte« u. dgl. 1, 58, 3 *vy ânušág vā́ryâ devá ṛṇvati* »der Gott verschafft ordentlich Gaben«; 1, 72, 7 *vy ânušák çurúdho jīváse dhāḥ* »verteile gründlich Güter zum Leben«; 4, 12, 3 *dádhâti rátnaṃ vidhaté yávišṭho vy ânušáṅ mártyâya* »er, der jüngste, verleiht dem Menschen, der ihn verehrt, ordentlich Schätze«; 5, 16, 2 *ví havyám Agnír ânušág Bhágo ná vā́ram ṛṇvati* »Agni verschafft ordentlich die Opferspeise und Gaben, wie Bhaga«. 6, 5, 3 *áta inoši vidhaté cikitvo vy ânušág jâtavedo vásûni* »daher verschaffst du, o verständiger, dem, der dich verehrt, ordentlich Güter, o kluger«; 8, 44, 8 *jušâṇó Aṅgirastamemā́ havyā́ny ânušák Ágne yajñáṃ naya ṛtuthā́* »indem du, o bester der Aṅgiras, diese Opferspeisen ordentlich geniessest, führe, o Agni, das Opfer regelrecht (zu den Göttern)«.

Es bleiben noch vier schwierige Stellen übrig.

5, 6, 6 *té* (sc. *agnáyaḥ*) *hinvire tá invire tá išaṇyanty ânušák.* Ich glaube, dass *hinvire* und *invire* ebenso aktivisch zu fassen sind wie *išaṇyanti* und übersetze daher: »sie schaffen gründlich (Güter *vā́ryam*) herbei, sie treiben sie heran, sie bringen sie herzu«.

5, 6, 10 *evā́ṅ Agnim ajuryamur girbhír yajñébhir ânušák.* Dass *ajuryamur* nicht, wie Sâyaṇa und Grassmann annehmen, aus den Verben *ajur* und *yamur* zusammengerückt ist, beweist schon der Padapâṭha; auch wird die Form nicht »gewiss verdorben« sein, wie Delbrück meint (Altind. Verbum p. 240) und Ludwig (4, 331) giebt keine annehmbare Erklärung. Ich setze *ajur* = *ajuš* und sehe darin das Gegenteil zu *sajúš*. Wie man sagte *sajúš tatakšur Índram* 8, 97, 10, so konnte man auch sagen *Agním ajúr yamur*. Es wäre also nur der Accent wieder herzustellen; cfr. *samā́yamuḥ* 10, 94, 6. *ajúr yam* wäre wörtlich »auseinanderhalten«,

»absondern«, dann »auszeichnen«. Ich übersetze danach: »So haben sie (= hat man) Agni mit Liedern und Opfern gründlich ausgezeichnet.«

8, 9, 17 *prá bodhayošo Açvinà prá devi sûnṛte mahi | prá yajñahotar ànušák prá mádàya çrávo bṛhát* | Zu *prá* ist überall *bodhaya* zu ergänzen und als Objekt dazu *Açvinà*. Folglich steht *çrávo bṛhát* für *çrávase bṛháte* in Parallele zu *mádàya*. Ich übersetze: »Wecke auf, o Ušas, die Açvins, wecke sie auf, o gütige, grosse Göttin; wecke sie gründlich auf, o Opferhotar, wecke sie auf, damit sie sich (am Soma) berauschen und (uns) grossen Preis (verschaffen).«

10, 49, 6: *ahám sá yó Návavàstvaṃ Bṛhádratham sáṃ vṛtréva dãsaṃ vṛtrahärujam | yád vardháyantaṃ prathấyantam ànušág dûré pàré rájaso rocanãkaram* | Ludwig (5, 478) hat richtig gesehen, dass das Objekt zu *vardháyantaṃ prathấyantam* nur *rocanã* sein kann, wie 8, 94, 9 steht *ã yé papráthan rocanã diváḥ*. Im übrigen weiche ich von Ludwig ganz ab. Ich übersetze: »Ich war es, der den Dâsa Navavàstva Bṛhadratha zerschmetterte, wie als Vṛtratöter die Vṛtras, als ich ihn, der die Gestirne mehrte und ausbreitete, gründlich ans ferne Ende des Luftraumes schaffte.« Navavâstva Bṛhadratha wird in Verbindung mit Indra noch genannt 6, 20, 11 *párâ Návavâstvam anudéyaṃ mahé pitré dadâtha svấṃ nápâtam*, in Verbindung mit Agni 1, 36, 18 *Agnir nayan Návavâstvaṃ Bṛhádratham*. 6, 20, 11 kann ich nur so verstehen, dass Navavâstva als Abkömmling des Indra bezeichnet wird, den er dem *mahé pitré* d. h. doch wohl wie in 3, 48, 2 seinem Vater Tvašṭar (Bergaigne 3, 58 ff.; oben p. 44) preisgiebt.[1] Die Legende kann also die gewesen sein, dass Navavâstva, ein Abkömmling des Indra, es unternahm, die Gestirne zu vermehren und auszubreiten, dass ihn aber Indra auf Wunsch des Tvašṭar ans Ende des Luftraums schaffte und tötete. Wegen seines gottlosen

[1] Nicht richtig fasst die Strophe Delbrück, Die indogermanischen Verwandtschaftsnamen p. 95. Dass *nápât* nicht die Bedeutung »Grossvater« für *mahé pitré* beweisen oder auch nur wahrscheinlich machen kann, zeigen Delbrücks eigene Bemerkungen p. 100. Ausserdem giebt Delbrück den Wörtern *anudéyam* und *párâ dâ* Bedeutungen, die sie nie haben und nie haben können. Es kann nur übersetzt werden: »Du hast deinen Nachkommen Navavâstva, den du hingeben musstest, dem grossen Vater preisgegeben.« Zu *mahé pitré* ist zu vergleichen 1, 71, 5 *mahé pitré divé* neben 3, 54, 2 *mahé divé*; ferner 3, 54, 9 *mahấḥ pitúr janitúḥ*, 3, 48, 2. 7, 52, 3.

Unternehmens wird er *dàsa* genannt. In 1, 36, 18 ist offenbar von unserer Sage gar nicht die Rede. Navavàstva erscheint dort unter lauter Menschen und als Helfer, so dass es schwer glaublich ist, dass dort von derselben Persönlichkeit gesprochen wird.

*ânušák* findet sich ausserdem noch 1, 176, 5:

*ãvo yásya dvibárhaso 'rkéšu sânušág ásat |*
*âjãv Índrasyendo prãvo vãješu vâjínam ||*

Dass es kein Wort *sânušák* giebt, sondern *sãnušák* = *sá ânušák* zu lesen ist, hat längst Johannes Schmidt erkannt (KZ. 25, 103 Anm.). Mit Roth dort *yásya* = *yád asya* zu fassen und zu übersetzen: »wenn der (*sáḥ* d. h. wenn einer) in den Lobpreisungen des dvibarhas unablässig war«, ist unzulässig und bringt uns nicht weiter. *yásya dvibárhasaḥ* gehört zu *Índrasya* und der Genetiv ist abhängig von *âjaú* (Ved. Stud. 1, 172). *prãvo vãješu vâjínam* ist dem Sinne nach abgekürzt für *yáṃ prãvaḥ sá vãješu vâjï (asat)*; ebenso ist der erste Vers zu setzen: *yásya dvibárhasa Índrasyâjaú yám ãvaḥ só 'rkéšv ânušág asat* und zu übersetzen: »Wen du, o Soma, bei einem Wettkampfe zu Ehren des doppeltstarken Indra schütztest, der wird in den Liedern ordentlich sein; du beschütztest den im Wettlaufe siegreichen.« *yásya* ist anknüpfend wie in Strophe 3; auf *ásat* ist der Accent zu tilgen. *arkéšu ânušág asti* ist so viel als das oben besprochene *vayáṃ vo . . ânušák . . havâmahe* 8, 27, 7. Wir sagen: »er macht es ordentlich«, »er ist ordentlich darin zu Hause« u. dgl.

Die Bedeutung »ordentlich«, »gründlich« hat das Wort auch im Avestà, Yasna 31, 12. Vgl. besonders Strophe 13 in Jacksons richtiger Übersetzung (A Hymn of Zoroaster, Stuttgart 1888, p. 11).

## § 10.

## Rgveda 7, 33.

Das Lied 7, 33 hat in der Anordnung des siebenten Maṇḍala dieselbe Stelle erhalten wie sein Antipode im Viçvâmitrabuch 3, 53, unmittelbar hinter den Indraliedern. Obwohl keine eigentlichen Indralieder, stehen beide doch mit Indra in engster Beziehung. Die moderne Textkritik, welche sich einseitig von einem mechanischen Anordnungsprincip, das doch nicht strikte durchführbar ist,

leiten lässt, schliesst beide Lieder als spätere Anhängsel und Epigonenarbeit[1] von der ursprünglichen Liedersammlung aus. Nicht mit ausreichenden Gründen, wie ich meine. Zwingende innere Kriterien für den späten Ursprung unseres Liedes sind nicht vorhanden. Die Sprache ist durchweg edel, gewählt und fliessend, das Gedicht den besten des siebenten Buches an die Seite zu stellen. Auf *sárva* in v. 7 darf kein zu grosses Gewicht gelegt werden, denn die Bedeutung »vollständig« ist altvedisch. An dem »seltsamen Mythus« aber, oder dem »Überschwänglichen« wird nur derjenige Anstoss nehmen, welcher noch an das Dogma von der Einfachheit und Natürlichkeit des Veda glaubt.

Es ist möglich, dass das Lied ursprünglich in einer Kunsterzählung *(âkhyâna)* eingelegt war. Jedenfalls bildet es ein einheitliches Sûktam. Nach Kâtyâyana enthält es eine Verherrlichung des Vasiṣṭha und seiner Söhne oder ein Zwiegespräch mit Indra. Beides hat seine Berechtigung. Zuerst ruft Vasiṣṭha im Zwiegespräch mit Indra seinen Kindern und Kindeskindern die wunderbare Errettung ihres königlichen Herrn ins Gedächtnis, wobei er über des Gottes Lob sein eigenes nicht vergisst (v. 1—6). Dafür revanchiert sich Indra, indem er den Ruhm der Vasiṣṭhas und die göttliche Abkunft ihres Ahnherrn feiert (v. 7—14).

Übersetzung:

1. (Indra:) »Denn die in Weiss gehenden, rechtsgelockten, die Muse üppig machenden hatten mich in der Fremde aufgesucht. Von der Matte mich erhebend erklärte ich den Herren: meinen Vasiṣṭhas kann ich nicht aus der Ferne Hilfe leisten!«

2. Aus der Ferne führten sie durch ihren Soma den Indra herbei, vorüber an Vaiçanta, vorbei an dem mächtigen Pânta; dem gebrauten Soma des Pâçadyumna Vâyata zog Indra die Vasiṣṭhas vor.

3. So setzte er mit ihnen gar bald über die Sindhu, so schlug er mit ihnen gar bald den Bheda, so beschützte er gar bald den Sudâs in der Zehnkönigs-

[1] wenigstens zum grösseren Teil, vgl. Grassmann in seiner Übersetzung; Bergaigne, L'histoire de la Samhitâ p. 38. 72; Oldenberg, Prolegomena p. 198. 200. 265 Anm. 1.

schlacht, der Indra vermöge eures Zauberworts, ihr Vasiṣṭhas.

4. (Indra:) »Aus Gefälligkeit gegen euren Ahn, ihr Herrn, und vermöge seines Zauberworts rührte ich die Achse: ‚ihr sollt gewiss nicht Schaden leiden', als ihr mit lauter Stimme in Çakvarîversen die Kraft in Indra wecktet.«

5. Wie Dürstende nach dem Himmel, so spähten hilflos die in der Zehnkönigsschlacht umzingelten aus. Indra erhörte den preisenden Vasiṣṭha und machte den Tṛtsus freie Bahn.

6. Wie Ochsentreiberstecken waren die schwachen Bharatas abgeschnitten; ihr Kanzler ward Vasiṣṭha, da bekamen die Unterthanen der Tṛtsus die Überhand.

Indra:

7. »Drei wirken den Samen in den Geschöpfen, drei arische Wesen sind lichtentsprungen; drei Gluten begleiten die Morgenröte; alle diese verstehen die Vasiṣṭhas vollständig.

8. Wie der Aufgang der Sonne ist ihr Licht, ihre Fülle ist unergründlich wie die des Oceans; ihre Behendigkeit wie die des Winds; nicht ist, ihr Vasiṣṭha, euer Lied von einem andern zu erreichen.

9. Sie traten mit Vorbedacht des Herzens in die geheime tausendfältige (Kette) ein; an der von Yama gespannten Kette weiterwebend, huldigten die Vasiṣṭhas den Apsaras.

10. Als Mitra und Varuṇa dich als Blitzstrahl emporfahren sahen, dies war deine Geburt, und eine, o Vasiṣṭha, als dich Agastya zu den Menschen brachte.

11. Und du bist, o Vasiṣṭha, ein Mitra-Varuṇa-Sohn, o Brahman, aus dem Verlangen zur Urvaçî gezeugt; als vergossenen Tropfen fingen dich unter magischer Besprechung alle Götter in einer Lotusblume auf.

12. Vorbedenkend, die doppelte (Geburt) vorauswissend, der tausendfach beschenkte und freigebige,

der Vasiṣṭha wurde, als er an der von Yama gespannten Kette weiterweben sollte, von einer Apsaras geboren.

13. Bei einer Opferfeier (neu) geboren, durch die Huldigungen erregt, vergossen die beiden ihren gemeinsamen Samen in einen Krug. Aus diesem ging Mâna hervor; aus diesem, so erzählt man, wurde Vasiṣṭha geboren.

14. Er (Agastya) bringt den Träger der Gedichte, den Träger der Melodien: »er, welcher den Stein handhabt, soll der Wortführer sein; huldigt ihm freundlich gesinnt; zu euch, ihr Tṛtsus, soll Vasiṣṭha kommen!«

1. Die Erzählung führt gleich in medias res. Indra weilt in der Ferne bei einem sattra, da erscheint die Deputation der Vasiṣṭhas, um für ihren König um Hilfe zu bitten. Indra sagt sofort zu und verabschiedet sich bei seinen bisherigen Gastgebern. Aufgehellt wird die Situation durch 7, 18, 21 *prá yé gṛhâd á mamadus tvâyâ Parâçaráḥ Çatáyâtur Vásiṣṭhaḥ | ná te bhojásya sakhyáṃ mṛṣantâdhâ sûríbhyaḥ sudínâ vy ùcchân* »die zu dir[1] von Haus fortwanderten, Paràçara, Çatayâtu, Vasiṣṭha, die vergessen nie deine, des freigebigen, Freundschaft; da sollten den Meistern gute Tage anbrechen.«[2] Diese drei Genannten bildeten also nach der Legende die Deputation an den Gott. Parâçara, der bekannte Liederdichter, ist ein Enkel des Vasiṣṭha, der Sohn des dem Familienhass der Viçvâmitras zum Opfer gefallenen Çakti (cfr. Weber, Ind. Stud. 9, 324). Auf welcher Generationsstufe Çatayâtu steht, wissen wir nicht. Der Stellung nach könnte es ein Sohn des V. gewesen sein. Dass Vasiṣṭha der einzige gewesen, welcher den Indra von Angesicht zu Angesicht schaute, ist eine bekannte Sage. Stellen bei Weber, Ind. Stud. 10, 34.

*pra-mad, -mand* ist an das spätere *pramatta* anzuschliessen; aber während jenes die geistige Abwesenheit oder Zerfahrenheit bezeichnet, ist das alte *pra-mand* spezieller: von Haus abwesend sein, die Heimat vergessen; auswandern (mit und ohne *gṛhât*), in die Fremde ziehen (= *pra-vas*) und euphemistisch s. v. a. sterben

[1] über *tvâyâ* sieh Pischel 1, 230 Anm.

[2] Vgl. auch Aufrecht, B.B. 14, 29; Oldenberg, ZDMG. 42, 205.

(AV. 8, 1, 7); vgl. Çat. Br. 11, 3, 1, 7 *yat sa dûraṃ paretya. atha tatra pramâdyati.* Zu 7, 18, 21 ist besonders zu vergleichen 8, 61, 9 *sá prá mamandat tvâyā̃. abhi-pramand* ist ausziehen zu oder gegen —: 6, 18, 9 *dhišvá vájraṃ hásta ā̃ dakšiṇatrā̃, abhí prá manda purudatra mâyā̃ḥ* »nimm den Donnerkeil in deine rechte[1] Hand, ziehe aus gegen die Zaubereien« — Sây.: *jahi.* So wohl auch 8, 93, 19.

*dhiyaṃjinvá.*

Auch die Bedeutung von *jinvati* muss noch etwas näher an die einheimische Erklärung gerückt werden. Sâyaṇa erläutert *jinvati* im Anschluss an den Dhâtupâṭha meist durch *prîṇayati.* Dies ist nicht unrichtig, nur ein etwas zu schwaches Äquivalent. Daneben hat er noch andere Umschreibungen: *prerayati* 2, 40, 3. 5, 74, 4. 6, 49, 6. 14; *vardhate* 3, 2, 11; *pyâyati* 4, 21, 8; *tarpayati* 2, 40, 6. 6, 49, 11; *âpûrayati, phalaiḥ pûrayati* 9, 108, 10. 7, 104, 6. 1, 112, 1 (zu dieser Stelle: *jivi prîṇanârthaḥ, atra prîṇanahetubhûtam âpûraṇaṃ lakšyate*). *prîṇayati, vardhayatîty arthaḥ, yad vâ pušṇâti* Mahîdh. zu VS. 3, 12. Und in der That bewegt sich *jinv* innerhalb dieser Begriffsskala. Intrans. bedeutet es: aufleben, üppig gedeihen, üppig sein, schwelgen; trans. aufleben machen, animieren, flott,[2] üppig, geil, ausgelassen, froh machen und implicite beschenken. 2, 40, 3 *rátham — jinvathaḥ* »ihr machet euren Wagen flott«; ebenso die Viçpalâ 1, 112, 10 (Sây.: *gantuṃ samarthâm akurutam*); 1, 118, 2 *pínvataṃ gā̃ jinvatam árvato naḥ* (vgl. dazu Âçv. Çr. 1, 7, 8 *pinva gâ jinvârvataḥ*) »machet strotzen die Kühe, machet üppig unsere Rosse«. Diesen beiden Schlagworten entsprechen die beiden Substantiva *páyaḥ* und *vā̃ja* (»Elan«) in 5, 85, 2 *vā̃jam árvatsu páya usríyâsu.* Bei uns macht der Pferdehändler, bevor er seine Ware zu Markt bringt, die Pferde »üppig«. Sây. erklärt auch 1, 118, 2 durch *prîṇayatam.* In der That findet sich 1, 66, 4 der *vâjī̃ prîtáḥ* equus alacer, welcher nach 1, 69, 5 die Concurrenten schlägt, das flotte Rennpferd, wie unsere Sportsleute sich ausdrücken.

[1] *dakšiṇatrā̃* = *dakšiṇe,* wie *atra* oft = *asmin.*

[2] In der Sprache des Sport und im Slang besonders beliebt und fast immer mit dem Nebensinn des lustigen, heiteren. Die ältere Sprache hat dafür das Wort »gemeit«; *jinv* ist das Gegenteil unseres vielsagenden »schlapp sein«.

Einen ähnlichen Gedanken[1] wie 1, 164, 51 *(bhûmim Parjânyâ jinvanti divam jinvanty Agnáyaḥ)* spricht die Bhagavadgîtâ 3, 11 aus: *devân bhâvayatânena (yajñena), te devâ bhâvayantu vaḥ.* Das spätere *bhâvayati* giebt im wesentlichen den Sinn des älteren *jinvati.*

Mit erotischer Nebenbedeutung steht *jinv* 1, 64, 8 *kšápo jinvantaḥ pŕšatîbhir ŕṣṭibhiḥ* von den Marut: »die Nächte über üppig (flott) seiend mit den Pṛšatî (Antilopen) und Ṛšṭi (Speeren)«, nämlich als ihren Geliebten. Dieselbe Idee in 2, 36, 2 *yajñaiḥ sámmiçtâḥ pŕšatîbhir ŕṣṭibhiḥ.* Die Stelle wird im Zusammenhang bei 1, 165, 1 zur Sprache kommen. — 1, 71, 1 *úpa prá jinvann uçatîr uçántam pátim ná nityam jánayaḥ sánîḷâḥ* »sie machen ihn üppig (geil) den lüsternen die lüsternen, wie die das Bett teilenden Frauen ihren eigenen Mann«.

Ebenso in der häufigen Verbindung mit *dhíyam, dhíyaḥ.* Die Dichtungen *(dhíyaḥ)* werden als schöne üppige Frauen *(sûnŕtâḥ, púraṃdhiḥ* 1, 123, 6. 10, 39, 2) dargestellt,[2] welche für Geschenke ihre Reize entfalten, in Hetärenweise mit den Göttern kokettieren und sich an jenen aufregen. *jinv* ist in dieser Verbindung zugleich ein nicht mehr ganz nachzufühlender terminus der alten Poetik. An andern Stellen steht für *dhíyaḥ* das synonyme *bráhmâṇi,* z. B. 7, 104, 6 *imâ bráhmâṇi nŕpátiva jinvatam. nŕpativa* ist ein abgekürzter Vergleich: wie Fürsten ihre Geliebten und das tertium compar. ist das Geschenk, das *pâritošikam.* Sây. giebt den Sinn ganz richtig wieder: *yathâ dhanaiḥ pûrayanti.* In diesem Doppelsinn kommt *jinv* unserem »schmieren« ziemlich nahe, ebenso in den zu Anfang citierten Stellen.

Ähnlich ist *girâvŕdh* zu erklären in 9, 26, 6. *girâ* ist nicht Instr., sondern Nebenform von *gir,* wie *vâcâ* von *vâc* (s. Pischel in Ved. Stud. 1, 185) und zu vergleichen: *várdhatâṃ gîḥ* 3, 1, 2; *giro vardhanti, giraḥ çumbhanti* 5, 39, 5. 9, 61, 23 u. ö.

In dieser Weise erklärt rückt *dhiyaṃjinvá* der Fügung *dhiyâ dhîvanto ásapanta* in der Parallele 7, 83, 8 bedeutend näher, denn auch *sap* hat durchweg erotischen Beigeschmack.

[1] Dieselbe Reciprocität zwischen Himmel und Erde resp. Regen und Opfer spricht Mârk. Pur. 16, 38. Ait. Br. 4, 27, 6 (wo *jinvati*), zwischen Göttern und Metren Çat. Br. 1, 8, 2, 8 (wo *sam-tŕp*) aus.

[2] vgl. auch Ved. Stud. 1, 277.

Ein abschliessendes Resultat über *sap* muss einer künftigen ausführlichen Untersuchung vorbehalten bleiben. Ich bemerke hier nur, dass die Trennung des PW. in zwei *sap* falsch und die angesetzte Bedeutung für 2) *sap* sachlich zwar richtig, aber im Ausdruck zu derb ist, da eine Euphemie vorliegt. Die Sprüche VS. 37, 20 *tváṣṭṛmantas*[1] *tvâ sapema putrâṇ paçûṇ máyi dhehi*, Tait. Âr. 4, 7, 5 *tváṣṭrimati te sapeya* kommen bei der bekannten Pravargyaceremonie zur Anwendung. Diese ist aber, wie Ait. Br. 1, 22, 14 lehrt, eine obscöne Allegorie, sie versinnbildlicht das *devamithunam* oder überhaupt das *mithunam*. Ähnliches gilt von RV. 9, 97, 37 *sápanti yâṃ mithunâso nikâmâḥ*, 4, 4, 9 *krîḷantas tvâ sumánasaḥ sapema*, wo die im Druck hervorgehobenen Worte eine deutliche Sprache reden. Das alte Niruktam 3, 5 zählt *sapati* unter den *paricaraṇakarmâṇaḥ* auf, Sâyaṇa aber umschreibt es öfter durch *spṛç*, noch genauer erklärt es Mahîdhara zu VS. 37, 20 als *maithunâya tvâm upaspṛçâmaḥ*. In Yasna 43, 4 ist *hafši* mit *zastâ* verbunden.[2] *sap* ist synonym mit *spṛç* und *mṛç*. Im Veda hat es meist erotische Nebenbedeutung, »karessieren« oder »berühren« (bei Luther); ebenso wird *spṛç* gebraucht: RV. 1, 62, 11 *pátiṃ ná pátnir uçatîr uçántaṃ spṛçánti tvâ çavasâvan manîšâḥ* (womit die Stelle 1, 71, 1 und p. 134 zu vergleichen ist) und *upa-spṛç* (Ait. Br. 8, 20, 7). Zu *ṛtaṃ sap, ṛtasâp* ist das noch kühnere Bild *ṛtásya yóniṃ vimṛçánta âsate* 10, 65, 7 zu vergleichen.

*sápa* aber ist = *bhaga* in Bedeutung h) und i) des PW., aber nicht penis (MS. 3, 7, 7 [p. 84, 9] *sápâd dhi prajâḥ prájâyante!*).

Während also der Sinn von *dhiyaṃjinvá* der ist, dass die Vasišṭha ihre Lieder flott oder üppig wie reizende Mädchen machen, um die Götter damit zu locken, besagt 7, 83, 8 »während die dichtenden[3] Ṛtsus mit Hilfe ihrer Gedichte buhlten«, nämlich um die Gunst des Gottes.

[1] masc. für femin.

[2] Die Gâthâs haben drei Formen von *hap* = *sap*: 1. pers. *hahmî* 34, 5; 2. pers. *hafši* 43, 4; 3. pers. *hapti* 31, 22. *hahmi* steht für *hap-mi* resp. *haf-mi*. Vor *m* bleibt weder *f* noch *p*, sondern diese werden in *h* verwandelt, ein wie es scheint noch nicht beachtetes Lautgesetz; so steht *vahma* für *vaf-ma* und gehört zu *vafuš, ufyeiti*. Zu der beliebten Fügung *yasna vahma* vergleiche man *ufyemi yazamaidê* Y. 26, 1.

[3] Während Sudâs in der Schlacht kämpft, betet sein Purohita in der sabhâ für ihn, vgl. 7, 18, 13 *jéšma Pûrúṃ vidáthe mṛdhrávâcam*. Nach Âç. G. 3, 12, 19. 20 soll der Purohita während der Schlacht leise beten oder das Gebet dem König lehren.

Der unverkennbare Parallelismus[1] zwischen 7, 33, 1 und 7, 83, 8 rollt die Frage nach den Trägern des Namens Tṛtsu wieder auf. Mit dem, was Roth ZGLV. 94 und namentlich 120,[2] Ludwig, Nachrichten 16. 23, Mantralitteratur 172, Bergaigne II, 362, Oldenberg, Buddha[1] 413 und ZDMG. 42, 207 als Vermutung ausgesprochen haben, dürften alle Möglichkeiten so ziemlich erschöpft sein. Beginnen wir mit der gewichtigsten Autorität, mit Sâyaṇa. Wo derselbe bloss etymologisiert, entgleist er fast regelmässig. So soll nach ihm in 7, 18, 7 *tṛtsubhyaḥ = hiṃsakebhyaḥ* sein, offenbar weil √*tṛd* sonst durch *hiṃsâ* erklärt wird (cfr. Dhâtup. 7, 9. Sâyaṇa zu RV. 1, 32, 1. 4, 28, 5 und öfter). Nach 7, 18, 13 ist Tṛtsu der Name eines Königs, im Plur. bestimmter Könige (7, 33, 5) oder des Tṛtsu Mannen (*purušâḥ*. 7, 18, 19), seine Gefährten, 7, 83, 6, die Opferherren des Vasišṭha 7, 84, 4, zeitweise Gegner des Indra, 7, 18, 15. Nach 7, 33, 6 ist Bharata eine andere Benennung der Tṛtsukönige. Endlich 7, 83, 8 ist *Tṛ́tsavaḥ* Name von Priestern und zwar der Schüler des Vasišṭha. Sây. hat damit fast sämtliche Auslegungen der europäischen Gelehrten vorweg genommen. Sicher ist, dass die weissgekleideten, eine Locke tragenden Tṛtsu in 7, 83, 8 nach 7, 33, 1 die Vasišṭhas sein müssen, wofern man nicht ein gezwungenes Asyndeton annehmen will. Der Identität der Tṛtsu mit den Vasišṭhas widerstreben aber fast alle anderen Stellen. In 7, 33, 6 heissen die Bharatas: *Tṛ́tsûnâṃ viçaḥ* »die Unterthanen der Tṛtsu«. Unterthanen eines Dichtergeschlechtes kann das Volk nicht genannt werden. In 7, 18, 13 liefert Indra dem Tṛtsu die Habe des Feindes aus. Nach indischem Gesetz fällt die Kriegsbeute aus erster Hand dem König zu, welchem ein bestimmter Anteil davon und die Verteilung des Restes zukommt; vgl. Gautama 10, 21—23. Manu 7, 97. Yâjñ. 1, 322 und ṚV. 7, 18, 24, wo Sudâs die Kriegsbeute auf die Kopfzahl *(çîrṣṇî-çîrṣṇe)* verteilt, nachdem vorher sein Purohita Vasišṭha eine ansehnliche Dotation erhalten hat.

---

[1] Im Gṛhyâsaṃgraha 2, 40 ist nach dem Metrum und mit der indischen Ausgabe *ṛiṣṭâḥ* anstatt *Vâsiṣṭhâḥ* zu lesen. Da aber die Kauṇḍinyas u. s. w., wie der Commentar *ṛiṣṭâḥ* erklärt, nach Âçv. Çr. 12, 15, 1 verschiedene Linien des Vasišṭhageschlechts waren, so wird an der Sache nicht viel geändert. Sâyaṇa zu 7, 33, 1 vindiciert die besondere Haartracht den Vasišṭhas im allgemeinen.

[2] »So werden die Vasishthiden geradezu mit den Tritsu, den Unterthanen des Sudâs, identificiert.«

Entscheidend ist ferner, dass *Pratardaḥ* in 7, 33, 14 nach Sâyaṇa nur eine andere Namensform der Tṛtsu ist, und dass dort Vasiṣṭha und die Tṛtsu sich gegenüber stehen. Am nächsten der Wahrheit ist Ludwig, Mantralitt. a. a. O. gekommen. Tṛtsu im Singular ist der König Sudâs, der Plural bezeichnet seine Dynastie, sein gotram.[1] Einmal aber sind mit zwei einschränkenden Beiworten die Vasiṣṭhas so bezeichnet.

Zweifel kann nur hinsichtlich der Construction von 7, 83, 4 *satyâ Tṛtsûnâm abhavat puróhitiḥ* obwalten. Ist *Tṛtsûnâm* Genit. possess.? Mir deucht das weniger wahrscheinlich im Hinblick auf TBr. 2, 7, 1, 2 *devânâṃ purodhâṃ gaccheyam* »ich (Bṛhaspati) möchte das Amt des Purohita der Götter bekommen«, und Çat. Br. 4, 1, 4, 5 *tasmân na brâhmaṇaḥ sarvasyeva kṣatriyasya purodhâṃ kâmayeta.* Danach ist die Ṛgvedastelle zu übersetzen: »Erfolgreich ward das Kanzleramt (des Purohita) bei den Tṛtsus.« Auf das gleiche kommt auch Sâyaṇas Erklärung hinaus, welcher in solchen Dingen ein feines Gefühl besitzt. *eṣâṃ* in 7, 83, 4 c *(brâhmâṇy eṣâṃ çṛṇutaṃ hávîmani*[2]*)* bezieht sich auf Sudâs und die Tṛtsus. Die lebendige Schilderung des Liedes legt mehrere Strophen dem Sudâs und den Seinigen direkt in den Mund, so v. 3 und 5. Dies sind ihre *brâhmâṇi*, vgl. *prá Sudâsam âvatam* in v. 4. 6 und *ádha smâ no 'vatam* in v. 5.

Jedenfalls besteht in dieser Episode der Sudâs-Vasiṣṭha-Legende eine so enge Solidarität zwischen der Dynastie und ihrer Purohitafamilie, dass der Name der einen auch für die andere mitgelten konnte. So werden wir sehen, dass dieselben Strophen, auf welche 7, 33, 4 als auf das *brâhma* der Vasiṣṭhas anspielt, nach der Überlieferung den König Sudâs zum Ṛṣi haben, d. h. im alten Itihâsa diesem in den Mund gelegt waren, wenngleich als ihr wahrer Autor der Sitte nach (Âçv. G. 3, 12, 20) der Purohita gelten konnte.

Es muss also nach einer oder der andern Seite eine Namensübertragung stattgefunden haben. Entweder hat der Fürst den Familiennamen seines Purohita angenommen oder umgekehrt. Der erstere Fall würde nicht vereinzelt dastehen; vgl. den Divodâsa Bhâradvâja, namentlich aber das von Weber, Ind. Stud. 10, 73

[1] cfr. Sây. zu 7, 83, 4: *Sudâḥ, etatsaṃjñaṃ mama yâjyaṃ râjânam — Tṛtsûnâṃ mama yâjyânâm.*

[2] Nach Sây. = *saṃgrâme*, womit wohl wesentlich das Richtige getroffen ist.

erwähnte Beispiel und das Borgen der Ahnenreihe ib. 79. Dagegen spricht in diesem ganz eigenartig liegenden Fall der Umstand, dass der Name Pratṛd nach der Legende beim Auftreten des Vasiṣṭhageschlechtes bereits Eigentum jener Dynastie war (7, 33, 14). Der Sohn des Divodâsa, eines Ahnherrn des Sudâs, hiess Pratardana. Es sind darnach bei der Namengebung in jener Dynastie Bildungen derselben Wurzel bevorzugt worden, wie z. B. später in der Guptadynastie. Die Lösung des Rätsels steckt wohl in 7, 33.

Die Sage von der göttlichen Abkunft des Vasiṣṭha ist sicher so alt als die Vasiṣṭhalegende selbst, und nur mit dieser haben wir es im ganzen Ṛgveda zu thun.[1] Wie Vâmadeva für einen avatâra des Indra, so galt schon in der alten Legende Vasiṣṭha für einen avatâra der Mitrâ-Varuṇa, welchen die Sage in die Zeit der höchsten Not des Königs Sudâs verlegte. Wir haben in 7, 33, 10. 11 die älteste Darstellung eines göttlichen avatâra, von dem gewöhnlichen späteren Schema etwas abweichend, zuerst die transscendente Empfängnis, welcher unmittelbar eine Geburt (die erste) folgte, und dann das Erscheinen auf Erden, die Aufnahme in das menschliche gotra der Tṛtsus durch Vermittlung des Agastya, eine Art von Adoption (die zweite Geburt). Eine solche war notwendig, weil der Gotralose in Indien keine sociale Stellung hat. Danach durfte sich auch Vasiṣṭha einen Tṛtsu nennen. Obwohl Brahmarṣi wurde er dadurch doch nicht gerade erniedrigt, denn die Tṛtsus zählen zu den Râjarṣis. Der Ṛṣi Paruchepa z. B. ist ein Nachkomme des Divodâsa, und Sudâs, der Sohn des Pijavana, figuriert in der Überlieferung selbst als Ṛṣi und Liederdichter. Infolge des späteren Bruches zwischen Vasiṣṭha und Sudâs und des raschen Niedergangs der Dynastie (Ludwig, Nachrichten 24) verschwindet in der Legende bald jene ältere intime Beziehung. Auch Vasiṣṭhas *ayonija*-Bruder Agastya führt zeitweise einen zweiten Namen, nämlich Mâna (1, 173), der noch nicht aufgeklärt ist. Nach der Bṛhaddevatâ (5, 135) wird er *iha,* auf Erden, so geheissen.

1 c. *nr̥n* die Fürsten, bei deren savanas Indra gerade anwesend war; Sây.: *yajñasya netṛn.*

[1] Auch die Varuṇalieder 7, 86—89, die einzige grössere Varuṇasammlung des ganzen RV., setzen intimere Beziehung zwischen Vasiṣṭha und Varuṇa voraus. Sie scheinen ursprünglich gleichfalls einem Itihâsa aus der Vasiṣṭhalegende angehört zu haben.

2. Nicht ohne Humor lässt der Dichter die Anstrengung durchblicken, welche es gekostet, den durstigen Indra an den auf dem weiten Weg überall winkenden savanas vorüberzuführen. — Es liegen lauter Eigennamen vor. Über *pânta-* (oder *pânt-*) vgl. Pischel 1, 192. In 1, 122, 4 sind *Vyántâ Pántâ* verbunden. *Vâyata* an unserer Stelle ist aber nach Sâyaṇa Patron., Sohn des *Vayat*. *Vayat* und *Vyat* sind also Doppelnamen.

4. = TBr. 2, 4, 3, 1. *ákšam avyayam* ist ein nicht mehr ganz klarer term. tech., synekdochisch für den Aufbruch zu Wagen gebraucht. Etwas anderes ist wohl *vyânó ákša ãhataḥ* 10, 85, 12, obwohl der gewöhnliche *vyânâ* dort nicht recht passend erscheint. Eine merkwürdige Deutung von *ákšam avyayam* giebt Sây. zu TBr. Zu RV. lautet seine Erklärung: *vyayâmi, câlayâmîty arthaḥ.* — *çákvarîšu* ist nach Sây. zu TBr. das Lied RV. 10, 133, welches mit Çakvarîmetrum einsetzt und von der Anukramaṇî dem Sudâs Paijavaṇa zugeschrieben wird. Seinem Inhalt nach ist es ein Schlachtgebet an Indra, das zur Situation passen würde, bes. v. 4. Vgl. das zu v. 1 Bemerkte.

6. *páricchinna* nach Sây. doppelsinnig, sowohl auf die *daṇḍâḥ* wie auf die Bharatâḥ *(çatrubhiḥ paricchinnâ evâsan)* zu beziehen. *puraetâ* der Purohita nach Sây.

7. Rätsel, wie sie das vorliegende brahmodyam aufgiebt, sind kaum sicher zu lösen. Eine beachtenswerte Parallele ist AV. 8, 9, 13 *ṛtásya pánthâm ánu tisrá ãgus tráyo gharmâ ánu réta âguḥ prajâm ékâ jinvati* etc. Hier muss vor allem Sâyaṇas Commentarausgabe abgewartet werden, ohne welche der AV. ein ziemlich ungeniessbares Buch bleibt. Sây. erklärt zu RV. 7, 33, 8 die drei Stollen *adhidevatam* und beruft sich auf eine alte Autorität, das Çâṭyâyanakam. Wahrscheinlicher ist aber, dass das ganze brahmodyam doppelsinnig ist, dass das *pakšântaram* in dem *paurohityam* der Vasišṭhas gipfelt. Letzteres wird begründet mit der alle Priesterämter umspannenden universalen Wissenschaft der Vasišṭhas.

Nach Sâyaṇa ist in a die bekannte Trias Agni, Vâyu, Sûrya gemeint.[1] In Ait. Br. 5, 32 wird erzählt, wie Prajâpati durch Brüten zuerst die drei Räume Erde, Luft, Himmel erschuf; daraus nach

[1] So oft in den Brâhmaṇas, im RV., z. B. 10, 158, 1. 8, 18, 9. Man vergleiche auch die Tabelle in der neuen Ausgabe des Nirukta III p. 364.

einander die drei *jyotiṃṣi* Agni, Vâyu, Âditya, daraus die drei Veden, aus diesen die drei Lichter (oder Samentropfen, *çukrâṇi*) *bhûḥ, bhuvaḥ, svaḥ*, also die drei Vyâhṛtis. Nach Çat. Br. 12, 6, 1, 41 waren es diese *vyâhṛtis*,[1] deren Kenntnis vormals die Vasiṣṭhas ausschliesslich besassen, weshalb man vormals nur einen Vâsiṣṭha zum Brahman erwählte. Nach Ait. Br. 8, 27, 1 sind die genannten Gottheiten Agni etc. zugleich die drei göttlichen Purohitas und es wird dort der Schluss gezogen: *yo ha vai trîn purohitâṃs trîn purodhâtṝn veda, sa brâhmaṇaḥ purohitaḥ*. Ähnliche Combinationen mögen unserem *brahmavâdin* vorgeschwebt haben.

Mit den »drei befruchtenden« könnten die genannten Gottheiten der drei Räume, *pakṣântare* die drei Purohitas Vasiṣṭha, Çatayâtu, Paraçara, Vater, Sohn und Enkel (also die drei *rétâṃsi* nach TS. 5, 6, 8, 4) gemeint sein. Indra selbst teilte einst dem Vasiṣṭha ein *brâhmaṇam* mit, auf dass *tvátpurohitâḥ prajâḥ prajanišyánte* TS. 3, 5, 2, 1. Auf diese Legende dürfte bereits der ṚV. anspielen.

b) Die drei *prajâḥ* sind nach Sây. die Vasus, Rudras, Âdityas. Vor allem bietet *jyótiragra* (»das Licht zum Anfang oder Ursprung habend«) eine Anknüpfung dar. In AV. 14, 2, 31 heissen die Ušas *jyótiragra*. Man könnte zunächst an die drei Ušas, welche nach ṚV. 3, 17, 3 die Kebsen[2] des Agni sind, erinnern. Eher aber ist an die drei Welten, die *bhuvaḥ*, zu denken. Andererseits lesen wir 7, 101, 1 *tisró vâcaḥ — jyótiragrâḥ*. Nach Sây. sind das die drei Reden Ṛk, Yajuḥ, Sâma, also die drei solennen Recitationsweisen, die *tredhâvihitâ vâk* Çat. Br. 10, 5, 1, 2, oder die *trayi vidyâ*, welcher der *brahmán* beherrschen soll, Ait. Br. 5, 33, 1. Çat. Br. 11, 5, 8, 7. Ebenso versteht Sâyaṇa — und zweifellos richtig — die *tisró vâcaḥ* in 9, 33, 4. 50, 2. 97, 34. Da diese drei Recitationen zugleich den drei Stimmlagen hoch, mittel, tief entsprechen, so ist die Beziehung zu den drei Räumen gegeben. Der Ausdruck *prajâḥ* darf nicht befremden; auch die Metren heissen *daivyaḥ prajâḥ* Çat. Br. 11, 5, 4, 17. Die drei *prajâḥ* in ṚV. 8, 101, 14 sind trotz Çat. Br. 2, 5, 1, 1. 2 noch dunkel. Das eigentliche Rätsel des Stollens, *jyótis*, wird in einem andern brahmavadya

[1] vgl. Ait. Br. 5, 32, 6.

[2] Dies ist die wahrscheinlichste Bedeutung von *âjâniḥ*. Sây.: Mütter oder Schwestern.

VS. 23, 47 = Çâṅkh. Çr. 16, 5, 1 nochmals aufgegeben und zugleich gelöst: *kíṁ svit sûryasamaṃ jyótiḥ?* Und die Antwort in 48: *bráhma sûryasamaṃ jyótiḥ.* Das Licht ist das *bráhma*, das Substrat und das Urelement jener drei *vâcaḥ.*[1] Ebenso ist *jyótiḥ* in 7, 33, 8 und 6, 9, 6 das *bráhma.* In ṚV. 10, 107, 6 heissen die drei Veden *çukrásya tanvò tisráḥ; çukrá = jyótiḥ*

c) Hier ist wohl der Agni *trišadhastha* gemeint, der selbst wieder doppelsinnig, sowohl der Agni der drei Räume (1, 164, 1) wie der drei Feuerstätten (*yónišu triší* 2, 36, 4) sein kann. Über diesen Doppelsinn vgl. Sâyaṇa zu 6, 8, 7. 12, 2. Eine parallele Beziehung zwischen der doppelten Agnidreiheit vermutet Ludwig, Mantralitt. 356. Die beiden *gharmâ* in ṚV. 10, 114, 1 deutet Sây. als *dîpyamânâv Agnyâdityau.* Man könnte natürlich noch spezieller an die drei *gharma* oder mahâvîragefässe des Pravargya denken. An Möglichkeiten pflegen die *brahmodyâni* keinen Mangel zu haben.

d) vgl. 10, 17, 5 *âçâ ánu veda sárvâḥ* und 4, 27, 1 *ánv ešâm avedam — jánimâni viçvâ.* —

Die ganze Strophe bereitet den Schlusseffekt in v. 14 vor. Anfang und Ende in der Antwort Indras schliessen sich auf diese Weise zusammen. Der ganzen Strophe kurzer Sinn ist also: Vasišṭha ist das Ideal eines Purohita.

8. Hier Sûrya, Samudra, Vâta, also die drei Elemente Licht, Wasser, Luft. Über *jyótis* vgl. die vorige Strophe. Der Ocean ist auch in der späteren Poesie das Bild unerschöpflichen Reichtums. *sûryasya vakšátha* wie Avestâ *hû vakhša. prajavá* »die Schnelligkeit und Schlagfertigkeit« wird später unter *vedyâ*, womit es synonym ist, zur Sprache kommen.

9. Das Vorspiel der übernatürlichen Geburt des Vasišṭha. Der Plural *Vásišṭhâḥ* ist entweder wie Sâyaṇa meint Pluralis majestaticus (ebenso *pitṝṇâm* in v. 4) oder der alte Vasišṭha ist von seinen Söhnen und Enkeln fast unzertrennlich, mit ihnen eins gedacht, also wie οἱ περὶ Πλάτωνα.

Die Fortpflanzung des Menschengeschlechts wird öfters mit der Thätigkeit des Webers verglichen, daher *tantu* »der Geschlechtsfaden«, »die Geschlechtsfolge« (zuerst Ait. Br. 7, 17, 3). Hier steht

[1] Über das Verhältnis dieser drei zum *bráhma* vgl. die interessante Stelle TS. 7, 3, 1, 4.

für *tantu* ein Synonym, *paridhi*, das etwa der Kette unserer Weber entspricht. Sâyaṇa giebt die Bedeutung von *paridhi* annähernd richtig durch *vastra* = Gewebe, gewebter Stoff, den Sinn aber ganz treffend durch *janmâdipravâha* wieder. Diese Weberkette ist *sahásra-valça*, besteht aus zahllosen Fasern d. h. *tantavaḥ*, einzelnen Geschlechtsfäden. Während diese von Yama als dem indischen Adam »aufgebäumte« *(tatám)* d. h. angefangene Kette den übrigen Wesen ein Geheimnis *(niṇyám)* bleibt, sie also unbewusst in die Geschlechtsfolge eintreten *(abhisam-car)*, ist die praeexistierende Seele des Vasišṭha, als die Zeit ihres *dehaparigraha* (Sây. zu v. 10) gekommen war, in der Wahl ihrer Eltern, zunächst ihrer Mutter, mit Vorsicht *(praketaiḥ)* verfahren. Um eine höhere Abstammung zu erlangen, hat sie in ihrer Praeexistenz die Götterhetären verehrt. Wie eine derselben ihren Wunsch erfüllte, erzählen die folgenden Strophen. — Sâyaṇa hat im wesentlichen den Sinn des Verses richtig getroffen.

10 ist gleichsam die Disposition für die vv. 11—14. Der Blitzstrahl ist wohl nur Bild für die blitzähnliche Geschwindigkeit, mit welcher die Geburt der Empfängnis folgte. Auch in der Bṛhaddevatâ 5, 132 heisst es: *tenaiva tu muhûrtena vîryavantau tapasvinau Agastyaç ca Vasišṭhaç ca tatrarši saṃbabhûvatuḥ*. Agastya erscheint im ṚV. als der ältere Zwillingsbruder und nâtha des Vasišṭha.

11—13. Die erste, transscendente Geburt des Vasišṭha wird in der für die alte Erzählung charakteristischen vor- und rückwärts springenden Weise weiter ausgemalt. Zu v. 11 vgl. Ved. Stud. 1, 260.

12. Zu *ubháya* ergänzt Sâyaṇa *divaṃ ca pṛthivîṃ ca*, vgl. *ubháyasya rájâ* ṚV. 6, 47, 16; *ubháyasya râjataḥ* 10, 13, 5 und *ubhayacakravartinaṃ putram* Çak. ed. Pischel 6, 4. Man könnte aber auch, besonders mit Rücksicht auf *pravidvân* »vorauswissend«, mit Grassmann aus v. 10 *jánmanaḥ* zu *ubháyasya* supplieren; vgl. *ubháyâya jánmane* ṚV. 1, 31, 7, *devânàm ubháyasya jánmano vidvân* 9, 81, 2; *vidvân jánmobháyà* 2, 6, 7, wo *jánma* allerdings in anderem Sinn steht. — *dâna* steht wohl in doppelter Bedeutung als Freigebigkeit und Dotation (vgl. 7, 18, 23).

13. Vgl. Ved. Stud. 1, 260. *námobhiḥ*, nämlich der Apsaras. Dieselben können sehr devot sein, vgl. z. B. *praṇemus tâç ca devaršiṃ vinayâvanatâḥ sthitâḥ* Mârk. Pur. 1, 30. — Eine ähnliche Anekdote, welche zugleich als ein schöner Beleg für Pischels

Auffassung der Ušas (1, 196) gelten mag, steht Kauš. Br. 6, 1. Es wird zunächst erzählt, wie Prajâpati fünf Gottheiten schuf, darunter die Ušas. Zu den männlichen sprach er: übet auch ihr Askese! »Die vollzogen die Weihe[1] und als sie geweiht sich kasteiten, trat die Ušas, welche die Gestalt einer Apsaras angenommen hatte, vor sie hin. Da entbrannte[2] ihr Herz nach dieser und sie vergossen Samen. Sie liefen zum Vater Prajâpati und sprachen: ‚Wir haben Samen vergossen, der soll uns nicht umkommen!' Da machte Prajâpati eine goldene Schale, in der Höhe und Breite so gross wie einen Pfeil und goss den Samen hinein. Daraus entstand der tausendäugige, tausendfüssige —.«

14. Einführung des Vasišṭha bei den Pratṛd (= Tṛtsu[3]) durch Agastya. *bibharti* in a führt *âjabhâra* in 10d näher aus. Sâyaṇas Erklärung des Verses ist wieder ganz meisterhaft und unanfechtbar. Nach ihm wird hier klar der Gedanke ausgesprochen, welcher verschleiert in v. 7 zu Grunde zu liegen scheint. Vasišṭha besitzt die Qualitäten aller drei Opferpriester und ist dadurch zum Purohita wie geschaffen; als solchen empfiehlt und führt ihn Agastya den Tṛtsus zu. — Subjekt von *bibharti* ist der Agastya, welcher in b redend eingeführt wird. Der Uktha- *(= çastra-)* Träger ist der Hotṛ, der Sâmaträger der Udgâtṛ und der Träger des Steins der Adhvaryu. Die Schlussworte von b *prá vadâty ágre* erläutert Sâyaṇa: *âgataç câsau Vasišṭho yajñe 'gre purohitô brahmâ san* »zu Anfang beim Gottesdienst als Purohita« d. i. *brahmán*. Wir haben also in der ersten Halbzeile die vier Hauptpriester wie in 10, 71, 11 (vgl. Pischel 1, 94), mit dem einzigen Unterschied, dass an jener Stelle der *brahmâ* vor den Adhvaryu gestellt wird. Hier wie dort findet sich das Verbum *vad*. Dieses ist aber nach Pischels Beobachtung a. a. O. der term. tech. für die Redeweise des *brahmán*. Dies Zusammentreffen giebt uns ein sicheres Recht, zu *prá vadâti* mit Sâyaṇa *brahmâ* zu ergänzen.

Es fragt sich nur, wie ist der Ausdruck *ágre* in *prá vadâty ágre* zu verstehen? Heisst es »zuerst beim Opfer«, also »vor den übrigen Priestern«, oder »vor den übrigen Purohitas«? Denn der König konnte mehrere Purohitas an seinem Hofe haben. So hatte

[1] mussten also Keuschheit üben.

[2] Ob für *samapatat* nicht *samatapat* zu vermuten ist? Cfr. Çat. Br. 3, 5, 3, 16.

[3] vgl. p. 137.

König Asamâti deren vier auf einmal (Sây. zu ṚV. 10, 57), Sudâs aber neben dem Vasiṣṭha noch den Viçvâmitra, welche beide sich nicht sowohl in diesem Amt, als vielmehr in der Präponderanz am Hofe abgelöst haben mögen. Oder kommt *prá vadâty ágre* dem Sinn nach auf das gleiche hinaus wie ṚV. 4, 50, 8 *yásmin brahmâ rājani pūrva éti*?

Das paurohityam schliesst eine zweifache Funktion in sich. Einmal ist der Purohita der ständige Guru *(upâdhyâya)*, d. h. der Kanzler des Königs, und zweitens ist er der bei der Opferhandlung Vorsitz und Aufsicht führende Oberpriester, der *brahmán* im speziellen Sinn, vgl. M. Müller, History 485 f. Weber, Ind. Stud. 10, 138. Eggeling, Çat. Br. I, xx. In diesem letzteren Sinn heisst Agni der *puróhito yajñéṣu* 1, 44, 10, *ukthé puróhitaḥ* 8, 27, 1 oder lädt ihn der Dichter als den *puróhitaṃ yajñásya devám ṛtvíjam* 1, 1, 1. Schon im ṚV. ist der *puróhita* als der Superintendent der heiligen Handlung ein richtiger *ṛtvij* d. h. Opferpriester: 1, 94, 6 *tvám adhvaryúr utá hótâsi pûrvyáḥ praçâstâ pótâ janúṣâ puróhitaḥ | viçvâ vidvāñ ârtvijyâ dhîra pušyasy Âgne.* —

*puróhita* und *brahmán* sind fast identische Wechselbegriffe geworden, vgl. Weber, Ind. Stud. 10, 31 f. Bṛhaspati wird bald der *brahmán* der Götter genannt Kauš. Br. 6, 13. Çat. Br. 1, 7, 4, 21. Çâṅkh. Çr. 4, 6, 9 oder schlechtweg *brahmâ* ṚV. 10, 141, 3, bald ihr Purohita Ait. Br. 3, 17, 2. TBr. 2, 7, 1, 2. Çâṅkh. Çr. 14, 23, 1. Çat. Br. 5, 3, 1, 2. ṚV. 2, 24, 9. Agni ist ebensowohl der *puróhita* (ṚV. 1, 128, 4 u. ö.) wie der *brahmâ* (4, 9, 4). Mit der oben citierten Stelle 1, 94, 6 ist 2, 1, 2 zu vergleichen, hier *brahmâ*, dort *puróhitaḥ*. In 7, 7, 5 heisst Agni *brahmâ nṛšádane vidhartâ*, das ist ganz der *puróhito yajñásya*. — Vasiṣṭha, der typische Purohita, wird in 7, 33, 11 *brahman* (Vocativ von *brahmán*) angeredet, in 10, 150, 5 heisst er *puróhitaḥ*, nach Çâṅkh. Çr. 16, 11, 14 war er der Purohita des Sudâs Paijavana, bei dem Çunaḥçepaopfer aber tritt er als *brahmâ* auf Çâṅkh. Çr. 15, 21. Ait. Br. 7, 16, 1. Die oben erwähnte Vasiṣṭha-Anekdote in TS. 3, 5, 2, 1 gipfelt in der Lehre: *táto Vásiṣṭha-purohitâḥ prajâḥ prâjâyanta, tásmâd Vâsiṣṭhó brahmâ kâryàḥ.* Ferner verweise ich auf die von Weber, Omina p. 346 zusammengebrachten Stellen Kauç. 94, 2 *tatra râjâ bhûmipatir vidvâṃsaṃ brahmâṇam icchet*, AV. Pariç. 2, 3 *bhṛgvaṅgirovidam — gurum vṛṇîyât*; ib. 2, 3 *bhṛgvaṅgirovidam — râjâ*

*kuryàt purohitam* und auf Ait. Br. 7, 26, 4 *purohitâyatanaṃ và etat kšatriyasya yad brahmâ* und Sây. zu der Stelle.

Dass beide Funktionen immer in einer Hand ruhen mussten, ist damit nicht ausgesprochen. Der Superintendent einer heiligen Handlung musste nicht notwendig auch Kanzler eines Königs sein. Aber umgekehrt lag es nahe, dass bei der Wahl eines *brahmán* für sein Opfer der König in erster Linie Rücksicht auf seinen Purohita nahm. Vorschriftsmässig aber sollte jeder König, welcher opfern wollte, zuerst einen Brahmanen zum Purohita bestellen, Ait. Br. 8, 24, 2.

Jedenfalls muss schon im ṚV. das Wort *brahmán* viel öfter in dem spezifischen Sinn eines Oberpriesters oder Purohitas gefasst werden, als dies das PW. thut.[1] Z. B. in der Schlussstrophe des Itihâsaliedes 1, 158:

*Dîrghátamâ Mâmateyó jujurvân daçamé yugé |*
*apâṃ árthaṃ yatînâṃ brahmâ bhavati sârathiḥ ||*

»Dirghatamas der Mamatâ Sohn, der die Wasser lenkt, so dass sie ans (rechte) Ziel kommen, wird hochbetagt im zehnten Lebensalter Brahman.« Das ganze Lied wird durch die Erzählung der Lebens- und Leidensgeschichte des Dîrghatamas in MBh. 1, 104, 22 f. aufgehellt. Er hatte eine wahre Xanthippe zur Frau, die Pradveší, welche sich des blindgeborenen alten Mannes zu entledigen suchte. Sie lässt ihn durch ihre Söhne auf ein Floss binden und in der Gaṅgâ aussetzen.[2] Auf diese Situation spielt ṚV. 1, 158, 5 an. In

[1] Sây. versteht in ṚV. 4, 9, 5 unter dem *upavaktṛ* den *brahmán;* ebenso in Tait. Âr. 3, 2, 1; zu TBr. 2, 2, 2, 1 aber den Maitrâvaruṇa. In Tait. Âr. 3, 1, 1 lässt er die Wahl zwischen beiden. Auffallend ist, dass in Tait. Âr. 3, 2, 1 Bṛhaspati mit dem *upavaktṛ* identificiert ist. Sicher ist *upavaktṛ* bereits im ṚV. technischer Ausdruck, der aber bald in Abnahme kam. Nach 9, 95, 5 muss *upavaktṛ* den Praçâstṛ-Maitrâvaruṇa bezeichnen, vgl. Weber, Ind. Stud. 10, 141 f. Die Stelle lautet: *išyan vâcam upavaktéva hótuḥ* »die Rede in Bewegung setzend (die Zunge lösend) wie der Upavaktṛ die des Hotṛ«. Das Bild ist dem Ritual entlehnt und wird aus dem ṚV. selbst verständlich, z. B. aus 2, 36, 6 (im Ṛtuturnus): *satto hótâ nividaḥ pûrvyâ ánu* der Praçâstṛ spricht: »Der auf seinem Platz sitzende Hotṛ (wird sprechen, nämlich 2, 37, 1) nach den vorausgehenden nivids«. — Auch in 7, 39, 1 ist *hótâ išitáḥ* nicht »der eilige Hotṛ« (Ludwig), sondern »der geheissene, zum Sprechen aufgeforderte H.«. *iš* steht hier in dem technischen Sinn des späteren *preš*, Sây. *saṃprešitaḥ*.

[2] Nach dem ṚV. war damit das Mass ihrer Scheusslichkeit noch nicht erschöpft. Man versuchte den Alten zu verbrennen, in einem Gefängnis (d. h. wohl in

dieser hilflosen Lage findet ihn König Bali, er nimmt sich seiner an, und da er selbst kinderlos ist *vavre* (v. 43), wählt er ihn, nämlich zu seinem Purohita, welcher ihm Nachkommenschaft besorgen soll. In Ait. Br. 8, 23, 1 wird Dîrghatamas Mâmateya unter den berühmten Purohitas aufgeführt; im ṚV. aber heisst er deshalb *brahmâ* und der tiefere Sinn der Schlussstrophe von 1, 158 ist, dass die Wasser, weit entfernt den Dîrghatamas, wie beabsichtigt war, zu ertränken, ihn vielmehr ans richtige Ziel d. h. an der Stelle ans Land trugen, wo er Brahman werden sollte. So wurde er gleichsam ihr Lenker *(sârathiḥ)*. —

Überhaupt hat *brahmán* — von dem Gott B. ganz abgesehen — nur zwei Bedeutungen: Brahmane (als Kaste[1]) und Oberpriester. Letztere ist wohl die ursprüngliche Bedeutung des Wortes. *brahmán* heisst der Purohita des Opfers seiner geistigen Capacität nach.

*brahmâ* ist einer, der das *bráhma* innehat oder hervorbringt. Die Geschichte des *brahmán* ist mit der Entwickelungsgeschichte des indischen Schlagwortes *bráhman* verwachsen. Letzteres hat neben der allgemeinen Bedeutung = *mantra*[2] noch eine spezielle, welche je nach der Zeit und Gattung der Litteratur wechselt. Im ṚV., dem Buch der Kunstdichtung, bezeichnet[3] *bráhma* ein Sûktam; *brahma: kartavyam etat sûktarûpaṃ stotraṃ* Sây. zu 8, 24, 1. Das Sûktam wird im Eingang als *bráhma* bezeichnet 5, 85, 1. 7, 28, 1. 36, 1. 10, 13, 1. 61, 1. Noch häufiger im *upasaṃhâra* der vorletzten und letzten Strophe: *ákâri bráhma samidhâna túbhyam* 4, 6, 11. 1, 61, 16. 63, 9. 165, 14. 177, 4. 5. 2, 39, 8. 3, 53, 13 (am Ende des ersten Abschnittes). 4, 16, 20. 21 *(ákâri te harivo bráhma návyam)*. 5, 73, 10. 7, 1, 20. 97, 9. 10, 4, 7. 80, 7. Im Innern des Gedichts: 7, 22, 3. 8, 1, 3. Der Dichter Bṛhaduktha nennt sich am

einem Brunnen) auszuhungern, wobei er aus Verzweiflung selbst *(tmáni!)* Erde isst (vgl. v. 4 und Hitop. ed. Sch. 112, 6, wo »Asche essen« s. v. a. »Hunger leiden« ist); man will ihm den Kopf abschlagen (v. 5), alles umsonst, seine Schutzheiligen, die Açvin, retten ihn jedesmal.

[1] Dass dem ṚV. im grossen und ganzen die Kasten noch unbekannt seien, ist eine unbewiesene Annahme. Es fehlte nur die spätere Terminologie und das juridische System. Faktisch war das Kastenwesen schon damals vorhanden und zwar ist dasselbe nicht aus Berufsständen, sondern aus der Exclusivität der alten Geschlechter und dem indischen Ahnenstolz hervorgegangen.

[2] z. B. Çat. Br. 1, 7, 1, 8.

[3] Die eigentl. Bedeutung des Wortes *bráhman* wage ich noch nicht zu bestimmen.

Schluss einen *brahmakṛt*: 10, 54, 6 *ádha priyáṃ çûšám Índrâya mánma brahmakṛto Bṛhádukthâd*[1] *avâci*. Das *bráhma* wird gehört: 6, 40, 4. 69, 4.

Im AV. bezeichnet *bráhma* das Zauberlied, in der vedischen Prosa aber jene eigentümlichen Wortspiele,[2] sophistischen Probleme und Rätselfragen, welche speziell den Namen *brahmódya* führen. In Çat. Br. 1, 5, 4, 6. 7 wird erzählt, dass einst, als Götter und Asura in Streit lagen, die Waffen keine Entscheidung brachten. Da wird der Vorschlag gemacht, den Streit *vâcy èva bráhman*, in der Rede, welche ein *bráhman* ist, auszufechten. Und nun beginnt ein echt orientalisches Rätselspiel. Zu einem Schlagwort soll der Gegner sofort ein zweites hinzufügen, so dass beide ein Pärchen (Masc. und Fem.) bilden. Indra ruft unus, die Gegner una. So geht es glatt fort bis 4, bei 5 fallen die Asuras herein, denn dazu giebt es keine Femininform. Dies ist ein *bráhma*.

Wie der *brahmã vadati* (vgl. Pischel 1, 95 und VS. 23, 25), so sagt man auch *bráhma vad*: *gãthâṃ devã ágâyan bráhma gandharvã avadan* MS. 3, 6, 3 (78, 4). TS. 6, 1, 6, 6. 7, 3, 1, 4. Tait. Up. 1, 1, 1; auch *bráhmann avadan* »in Form eines *bráhman*« (sieh oben) TS. 3, 5, 7, 2. *mahád bráhma vadišyati* AV. 1, 32, 1 und danach auch *sá vã adyá mahád vadet* AV. 11, 8, 3 zu verstehen. *udyámânaṃ brãhmaṇam* 7, 66, 1; *brahmódya, brahmavadya. brahmodyaṃ vad* (Çat. Br. 13, 5, 2, 11. Kauç. 38, 25); *udité brahmódye* Çat. Br. 13, 5, 2, 23; *brahmavâdá, brahmavâdín, brahmavâdino vadanti* AV. 15, 1, 8. TS. 1, 7, 1, 4 u. ö.

*vad* bezeichnet zunächst die natürliche und deutliche[3] Redeweise, im Gegensatz zu den solennen Recitationen wie *çaṃs, jap* u. s. w. *turîyaṃ vâcó manušyâ vadanti* RV. 1, 164, 45 (vgl. Haug z. d. St., der die richtige Erklärung giebt[4]). Absichtlich ist 2, 43, 1 *ubhé vãcau vadati sâmagã iva* das farblosere *vad* gewählt, da weder *çaṃs* noch *gai* in dieser Zusammenfassung am Platz gewesen wäre. Ebenso 7, 101, 1 *tisró vãcaḥ prá vada jyótiragrâḥ*.

---

[1] Das kann nicht einfach übersetzt werden: »wurde von B. gesungen« (Ludwig), sondern der Abl. drückt hier den Ursprung aus.

[2] Dieses *bráhma* erinnert an den *upavalha* und die *pravalhikâ*, vgl. Ait. Br. 6, 33, 16, wo die Asuren gleichfalls durch eine *pravalhikâ* hereingelegt werden.

[3] Dhâtup.: *vada vyaktâyâṃ vâci*.

[4] Anders freilich das Çat. Br. 4, 1, 3, 17.

Ferner wird *vad* von dem gelehrten Vortrag und der Suada des Redners gebraucht und ist dann zu übersetzen: »vortragen«; »das Wort führen«, »haranguer«, »beredt sein«; »disputieren«. So besonders in Verbindung mit *sabhā* oder *vidátha*. Die Frau, welche den untreuen Mann durch einen Zauber ganz unter den Pantoffel bringen will, ruft ihm AV. 7, 38, 4 zu: *ahám vadâmi nét tvám sabhāyâm aha tvám vada* »ich führe das Wort, nicht du; in der sabhā meinethalben habe du das Wort!« Der Neuvermählten wird zugerufen: *vaçínî tvám vidátham ā vadâsi* ṚV. 10, 85, 26, dem Sinn nach »das Regiment führen«, das Bild ist aber aus der sabhâ entlehnt. *vidátham â vad* »in dem *vidátha* das Wort führen«, »das *vidátha* haranguieren« 1, 117, 25. In dem Gṛtsamada-Refrain *bṛhád vadema vidáthe suvīrâḥ* ist *bṛhát* sicherlich nicht »laut«, sondern etwas, was *bṛhát* ist, und mit *mahát, mahád bráhma* AV. 11, 8, 3. 1, 32, 1 zu vergleichen; Sâyaṇa: *mahan mantrajâtam.* — In einem Lied an die Genie der sabhâ AV. 7, 12, 1 lesen wir: *cāru vadâni pitaraḥ sáṃgateṣu.* Diese Worte werden vor einer Disputation *(prâç*[1]*)* oder einem brahmodyam in der sabhâ gesprochen, Kauç. 38, 24. 25, ebenso *yád vádâmi mádhumat tád vadâmi* AV. 12, 1, 58 (Kauç. 38, 29) und *vâcā vadâmi mádhumat* AV. 1, 34, 3 (Kauç. 38, 17).

Dieselbe Bedeutung hat *pra-vad.* Babara Prâvâhaṇi hegte den Wunsch: *vâcáḥ pravaditā syâm,* er veranstaltete ein Pañcarâtram und wurde *vâcáḥ pravaditā,* und das wird jeder, der seinem Beispiel folgt: *átho enaṃ vâcás pátir ity āhuḥ* »einen Meister in der Rede« TS. 7, 1, 10, 3. Nach TS. 2, 1, 2, 6 (vgl. MS. II p. 49, 3) soll ein der Sarasvatî geweihtes Schaf opfern: *yá içvaró vâcó váditoḥ sán vācaṃ ná vádet;* die Sarasvatî ist die Rede; sie verleiht ihm die Gabe der Rede: *pravaditā vâcó bhavati.* Sâyaṇa bemerkt dazu: *sabhâkampâdinâ yo na vadet.* Es ist das Kanzelfieber.

Übertragen wird das Verbum *vad* auf redselige Tiere, Vögel (ṚV. 10, 165, 4. Çat. Br. 1, 6, 3, 4), Frösche (AV. 4, 15, 12. ṚV. 7, 103; hier der Vergleich der Frösche mit einer Schule ganz deutlich) und beredte Gegenstände wie die Trommel (AV. 5, 20, 6. 21, 1. 12, 1, 41) und die *grāvâṇaḥ.*

---

[1] Vgl. Bloomfield in den Proceedings, May 1885, p. XLIII.

Wenn ich oben sagte, dass *vidátha* wesentlich die *sabhā* sei, so ist das dahin zu präcisieren, dass *vidátha* eigentlich alles das bezeichnet, was in der *sabhā* oder der *pariṣád* vor sich ging oder sich versammelte. Eine anschauliche Schilderung des Treibens eines *vidátha* giebt das berühmte Gedicht auf das *jñâna* »die Wissenschaft« RV. 10, 71, welches dem Bṛhaspati als Verfasser zugeschrieben wird. Das *vidátha* war gleichsam die Akademie der gelehrten Familien. Hier wurden auch die neuen Opfersprüche und Gedichte geprüft und die Beifall findenden belobt und preisgekrönt: *kṛtám no yajñám vidátheṣu cāruṃ kṛtáṃ brāhmāṇi sūriṣu praçastā* RV. 7, 84, 3. In der sabhà scheint der *brahmā* in seinem eigentlichen Element gewesen zu sein. Während die übrigen *ṛtvijaḥ* zwar technisch geschulte, aber mehr mechanisch wiederholende Priester waren, war er der spiritus rector, das Genie, die höchste geistige Autorität, der eigentliche Polyhistor (vgl. Weber, Ind. St. 10, 135), welcher als guru über den anderen Specialisten steht wie das *bráhma* über den *tísro vācaḥ* (cfr. TS. 7, 3, 1, 4) und die *sarvavidyā* über den drei Veden (TBr. 3, 10, 11, 4). Die Worte des Schlussverses von 10, 71 *brahmā tvo vádati jātavidyām* übersetze ich im Anschluss an Pischel (1, 95): »ein anderer trägt, wenn er will, als Brahman seine originale Weisheit vor«. Dazu bemerkt Yàska 1, 3, 3 *brahmà: sarvavidyaḥ sarvaṃ veditum arhati* und Durga: *vidyàtrayahetutvâd âtmano vidyâṃ vijñânaṃ vadatîtarebhya ṛtvigbhyaḥ*. Wenn möglich sollte der *brahmā* ein gewandter Dialektiker und Sophist sein, denn *vádan brahmāvadato vanîyān* »ein beredter Brahman erreicht (gewinnt) mehr als ein nicht beredter« RV. 10, 117, 7. So verstehe ich auch den Ausdruck *prá vadâty ágre* in 7, 33, 14. Dem Sinn nach aber sind die Worte *dhitī vâ yé ánayan vâcó ágraṃ mánasâ vâ yé 'vadann ṛtāni* AV. 7, 1, 1 (von den Erfindern der hieratischen Redeweise) zu vergleichen.

Die Beziehungen zwischen dem *brahmā* und dem Soma, auf welche Pischel 1, 94 hinweist, erkläre ich mir daraus, dass der Soma das inspirierende, Zunge und Rede lösende (vgl. 9, 95, 5. 7, 103, 8) Getränke des *brahmâ* und der *brahmakṛtaḥ* war und verweise auf Stellen wie 7, 32, 2 *imé hí te brahmakṛtaḥ sutá sácâ mádhau ná mákṣa āsate;* 10, 50, 7 *yé te vipra brahmakṛtaḥ sutá sácâ;* 1, 105, 7 *ahám só asmi yáḥ purā sutá vádâmi kāni cit* »ich bin noch

derselbe, welcher sonst beim Soma allerhand vortrug«. So spricht der Ṛṣi Trita,[1] als er von seinen Brüdern in eine Cisterne geworfen war (nach dem Itihâsa bei Sây. vor 1, 105). Aus der wörtlichen Wiederkehr von 1, 105, 8 in 10, 33, 2 und 3 ist zu schliessen, dass in dem letzteren Sûkta Kavaša Ailûša sich in einer ähnlichen Situation befindet wie Trita. Wahrscheinlich hatte nach dem Tode des Königs Kuruçravaṇa dessen Sohn Upamaçravas den ihm unbequem gewordenen Purohita seines Vaters in einen Brunnen geworfen. Dort muss er nach dem alten Itihâsa das Lied 10, 33 gedichtet haben.[2]

Im Ritual hatte, wie scheint, der *brahmâ-puróhitaḥ* keinen direkten Anteil an den solennen Recitationen, er war wohl schon in alter Zeit dort eine stumme Person *(vàcaṃyamaḥ)*, wie er es später mit wenigen Ausnahmen (Weber, Ind. Stud. 10, 136) ist. Darum heisst er *tandrayú* ṚV. 8, 92, 30. Eine wichtige historische Reminiscenz hat das Ait. Br. 5, 34, 3[3] aufbewahrt, dass nämlich der *brahmán* vormals halbpart[4] mit seinen Collegen stand, d. h. ebenso viel leistete, als die übrigen *ṛtvijaḥ* zusammengenommen. Inwiefern war er nun früher *ardhabhâk*? Die Frage ist verquickt mit der ebenso schwierigen Frage nach dem Verhältnis des Ṛgvedarituals zu dem späteren, der neuerdings Oldenberg (ZDMG. 42, 240 f.) näher getreten ist. Darin wird Oldenberg wohl Recht behalten, dass die Grundzüge des nachmaligen Somarituals bereits im ṚV. klar durchscheinen, dass das spätere Opfer sich wohl wesentlich durch ein Wachsen in die Länge und Breite von den einfacheren

---

[1] Die Anukramaṇî schwankt zwischen Trita und Kutsa. Auch letzterer ward einmal in eine Cisterne (*kûṭá* 1, 106, 6) eingesperrt. — Das ganze Sûkta 1, 105 wird nur aus dieser Situation verständlich und ist von Sâyaṇa namentlich im Anfang meisterhaft interpretiert. In der Einleitung giebt Sây. als *viniyoga* des Liedes den Itihâsa an, steht also hier schon ganz auf Oldenbergs Boden.

[2] Die Annahme der Anukramaṇî, dass der Dichter mit den Schlussversen den König Upamaçravas über den Tod des Mitrâtithi getröstet habe, stimmt weder zu dem Wortlaut des Ṛgvedatextes, noch zu dem elegischen Ton des mit dem Schicksal grollenden Dichters. Der alte Itihâsa war hier schon frühzeitig dem Gedächtnis entschwunden. Die alten Historien beschäftigen sich besonders gern mit in Ungnade gefallenen Purohitas, zur Lehre und Warnung des lebenden Geschlechts.

[3] Etwas anders stellt die Sache das Kauš. Br. 6, 11 dar; vgl. Weber, Ind. Stud. 10, 136.

[4] Über *ardhabhâk* vgl. auch Tând. Br. 2, 15, 3.

Formen des alten Ritus entfernt. Auf eine principielle Neuerung macht Oldenberg a. a. O. 243 aufmerksam, auf die Verwendung von Einzelversen, welche dem alten Ritual — mit Ausnahme weniger Spuren — fremd war. Sie ist gegen den Geist der alten Poetik, welche das geschlossene Sûktam für die äussere Kunstform zum Gesetz erhob.

Ein Unterschied zwischen älterem und späterem Ritus springt vor allem ins Auge, der lebendige Anteil, welcher dort dem Dichter am Gottesdienst zufiel. Zur Zeit der Brâhmaṇas ist die religiöse Dichtkunst[1] so gut wie erloschen. Der Hotṛ ist zwar der Erbe und privilegierte Besitzer des alten Dichterschatzes geworden, weil er seit alters der eigentliche Sprecher der *ṛcaḥ* bei der Opferhandlung ist; aber die geistige Produktion der alten Poeten ist bei den Theosophen geblieben. Yâjñavalkya z. B. ist ein Poet in Prosa. Im späteren Ritual ist die begleitende Recitation ebenso stereotypiert wie das *karma,* ein Repetierwerk. Die Fälle eines vikalpa kommen hierbei nicht in Betracht. Umgekehrt gilt im RV. für einen Hauptreiz die Neuheit des gesprochenen oder gesungenen Wortes, vgl. 3, 62, 7 u. ö. M. Müller, History p. 481. Zimmer, Altind. Leben 340. Damit steht nicht in Widerspruch, wenn der Dichter öfters versichert, dass er nach berühmten Mustern, in der Weise klassischer älterer Dichter gearbeitet habe, 1, 45, 3. 8, 43, 13 u. ö. Dies bezieht sich auf die Kunstregeln, auf die Tabulatur des alten kâvya. Die Nachfrage war allerdings grösser als die Produktion und so brachten die Dichter auch ältere Gedichte ihrer Familie wieder zum Vorschein, 1, 89, 3. 96, 2 u. s. w. Andere suchten wenigstens dasselbe in einem neuen Gewande vorzuführen. So sagt 3, 39, 2 ein Viçvâmitra: *diváç cid ấ pûrvyấ jấyamânâ ví jágṛvir vidáthe çasyámânâ | bhadrấ vástrāṇy árjunâ vásânâ séyám asmé sanajấ pítryâ dhíḥ* »dies ist ein bei uns (in unserem gotra) vor alters entstandenes väterliches Gedicht, das einstmals vom Himmel geboren,[2] wieder aufwacht und in der Festschule vorgetragen wird, nachdem es sich in schöne weisse Gewänder gekleidet hat«. Mit dem Verfall der Dichtkunst kam der Reiz der Neuheit, die Spannung auf die neue Produktion eines Dichters abhanden. Damit verschwand

[1] Nicht die Poesie überhaupt. Bei dem Açvamedha z. B. musste ein Brahmane selbstverfasste Gâthâs vorsingen, Çat. Br. 13, 4, 2, 8. 3, 5.

[2] als Offenbarung.

das ästhetische Element vom Opferplatz; die freie Kunst wurde durch mechanisches Formelwesen abgelöst.

Die meisten Rgvedalieder rituellen Inhalts geben keinen fortlaufenden Begleittext zu den sich abwickelnden Handlungen, sondern sie sind Prologe, ein exordium cum laude dei et auctoris, die Ladung[1] oder Ansage an den Gott (*hâva* 1, 114, 11 u. ö.; *nivíd* 1, 175, 6 »nach dieser Ansage lade ich dich officiell ein«) enthaltend. Es sind puronuvâkyâs[2] im grossen Stil resp. eine Verbindung der beiden Kategorien *puronuvâkyâ* und *yâjyâ*. Oder umgekehrt könnte man vermuten, dass die späteren *puronuvâkyâs* ein verkümmertes Überbleibsel jener älteren Prologe seien. Ihrem ganzen Charakter nach müssen die meisten Lieder im Eingang der Opferhandlung oder eines neuen Aktes derselben gesprochen worden sein. Der Dichter behandelte sein aufgegebenes Thema, Gottheit, Art des Opfers, spezielle Bitte in durchaus freier Weise, ohne dass ihm das *karma* enge Schranken setzte. Wohl aber nahm er in einzelnen Wendungen auf dasselbe Bezug. Aus dem Selbstgefühl, mit welchem die Person des Dichters in den Vordergrund tritt, müssen wir schliessen, dass sein Werk in alter Zeit für den eigentlichen Glanzpunkt des ganzen Kultus angesehen wurde. In welcher Weise sich der Schwerpunkt allmählich verschoben hat, lehrt die Geschichte der Worte *krátu, dhî, yajñá* u. a.

Der vedische Dichter war ein vielseitiger Mann, der sich nicht mit der Kenntnis der rituellen Technik, mit der Wissenschaft eines einzelnen *ṛtvik* begnügen durfte; er musste den hochentwickelten *alaṃkâra* der alten Dichtkunst beherrschen und die *purâṇâni*, die ungezählten Histörchen von Göttern und Menschen, die Kosmogonie und Theogonie kennen, dem *brahmán* congenial sein. Die oben erwähnte Notiz des Ait. Br. 5, 34, 3 dürfte dahin zu ergänzen sein, dass die Dichtung unter Umständen in das Ressort des *brahmán* gehörte.

[1] Daher oft mit einem *dûtá* verglichen 5, 43, 8. 4, 33, 1. 1, 173, 3. 10, 47, 7. 8, 26, 16. — Agni ist in der Eigenschaft eines *puróhita* zugleich *dûtá*: 1, 44, 12 *yád devấnâṃ mitramahaḥ puróhitó 'ntaro yấsi dûtyàm*, wo *devấnâm* als Gen. obj. auch von *dûtyàm* abhängig ist. — Zu *dûtá* gehören auch *dúvas, duvás, duvasyáti*. Ich werde später zeigen, dass diese Worte falsch erklärt sind. *dúvas* ist = *saṃdeça*. — *Uçánâ Kâvyáḥ* war zugleich *dûtá* und *puróhita* der Asuren, TS. 2, 5, 8, 5. Tâṇḍ. Br. 7, 5, 20.

[2] Man vergleiche besonders die wichtige Stelle über *anuvâkyâ* und *yâjyâ* in Çat. Br. 1, 7, 2, 17. Dort wird gesagt, dass mittels der *anuvâkyâ* der Priester einlädt und das Charakteristische derselben *húve, hávâmahe, âgaccha, idáṃ barhíḥ sîda* sei.

Der Satz ist natürlich nicht umkehrbar, dass jeder Dichter zugleich ein Purohita-Brahman gewesen sein müsse.

RV. 1, 80, 1 *itthâ hí sóma ín máde brahmâ cakâra várdhanam* »hier im Somarausch[1] hat der Brahman das *vardhanam* gemacht«. *várdhana* ist ein stehendes Beiwort des *bráhma* RV. 2, 39, 8. 5, 73, 10. 6, 23, 5. 6. 7, 22, 7. 8, 62, 4; *bráhmâṇi távišim avardhan* 5, 31, 10. Und so ist in 1, 80, 1 *bráhma* zu *várdhanam* zu ergänzen. Umgekehrt heisst es 7, 72, 4 *prá vâṃ bráhmâṇi kârávo bharante. kârú* ist im RV. immer der Dichter; *bráhma* hat mit Vorliebe das Verbum *kṛ* oder *takš* neben sich; beide sind Ausdrücke für dichten.[2] 8, 32, 17 wird die Thätigkeit der drei Priester, des Udgâtṛ, Hotṛ und Brahman charakterisiert *pánya íd úpa gâyata pánya ukthâni çaṃsata | bráhmâ kṛṇota pánya it.* — Während es für gewöhnlich in der Schlussstrophe heisst *ákâri bráhma* (4, 6, 11) und ähnlich, schliesst 7, 60, 12 der Dichter mit den Worten: *iyáṃ deva puróhitir — akâri.* Die Dichtung gehört also zum Amt des Purohita. Ein Ṛši braucht der *brahmâ* darum noch nicht zu sein, wie umgekehrt der Ṛši kein *brahmâ*, er wird aber gern mit ihm zusammengestellt: 8, 16, 7. 10, 125, 5. In 10, 107, 6 ist die Reihenfolge: Ṛši, Brahman, Adhvaryu, Udgâtṛ, Hotṛ.

Die Wechselbeziehungen zwischen Dichter und Hotṛ[3] sind weit geringer als zwischen Dichter und Purohita. 1, 151, 7 nennt sich der Hotṛ einen Kavi.[4] Aber das Ideal des vedischen Dichters bleibt die Purohita-Brahman-Würde. Die gefeierten Ahnherrn der Dichtergeschlechter sind nach der Legende nicht berühmte Hotâraḥ, sondern Purohitas gewesen, so Vasišṭha, Viçvâmitra, Bhâradvâja, Agastya u. a.

Wo es anging, war der Purohita eines Fürsten wohl zugleich sein Hofpoet, der nicht allein als Barde in den mehr weltlichen *gâthâḥ* und *nârâçaṃsyaḥ* den Ruhm und die Freigebigkeit seines

[1] *sóme máde* ist wieder die freie Composition des RV. Zum Soma vgl. man das auf p. 149 Bemerkte.

[2] daher 4, 16, 20 der Vergleich mit einem (neuen) Wagen.

[3] nämlich dem menschlichen. Über zwei Drittel aller Stellen, in welchen der Hotṛ im RV. vorkommt, ist der göttliche Hotṛ Agni gemeint. Agni ist Hotṛ und Purohita in einer Person, 1, 1, 1.

[4] *kavi* ist vates, *kârú* poeta.

Herrn besang, sondern auch sein geistlicher Dichter war, als Purohita des Kultus, als Brahman auf Wunsch und Bestellung des königlichen Yajamâna für die Opferfeier ein neues Sûktam zu liefern hatte.

Der Charakter der Ṛgvedapoesie ist fast durchweg höfisch. Der *maghávâ* oder die *maghávânaḥ* sind sicher in den meisten Fällen Könige oder Mitglieder des königlichen Hauses gewesen. Wo bei den Dotationen der Name des Schenkenden genannt wird, sucht die Tradition ausschliesslich Könige[1] dahinter, und sie wird auch hierin Recht behalten. Für reiche Kaufleute zu arbeiten wird sich der adelsstolze Dichter nur ungern herbeigelassen haben. Könige und Kaufleute sind aber in Indien seit alters vorzugsweise die Reichen.

Der Fürst liess sich seine Dichter nicht allein etwas kosten; sie mussten ebensowohl ihm zur Unterhaltung dienen, wie seiner Ruhmsucht und Eitelkeit fröhnen. Wie die noch lange im Mund der Gelehrten fortlebenden *brahmodyâni*, so sind in der Blütezeit der Dichtkunst die Dichterturniere wohl meistenteils auf Befehl und unter dem persönlichen Vorsitz kunstverständiger Fürsten in der sabhâ veranstaltet worden.[2] Ja dieselben suchten wohl selbst als *râjaršayaḥ* dabei zu glänzen.

Die Anwesenheit des Hofes in der sabhâ oder bei den Dichter- und Redeturnieren zog die Demimonde nach sich, vgl. Pischel p. 120. Der Ṛgveda giebt in seiner Bildersprache ein Spiegelbild des indischen Hoflebens. Das Leben der Könige ist dort zu allen Zeiten zügellos gewesen. Wie später die Jagd und galante Frauen, so bildeten in alter Zeit schöne Weiber und der Rennsport ihr Hauptpläsir. Daher drängen sich in dem Bilderreichtum des ṚV. die Hetäre und das Sportleben so auffällig in den Vordergrund. Für den vedischen Dichter war das weibliche Ideal dasjenige seines Herrn, die Hetäre. Die *satî*, das *tápas*, der weltverachtende Bettelstolz der brahmanischen Asketen spielen im ṚV. keine Rolle,[3] nicht weil es diese Begriffe und Dinge überhaupt noch nicht ge-

[1] nach der allgemeinen Regel: *râjñâṃ ca dânastutayaḥ*, Paribhâšâ zur Sarvânukramaṇî 2, 23 und so immer Shaḍguruç. in den einzelnen Fällen.

[2] daher heissen sie *sûri*, welches Wort nicht aus der Etymologie, sondern nach dem klassischen Sanskrit zu erklären ist.

[3] *tápas* findet sich sonst meist in Verbindung mit den Manen.

geben hätte, sondern weil sie nicht nach dem Geschmack der Fürstenhöfe waren. Wo die Legende uns in den *àçrama* eines alten Ṛši führt, wie 1, 179 mit dem famosen neugierigen naschhaften und sophistischen Schüler im fünften Vers, da sind gleich das *tápas* und die *satî* vorhanden.

§ 11.

*prapitvá.* = lat. prope. Zubatý / DKm. S. 1892 p. 6,

1. *prapitvá* hat einen doppelten Gegensatz: *abhipitvá* in ṚV. 1, 189, 7 und das ἅπ. λεγ. *apapitvá* 3, 53, 24, vielleicht auch *àpitvá* 8, 4, 3, wenn in der That wir für diese eine Stelle ein anderes *àpitvá* annehmen dürfen und nicht lediglich der Gleichklang beide Worte dort zusammengeführt hat. Zur Bildung sind noch zu vergleichen *sapitvá* 1, 109, 7 und Av. *arêmpithwa* fem. Yasna 44, 5.

Wie sehr die Ansichten der indischen Schulen über *abhipitvá* auseinanderstreben, lehrt ein Blick in Goldstückers Dictionary, welcher die verschiedenartigsten Erklärungen sich getreulich angeeignet hat. Doch dürfte das PW. wesentlich das Richtige getroffen haben. *abhipitvá* bedeutet »Erholung«, »Rast«[1] und »die Zeit des Rastens«, »Feierabend«, »Abend«.

Aber auch über *prapitvá* sind die Meinungen in Indien ebenso geteilt wie in Europa. Nach Sây. bedeutet *prapitvám: pragamanam* 3, 53, 24; *saṃgrâmaṃ samîpaṃ vâ* 5, 31, 7; *prapitvât: àsannât prâptâd* sc. *vṛtrât* 10, 73, 2; *prapitvé: yâgakâle prâpte* 1, 104, 1; *samîpe* 1, 130, 9; *saṃnihita eva kâle* 1, 189, 7; *prapatane, yuddhe* 6, 31, 3; *prâpte divasasyâvasâne, sâyâhne* 8, 1, 29; *prâpte sati* 8, 4, 3; *prapitvé áhnaḥ: divasasya prakrame, pûrvâhṇe* 4, 16, 12; *prapitvé 'hnâm: prâpte pûrvâhṇe* 7, 41, 4; in demselben Vers aber *sâyaṃkâle* zu TBr. 2, 8, 9, 8 und nach Mahîdhara *prapatane, astamaye* zu VS. 34, 37. Yâska erläutert *prapitvá* durch *àsanna* 3, 4, 3 und Durga umschreibt es mit *prâpta,* Devarâja, welchem dort Skandasvâmin vorlag (Ṭîkâbhûmikâ 3), durch *prakṛṣṭadeçakâlayoḥ prâptiḥ* (I, 382 der Calc. Ausg.). Obwohl die indischen Scholiasten von der verfehlten Etymologie — *âp* oder *pat* — sich nicht befreien

[1] z. B. *abhipitvám kṛ* »Rast, Feierabend machen« 10, 40, 2; *âṣúṣ canád abhipitvám jagâma* »auch der Schnelle kam nicht mehr zur Rast«, nämlich auf der Flucht, 7, 18, 9.

können, so streifen sie doch mehrfach den richtigen Begriff. Ausführlich behandelt auch Haug in Gött. gel. Anz. 1875 p. 603 f. das Wort.

2. Ich beginne mit ṚV. 1, 189, 7:

*tváṃ tấñ Agna ubháyân ví vidvấn*
*véši prapitvé mánušo yajatra |*
*abhipitvé mánave çấsyo bhûr*
*marmṛjénya uçígbhir nấkraḥ |*

Was der Veda verschweigt, lehrt das Avestâ, dass nämlich *prapitvá* masculin ist. Dort lesen wir *frapithwô gâuš frapithwò ašem frapithwô vâstrem frapithwô spâ* etc. Vend. 3, 3. — Zu *ubháyân* ergänzt man am einfachsten die frommen und schlechten Menschen aus den vorausgehenden Strophen. Es ist aber nicht ausgeschlossen, dass das Verhältnis von a zu b—c ein ähnliches ist wie in Str. 1 von b zu a: *Ágne náya supáthâ — víçvâni deva vayúnâni vidvấn*, dass also bei *ubháyân*[1] dem Dichter *prapitvám abhipitvám ca* vorgeschwebt habe. Das Bild in d, vom Streitross[2] genommen, lässt uns in b—c ein ähnliches suchen. Wie *prap.* und *abhip.*, so sind *véši* und *çấsyaḥ* Gegensätze.

Grassmann hat beide *vî* des PW. wieder unter einen Hut zu bringen gesucht. Der Dhâtupâṭha zerlegt nicht unrichtig den Gesamtbegriff von *vî* in folgende Einzelbedeutungen: *gati, vyâpti, prajanana, kânti, asana, khâdana.* Die gemeinsame Grundbedeutung mag etwa gewesen sein »hinter etwas her sein« in Hass und Liebe. Am klarsten tritt sie noch im Avestâ zu Tage: *vîtârem paskâṭ hamerethem | jañtârem parô dušmainyûm* Yt. 17, 12. *vyânô* ist »der Verfolgte«, *vyâs* »der Verfolger« Yt. 13, 35. Ebenso wird im Veda *vî* für das Verfolgen und Stellen des Wildes gebraucht: ṚV. 1, 105, 7 *táṃ mâ vyanti ádhyò vṛ́ko ná tṛ́ṣṇájaṃ mṛgám*, also hier = *mṛgayante.*[3]

10, 28, 9 *váyad vatsó vṛ́šabháṃ çũçuvânaḥ* »das Kalb stellte den Stier, da es sich überlegen fühlt«, nämlich zum Kampf, Sây. *yuddhâya gacchati.* Wie es in 5, 30, 4 *véšīd éko yudháye*

[1] *ubháya* steht nie im Dual, sondern im Singular oder Plural; es heisst *ubhávâya jánmane* 1, 31, 7 oder *jánmobhyâ* 2, 6, 7, aber *jánmanî ubhé* 1, 141, 11 (*ubhau lokau* Sây.).

[2] Über *ukrá* vgl. Ved. Stud. 1, 168.

[3] Dazu *vayúna* = *mârga*, Pischel, Ved. Stud. 1, 296 und *vîthi* »Reihe«, eigentlich »Folge«.

*bhūyasaç cit* »du stellst zum Kampf« heisst, so 10, 27, 2 *yádīd ahám yudháye saṃnáyâni*. Überhaupt berührt sich *vî* sehr oft mit *nî, sam-nî*. Man sagt *ṛṇáṃ sam-nî* »die Schuld bezahlen — tilgen« (RV. 8, 47, 17. Manu 9, 107) und im RV. auch *ṛṇáṃ vî*: 4, 3, 13 *mā́ bhrā́tur Agne ánṛjor ṛṇáṃ voḥ* »tilge nicht, o Agni, die Schuld eines falschen Bruders«, nämlich die Schuld an die Manen, also dem Sinn nach »mache ihn kinderlos«. Der Sohn gilt schon im RV. als der pflichtige Tribut an die Manen. So heisst es RV. 6, 61, 1 *iyáṃ adadād rabhasám ṛṇacyútaṃ Dívodāsaṃ Vadhryaçvā́ya dāçúṣe* »sie (die Sarasvatî) schenkte den gewaltigen, die Schuld tilgenden Divodâsa dem frommen Spender Vadhryaçva«. Dazu bemerkt Sây. ganz richtig: *vaidikasya devarṣipitṛsaṃbandhino*[1] *laukikasya ca ṛṇasya cyâvayitâram*. — In der späteren Sprache ist der technische Ausdruck für das Abführen (Bezahlen) der *dakṣiṇâ* an die Priester: *dakṣiṇâṃ nî*, z. B. Kaṭhop. 1, 2 *dakṣiṇāsu nīyamānāsu*, TS. 6, 1, 6, 3. Im RV. heisst es dafür *dákṣiṇâm â-vi* (10, 107, 5) oder *abhi-vî* (7, 27, 4). — *āyudhâni veti* 10, 8, 7 ist genau unser »er führt die Waffen« und stellt sich zu der Spezialbedeutung von *vayúna*, welche Pischel a. a. O. p. 297 hervorgehoben hat. Im klassischen Skt. bedeutet *niti* auch speziell »Fechtweise«, vgl. z. B. Câritravardhana zu Ragh. 12, 73 in Gopal Raghunathas Ausgabe. — Man beachte ferner das Verhältnis von *náya* und *vayúnâni* in 1, 189, 1. Dem Vers *Ágne yád adyá viçó — véḥ* 6, 15, 14 stellt sich an die Seite 6, 1, 7 *tvā́m viço anayo — diváḥ*. Die »Mannen« sind die Götter, vgl. 6, 16, 9. 3, 20, 4 *Agnír netā́ bhága iva kṣitīṇā́ṃ daivînām* und 6, 2, 11 *vîhi svastíṃ sukṣitíṃ divó nṝ́n*. Aus der supponierten Grundvorstellung »hinter etwas her sein« konnte sich nach einer Seite die Bedeutung »treiben«, »lenken«, »leiten« entwickeln. Diese ist das *gamayati, prâpayati* der Scholiasten, *aj* (= *vî*) der indischen Lexikographen und sie hat sich noch erhalten in *vîta* »das Lenken des Elefanten«, *pravetṛ*[2] »Wagenlenker«. Sie liegt deutlich vor in Stellen wie 1, 63, 2 *ā́ yád dhárī Indra vívratā veḥ* »wann du, o Indra, die widerspenstigen Falben lenkst«. Und dies ist auch der Sinn, welcher allein zu unserer Stelle passt. *çâsyá* ist ebenso wie in der aus MBh. citierten Stelle des PW. zu fassen.

[1] vgl. Çat. Br. 1, 7, 2, 1.

[2] cfr. Weber, Ind. Stud. 13, 338.

Wenn *abhipitvá* die »Rast«, »Weile« ist, so werden wir für *prapitvá* zunächst etwas wie »Hast«, »Eile«, »Ungestüm« (besonders im Kampf), ähnlich wie Grassmann für zwei andere Stellen, vermuten und an den bekannten Gegensatz von *kšema* und *yoga* »Genuss des Erworbenen« und »Jagd nach Erwerb« erinnern dürfen. Probeweise übersetze ich 1, 189, 7 a—c: »Du, o Agni, hältst diese beiden kundig auseinander; du lenkst im Kampf die Menschen, o heiliger, in der Rast (des Hauses) bist du dem Menschen folgsam.« Im Streit und Sport wie auf der Wanderung ist Agni der Lenker und Beschirmer der Menschen, vgl. 4, 4, 14 *táva práṇity açyâma vãjân;* 1, 27, 7. 31, 6 (ein grosses Sportlied). 73, 9. 8, 19, 10. 102, 3 u. ö. Çat. Br. 1, 4, 1, 14. 15.

3. Weiter hilft 3, 53, 24. Das ganze Lied ist aus einer Familienhistorie der Viçvâmitras, einer *âyušmatâṃ kathâ*,[1] losgelöst und wurde ursprünglich durch den Rahmen dieser Geschichte zusammengehalten. Der Inhalt ist in Kürze folgender: Das Indrasûktam, mit welchem Viçvâmitra die Hilfe des Indra für Sudâs gewonnen v. 1—7. Diese Hilfe selbst v. 8—9. Dankopfer, insbesondere ein Açvamedha nach glücklich beendigtem Feldzuge v. 10—11. Selbstlob des Viçvâmitra und Überhebung über seine Feinde v. 12—14. Wie Viçvâmitra bei Jamadagni eine neue Dichtkunst, die *sasarparî*,[2] bekam und sich aus materieller und geistiger Armut[3] herausriss v. 15—16. Einsegnung des vom König geschenkten Wagens[4] vor der Heimfahrt, also eine indirekte Dânastuti v. 17—20. Verfluchung und Verhöhnung seines Gegners, die sog. *Vasišṭhadvešiṇyaḥ* v. 21—24. Dass diese Schlussverse in der That auf die Vasišṭhas gemünzt sind, dürfen wir der in solchen Dingen ebenso feinfühlenden wie zähen indischen Tradition aufs Wort glauben. So weit Vasišṭha und Viçvâmitra in der indischen Legende zurückreichen, stehen sie

[1] vgl. Âçv. Gs. 4, 6, 6 und Ved. Stud. 1, 290, wo statt »vortragend« vielmehr »sich vortragen lassend« zu lesen ist, nämlich von dem professionellen Erzähler des Dorfes.

[2] vgl. Shaḍguruçišya z. d. St.

[3] *ámati!*

[4] Ähnlich lautet 6, 47, 26 hinter der Dânastuti 22—25. Es fragt sich nur, ob ursprünglich in 6, 47, 26. 27 ebenfalls die Einsegnung des geschenkten Wagens oder die des königlichen Streitwagens vor der Ausfahrt zum Kampf beabsichtigt ist. Was sollte sonst die Trommel in v. 29 f.? Über die spätere Verwendung von 6, 47, 26 vgl. Mantrabr. 1, 7, 16. Gobh. Gs. 3, 4, 31. Âçv. Gs. 2, 6, 5.

sich als unversöhnliche Feinde gegenüber.[1] Man vgl. besonders TS. 3, 1, 7, 3. 5, 4, 11, 3 mit ṚV. 3, 53, 15. 16. Aus den Schlussversen von 3, 53 spricht der leidenschaftliche, grausame Hass des Viçvâmitra, der den Grundzug seines Charakters in den späteren Erzählungen bildet.[2]

Ich gehe sogar noch einen Schritt weiter. Schon der ṚV. setzt die wesentlichen Details der späteren Vasiṣṭha-Viçvâmitra-Legende als bekannt voraus: 1. Çakti, der Sohn des Vasiṣṭha, besiegt in einem Redeturnier den Viçvâmitra und bringt ihn um sein Prestige (Shaḍguruç. ed. Macd. p. 107). 2. Viçvâmitra geht darauf bei Jamadagni in die Lehre und empfängt von ihm eine neue himmlische Redekunst (Shaḍguruç. ib.). 3. Viçvâmitra rächt sich an Çakti, indem er ihn durch Knechte des Sudâs in einem Wald überfallen und verbrennen lässt (Shaḍguruç. zu ṚV. 7, 32[3]).

1) erklärt 23 und 24, 2) 15 und 16, 3) 22 in ṚV. 3, 53. — Vers 22 lautet: *paraçúṃ cid ví tapati çimbaláṃ cid ví vṛçcati | ukhấ cid Indra yéšanti práyastâ phénam asyati* »Er durchglüht ihn wie eine Axt, er zerfetzt ihn wie die Blüte des Wollbaums; wie ein siedender Topf, der überkocht, wirft er Schaum aus«. Das ist die Schilderung des Todeskampfes des Çakti. Das Subjekt in a—b ist *agníḥ* oder der Knecht des Sudâs. Über *cid: upamârthe* vgl. Sây. z. d. St., Nir. 1, 2, 2 und ṚV. 2, 33, 12 *kumâráç cit = yathâ kumâraḥ* (Sây.). Das Bild in a lässt sich auf doppelte Weise erklären. Die Axt wird beim Ordal glühend gemacht, *paraçum asmai tapata* Chând. Up. 6, 16, 1. Es wurde aber auch mit einer rotglühenden *(lohita)* Axt *(svadhiti)* den Tieren ein Kennzeichen aufgebrannt, Mantrabr. 1, 8, 7. *vraçc* von Agni auch 10, 87, 2; Agni mit einem Holzspalter verglichen 1, 127, 4. 6, 12, 5.

Die Schlussverse, obwohl allgemein gehalten, haben nach zwei Seiten eine versteckte Spitze. Viçvâmitra lässt durchblicken, dass Sudâs der eigentliche Veranstalter des Wettkampfes zwischen Viçvâ-

---

[1] Ganz anders urteilt Oldenberg in ZDMG. 42, 204 Anm. 3. Man vergleiche auch Ind. Stud. 10, 93.

[2] Ich erinnere hier besonders an die Viçvâmitra-Hariçcandra-Geschichte in Mârk. Pur. adhy. 7 f.

[3] Die Geschichte stand schon im Çâṭyâyanakam, cfr. Kâtyâyanas Anukramaṇî z. d. St. Über den *Vasiṣṭho hataputraḥ* oder *putrahataḥ* vgl. Kauš. Br. 4, 8. TS. 7, 4, 7, 1. Tând. Br. 4, 7, 3.

mitra und Çakti war, und dass Viçvâmitra in der ungeschickten Leitung des Königs und der entehrenden Zumutung, mit einem solchen nach seiner Meinung ganz inferioren Gegner sich einzulassen, die Ursache seiner Niederlage erblickte. Der Wettkampf ist fast durchweg im Bild des Rennsports gehalten, ganz wie in 19, 71; Viçvâmitra ist natürlich das edle Rassepferd, das schlecht gelenkt wird, Çakti ein Vieh, eine Schindmähre, ein Esel.

Die Schlussverse lauten: *ná sāyakasya cikite janâso lodháṃ nayanti páçu mányamânâḥ | nāvājinaṃ vājinâ hâsayanti ná gardabháṃ puró áçvân nayanti || imá Indra Bharatásya putrā́ apapitváṃ cikitur ná prapitvám | hinvánty áçvam áraṇaṃ ná nityaṃ jyâvâjaṃ pári ṇayanty âjaú* »Er wusste nicht, ihr Leute, was ein Pfeil[1] ist, sie lenken ein edles Ross,[2] es für ein Stück Vieh haltend; man lässt nicht einen Klepper mit einem Renner wettlaufen; man lässt dem Esel nicht den Vorrang[3] vor dem Ross. Diese Söhne des Bharata,[4] o Indra, verstanden sich nur auf den *apapitvá*, nicht auf den *prapitvá*, sie reiten ihr eigenes Ross, als ob es ein fremdes sei;[5] das wie eine Bogensehne[6] schnellende führen sie beim Rennen im Kreis herum.«

Nach dem Zusammenhang kann mit *apapitvá* nur das gemeint sein, was sonst durch *hîyate* ausgedrückt wird, das »Abfallen oder Zurückbleiben beim Wettrennen«. In TS. 7, 3, 1, 1 wird das *daçamám áhaḥ* mit einem Rennen *(prajáva)* mit Hindernissen *(ápatha, sthâṇú, bhréša)* verglichen; dort findet sich wiederholt *hîyate*, ebenso 3, 2, 9, 5; bei einem langen Marsch, womit die *upasádaḥ* verglichen werden, »vor Ermüdung abfallen« heisst ebenfalls *hâ* 6, 2, 4, 1.

---

[1] wohl Sportausdruck für einen pfeilschnellen Renner, vgl. 24 d.

[2] *lodhá* muss nach dem Zusammenhang ein bestimmtes Rassepferd bezeichnen.

[3] Vgl. TS. 4, 6, 8, 1 und 5, 1, 2, 2: *pâpavasyasáṃ vâ etát kriyate yác chréyasâ ca pāpíyasâ ca samânáṃ kárma kurvánti, pāpíyân hy áçvâd gardabhó, 'çvam pū́rvaṃ nayanti. puró ni* bedeutet aber auch »voraus — an die Spitze lenken — bringen«, nämlich die Wagenpferde: *ráthe tiṣṭhan nayati vājinaḥ puró yátra yatra kâmáyate sušârathiḥ* RV. 6, 75, 6.

[4] Gemeint sind Sudâs und die Seinigen. Bharata ist der Ahnherr des Geschlechts.

[5] so ungeschickt und dem Tier ungewohnt wie ein fremder Jockey.

[6] also so schnurgerade und schnell wie ein Pfeil (vgl. oben) fliegen könnte. Man muss bedenken, dass die indische Rennbahn geradeaus ging, nicht rund oder elliptisch wie die Arena war.

Vom Rennplatz kam der Ausdruck in die sabhâ; *vi-hâ* in RV. 10, 71, 8 ist genau unser »abfallen — oder abfahren lassen«, *tyaj* ib. v. 6 ist auch »abfallen« im Sinn von »nicht nachkommen«, »zurückbleiben hinter« (acc.). Für *prapitvá* dürfen wir aus dieser zweiten Stelle die Bedeutungen »siegreicher Anlauf«, »Vorstoss«, »Vorsprung«, also »start«, erschliessen.

4. In den besprochenen Stellen ist vom menschlichen Sport die Rede. Auch da, wo *devâç ca vã ásuràç ca pasprdhiré,* stossen wir wieder auf den *prapitvá.* Den vier Stellen 1, 130, 9. 4, 16, 12. 5, 31, 7. 6, 31, 3 liegt ein gemeinsamer Mythos zu Grunde, in welchem Indra und Kutsa als Hauptpersonen, ferner ein Dämonenkampf, ein Rennen mit der Sonne und das Rad des Sûrya vorkommen. Bevor ich in die Besprechung derselben eintrete, muss der Mythos selbst erst etwas klarer gestellt sein.

Der RV. kennt zwei verschiedene Wettrennen mit resp. um den Sûrya, welche scharf auseinander zu halten sind,[1] obwohl beiden viele Züge gemeinsam sind. Beide Male entscheidet Indra das Rennen zu Ungunsten des Sûrya oder Svar. Das erste Mal ist Etaça der Sieger, er schlägt, von Indra gelenkt, im entscheidenden Gang die Harit des Sûrya. Sâyaṇa sieht in Etaça bald einen Ṛši (zu 1, 61, 15. 5, 29, 5. 31, 11), bald das bekannte Sonnenross (zu 1, 121, 13). Letzteres ist wohl das Richtige. Es würde sich also im Grunde darum handeln, wem im Marstall des Sûrya die Meisterschaft gebührt. Sûrya wollte sein Licht den Menschen entziehen (Pischel 1, 42) aus Furcht vor den ihn verfolgenden Dämonen. Indra, von Etaça gefahren, setzt beiden nach, holt zuerst die Dämonen ein und schleudert sie mit seinem Wagen in den Abgrund. Sodann holt er auch den mit den Harit vorauseilenden Sûrya ein.

5, 29, 5 *ádha krátvà Maghavan túbhyaṃ devã ánu víçve adaduḥ somapéyam | yát Sũryasya haritaḥ pátantiḥ puráḥ satĩr úparâ Étaçe káḥ |* »Und alle Götter traten dir, o Maghavan, bereitwillig den Somatrunk ab, als du die fliegenden Falben des Sûrya, welche einen Vorsprung hatten, hinter den Etaça brachtest.«[2] — Indra wendet dabei das oben (p. 34) besprochene Radmanöver mit Erfolg an. 1, 121, 13 *tváṃ Sũro harito râmayo nf̃ṇ*[3] *bhárac*

[1] was z. B. Bergaigne 2, 332 nicht genügend gethan hat.

[2] Der Locativ bei *úparа* wie bei *pũrva,* Grassmann unter 2).

[3] Über *nf̃ṇ* vgl. Pischel 1, 42.

*cakrám Étaço nắyám Indra | prắsya pârắṃ navatíṃ nâvyâ'nâm ápi kartám avartayó 'yajyûn* || »Du brachtest die Falben des Svar zum Stehen zum besten der Menschen. Etaça brachte sein Rad
163 mit, nicht jener,[1] o Indra. Bis ans andere Ufer der neunzig Ströme sie schleudernd rolltest du die gottlosen in die Tiefe.« — 5, 31, 11 *Sũraç cid ráthaṃ páritakmyâyâṃ pũrvaṃ karad úparaṃ jûjuvắṃsam | bhárac cakrám Étaçaḥ sáṃ riṇâti puró dádhat sanišyati krátuṃ naḥ* || Es fragt sich zunächst, ob der Parallelismus zwischen 1, 121, 13 b und 5, 31, 11 c sich noch über *Étaçaḥ* hinaus erstrecke, ob Etaça, Sûrya oder Indra (wie in d) als Subjekt zu *sáṃ riṇâti* zu denken sei. Der jähe Wechsel des Subjekts, wobei dessen richtige Ergänzung dem Hörer überlassen bleibt, ist eine charakteristische Eigenheit des alten Itihàsa und unser Vers ist nichts als ein versificierter Itihàsa. Ich erinnere nur an volkstümliche Erzählungen wie TS. 2, 3, 5, 1. 2. 6, 1, 6, 1. 2, 4, 2 (MS. 3, 8, 3). — *sam-ri* in VS. 6, 18 bedeutet »herstellen«, »zu stande bringen« und wird in Çat. Br. 3, 8, 3, 20 und von Mahîdhara ganz richtig durch *sam-bhṛ* umschrieben. »Das Wasser hat dich zu stande gebracht,« nämlich die im Fleischkochtopf befindliche Fettbrühe *(vasâ)*. Zu *ắpas tvâ sámariṇan* ist also *adbhyáḥ sáṃbhṛtaḥ* VS. 31, 17 zu vergleichen. Im ṚV. wird *sam-ri* sonst nur von den Açvin gebraucht im Sinn von »herstellen«, »heilen«, »erretten«, und zwar 1, 117, 11 von der Viçpalà (vgl. *Viçpálâm étave kṛthaḥ* 10, 39, 8), von dem Lahmen *(srâmá)* 1, 117, 19 (Sây. = *saṃgatâvayavaṃ kuruthaḥ*[2]), von Rebha (1, 117, 4), welchen die Asuren (Sây. zu 1, 112, 5) gebunden in eine Cisterne steckten. In den Parallelen steht dafür *ún ninyathuḥ* (1, 116, 24), *úd airatam* oder *úd airayatam* (1, 118, 6 und 10, 39, 9), *urušyathaḥ* (1, 119, 6).

Entweder kommt also in 5, 31, 11 Etaça mit dem beteiligten Rad glücklich ans Ziel, nachdem er oder Indra aus dem Zusammenstoss dasselbe heil durchgebracht, oder während Sûrya das seine unterwegs zu reparieren gezwungen ist, also das Rennen

---

[1] nämlich Sûrya. Ich glaube, dass wir wenigstens an dieser Stelle mit dem Wortlaut des S. P. und P. P. auskommen können, vgl. Ved. Stud. 1, 42. Zu *nắyám* ist zu vergleichen *nắhâyám Agnir abhiçastaye* 5, 3, 12 und die Satzparenthese *sá hinắyám asmayúḥ* 6, 48, 2.

[2] Ebenso umschreibt Sâyaṇa *sam-îr* in Tând. Br. 13, 3, 12, hier von einem überfahrenen Knaben gebraucht. *sam-ri* und *sam-îr* sind also synonym.

verliert. Die Schlussworte *puró* bis *naḥ* kehren fast unverändert in 4, 20, 3 wieder und werden erst dort ganz verständlich: *imáṃ yajñáṃ tvám asmākam Indra puró dádhat sanišyasi krátuṃ naḥ | çvaghnīva vajrin sanáye dhánānāṃ tváyà vayám aryá âjíṃ jayema.* Hier ist die bekannte Opferconcurrenz der Priester, wie oft, in das Bild des Wettrennens gekleidet.[1] »Wenn du dieses unser Opfer (wie einen Wagen) an die Spitze bringst (stellst), so wirst du uns den Preis gewinnen. Wie ein gewandter Spieler,[2] o Keilträger, wollen wir zur Erlangung der Gewinnste mit dir die (andern) Arier im Wettlauf schlagen.« *krátuṃ san* wird aus *medhásâti* verständlich, *medha* ist = *kratu*. *medhásâti* aber bezeichnet, wie alle Zusammensetzungen mit *sâti,* einen bestimmten Sieg oder Preis. Zu *puró dádhat* in 5, 31, 11 ist also *rátham* zu ergänzen und die Worte aus der Seele der spannungsvoll dem Ausgang zuschauenden Götterpartei (v. 10) gesprochen, welche ihre Hoffnung auf Indra gesetzt hat. Ohne mich über *saṃ-riṇâti* definitiv zu entscheiden, übersetze ich 5, 31, 11: »Selbst des Svar Wagen, der voraus lief, liess er bei der Überflügelung[3] hinter sich; Etaça braehte sein Rad davon: ‚er hält es durch, an die Spitze lenkend wird er (Indra) für uns den Preis gewinnen!'«

Angespielt wird auf dieses Rennen noch in 4, 30, 6 »wobei du, o Indra, zu Gunsten des Menschen den Sûrya befreitest,[4] da halfst du mit deinen Künsten dem Etaça«. 1, 61, 15 »dem Etaça, welcher um die Sonne stritt, um die Meisterschaft, dem Soma spendenden[5] half Indra«. Dazu giebt Sây. eine Âkhyâyikâ. 8, 50, 9 »Wie du dem Etaça bei dem Preisrennen halfst«. Auch 6, 15, 5.

Berühmter und reicher ausgestaltet ist das andere Sonnenrennen, welches Indra zu Gunsten seines Freundes Kutsa gewinnt. Ich versuche zunächst die einzelnen Züge des Mythos zusammenzustellen.

[1] vgl. Ved. Stud. 1, 144 und Stellen wie 1, 102, 5 *nānâ hi tvâ hávamānâ jánâ imé — asmākam smâ rátham â tišṭha sâtáye* und 8, 53, 8.

[2] also ein verschlungener Vergleich, indem die Wettfahrer wiederum mit dem Spieler verglichen werden.

[3] oder allgemein: »bei dem Wettrennen«, vgl. p. 36.

[4] von den Dämonen.

[5] Grassmann fasst *súšvi* hier als »rennend«. Dass ein Ross Soma keltern sollte, klingt allerdings wundersam, wenn es sich nicht eben um ein göttliches Wesen, welches nach indischer Idee jederzeit verwandlungsfähig ist *(višvâ rûpâṇy âviçán),* handelte. Daher schwankt die Auffassung zwischen Ross und Ršì, vgl. p. 161.

Indra unternimmt die Wettfahrt gemeinsam mit Kutsa (10, 29, 2) und zwar fährt er dieses Mal mit den Falben des Vâta, während Sûrya den Etaça vorgespannt hat. 5, 31, 10 *Vâtasya yuktân suyújaç cid áçvân kavíç cid eśó ajagann avasyúḥ | víçve te átra Marútaḥ sákhâya Índra bráhmâṇi távišîm avardhan* || »Zu dem Gespann des Vâta, den gar leicht sich schirrenden Rossen war er, der Seher, hilfbereit gekommen. Alle Marut waren dabei deine Genossen, o Indra; die zauberkräftigen Lieder stärkten deine Kraft.« *kavi* kommt noch viermal in den Parallelstellen, nämlich 1, 130, 9. 174, 7. 175, 4 und 4, 16, 11 vor. In 1, 175 ist der *kavi* sicher Indra, in 4, 16, 11 ebenso sicher der Kutsa. In den übrigen hat man die Wahl zwischen Indra und Kutsa resp. Uçanas. Sâyaṇa denkt sich in 1, 130, 9 den Indra, stempelt aber an unserer Stelle nach der Anukr. *avasyú* zum Eigennamen. In 4, 16, 11 ist der *avasyú* (vgl. p. 168) sicher Indra. Ganz klar ist die Beziehung in 5, 31, 11 noch nicht.[1]

1, 51, 10 »Dich fuhren, o heldenhafter, die auf blossen Willen sich schirrenden (Rosse) des Vâta, den vollgetrunkenen, zum Sieg«, gehört wegen a—b in diesen Mythenkreis. 1, 121, 12 »Du, o Indra, mannhaft den Menschen zu Hilfe eilend, besteige des Vâta leicht sich schirrende (Rosse), welche am schnellsten fahren«.

8, 1, 11 *yát tudát Śûra Étaçaṃ vaṅkú Vâtasya parṇínâ váhat Kútsam Ârjuneyáṃ Çatákratuḥ tsárad Gandharvám ástṛtam* || »Während Sûra auf den Etaça peitschte, (kutschierte[2] Indra) die Flügelrosse des Vâta, die Kurvenläufer; kutschierte Indra den Sohn des Arjuna, den Kutsa und fiel dem unbesiegten Gandharven in die Flanke.« Nach Sây. wäre der Gandharva hier die Sonne selbst, besser sucht man aber den G. auf seiten der Asuras.

*vaṅkú* ist Beiwort 1. der Rosse des Vâta (1, 51, 11. 8, 1, 11), 2. des Rudra (1, 114, 4), 3. des Kaufmanns, der nach 5, 45, 6 in einem Märchen figuriert. Von Sây. wird das Wort meist treffender erklärt *(kuṭilaṃ gacchan, kuṭilagantṛ, vakragâmin, vanagâmin)* als im PW. (»sich tummelnd«). Es ist mit *vakra* und *kuṭila* syno-

[1] Eine andere Möglichkeit wäre die, a und b (wegen des doppelten *cit*) in zwei Sätze zu zerlegen, den ersten elliptisch zu fassen und *vaha* (vgl. 1, 174, 5) zu supplieren. Dann ist Kutsa der Kavi.

[2] oder »peitschte«, in b ist entweder *váhat* aus c (vgl. 1, 174, 5) oder *tudát* aus a (vgl. 4, 16, 11) als Verbum zu ergänzen.

nym und zwar in der doppelten Bedeutung dieser Wörter. »Mit Hilfe welcher (*dhiyâ* »Weisheit«) der verschmitzte Kaufmann ein grosses Land gewann.« Ebenso von Rudra. Bei den Rossen bezeichnet *vaṅkú* entweder eine besondere Gangart[1] oder Manövrierfähigkeit im Wagenkampf. Für den letzteren Fall erinnere ich an die Schilderung des Zweikampfes zwischen Ràma und Râvaṇa in Ràm. ed. Bomb. 6, 107, 35 *parasparasyâbhimukhau punar eva ca tasthatuḥ | dhuraṃdhureṇa rathayor vakraṃvakreṇa vâjinâm* | Das *dhuraṃdhura* ist das p. 34 berührte Deichselmanöver,[2] das *vakraṃvakra* das Kurvenmanöver, um dem Gegner in die Flanke zu kommen. Weiter oben erwähnt der Dichter die *maṇḍalâni ca vîthîç ca gatapratyâgatâni ca*[3] (v. 31).

Eine Anspielung auf unseren Mythos scheint 9, 63, 8 zu enthalten: »es hat sich angeschirrt den Etaça des Svar der Pavamâna bei dem Menschen, um im Luftraum zu laufen«. — Endlich gehört hierher 4, 16, 11 *yâsi Kútsena saráthaṃ avasyús todó Vâtasya háryor îçânaḥ | ṛjrâ vâjaṃ ná gádhyaṃ yúyûšan kavir yád áhan pâryâya bhûšât* | »Du fährst mit Kutsa auf demselben Wagen hilfbereit auf die Falben des Vàta mit aller Macht peitschend, die *ṛjra* an (dich) zu ziehen suchend, wie den — Preis,[4] damit der Seher (Kutsa) sich für die Entscheidung an dem Tage fertig mache«. *ṛjrá* ist einmal noch reines Adjectiv, Beiwort von *áçva* (1, 117, 14), sonst substantiviertes Adjectiv und bezeichnet ohne weiteren Zusatz das Ross,[5] und zwar das Gespann des Vàyu 1, 174, 5. 4, 16, 11. 10, 22, 5 (vgl. dazu 8, 34, 17 *ṛjrâ vâtaraṃhasaḥ*) oder der Açvin 1, 117, 14, also in beiden Fällen geflügelte Rosse, ferner des Agni 10, 20, 9. Am häufigsten begegnet das Wort in den Dânastutis 6, 63, 9. 7, 18, 23 (neben *dâna*). 8, 1, 32. 25, 22. 34, 17. 68, 15. 18. Seit Roths Vorgang wird *ṛjrá* einstimmig als eine Farbenbezeich-

[1] term. tech. »abgebogen«.

[2] Das Deichselmanöver war naturgemäss bei dem Kampf zu Wagen, das Radmanöver bei dem Wettrennen am Platz.

[3] Statt *gatapr°* liest Gorresio: *jihmâḥ sarpagatis tathâ*, cfr. Hopkins, The social etc. p. 254. Der »Schlangengang« ist eben *kuṭila*.

[4] *vâja gádhya* ist dunkler term. tech. des Sports. Vgl. *vâjâṅ abhi prá gâhate* 9, 99, 2. 110, 2. Auch das ist wohl nur figürlich zu fassen und nicht an einen wirklichen Tauchersport zu denken. Noch heute ist es in Indien ein bekannter Sport, während des Reitens einen in der Erde befestigten Pflock kunstgerecht herauszuziehen.

[5] Also wie *áçú, vâjin* gebraucht.

nung genommen, im Widerspruch mit der indischen Überlieferung. Ob überhaupt eine Farbenspecies des Rosses gemeint sei, scheint mir zweifelhaft. 10, 20, 9 *kṛšṇáḥ çvetò 'rušó yāmo asya bradhná ṛjrá utá çóṇo yáçasvān | hiraṇyarūpaṃ jánitā jajāna* ist zu übersetzen: »schwarz, weiss, rot ist sein Wagen, orange und rot sein Ross *(ṛjrá)* das berühmte; ihn selbst (Agni) hat der Vater goldfarbig erzeugt«. — Auch 8, 25, 22 scheint mir nicht über jeden Zweifel erhaben: *ṛjrám Ukšaṇyāyane rajatáṃ Hárayāṇe | ráthaṃ yuktám asanāma Sušāmaṇi.* Sollte das nicht vielmehr heissen: »ein Ross bei Ukšaṇyāyana, Silber bei H., einen bespannten Wagen bekamen wir als Lohn bei S.«? — Eher dürfte man für die Farbenhypothese 8, 68, 15 ins Feld führen *ṛjrāv Indrotá ā dade hárī Ṛkšasya sūnávi | Âçvamedhásya róhitā* Aber die Liste fährt fort mit *suráthān* sc. *áçvān, šáṭ áçvān.* In 9, 97, 9 bedeuten *hárir — ṛjráḥ* keinen Farbenwechsel oder -gegensatz, denn in 4, 16, 11 werden die Wagenpferde des Vāta in einem Atem *hárī* und *ṛjrā* genannt. Das Wunder, auf welches der Dichter in 9, 97 anspielt, besteht darin, dass man den Soma des Nachts ebenso gut wie am Tag als falbes Ross sehen kann, des Nachts nämlich, wenn er als Mond am Himmel steht.

Noch schwächer scheint mir die spezielle Farbenwahl »rötlich«, »braunrötlich« begründet zu sein. Wenn es 8, 68, 18 heisst, dass unter diesen *ṛjréšu* eine rötliche Stute mit einem Hengstfohlen besonders in die Augen fällt, so sind unter »diesen« doch nur die sechs Rosse *(šáṭ áçvān)* des voraufgehenden Verses gemeint. Sicher ist, dass unter *ṛjrá* eine bestimmte Species des Rosses gemeint ist. Die Commentatoren erklären: *ṛjugāmin, ṛjugamana, ṛjunaiva mārgeṇa na kāṃ cid anyāṃ gatiṃ dhāvamānaḥ* (Durga zu Nir. 5, 3, 3), *gamanaçīlāni dhanāni* Sāy. zu 8, 1, 32; *çighragatiyukta* zu 1, 117, 14. Letzteres ist wahrscheinlich das Richtige, vgl. *ṛñj, ṛjipyá.*

Eine wichtige, bislang nicht gewürdigte Rolle spielt in unserem Mythos Uçanā Kāvyaḥ,[1] auch Kavir Uçanā genannt. Uçanas, aus dem Bhṛgugeschlecht (Sāy. zu ṚV. 5, 31, 8 und oft *bhārgava* im

[1] Nach Bergaigne II, 339 f. ist Kāvya Uçanā nur ein alter ego des Kutsa, wie dieser der Repräsentant des Agni oder Soma. Bergaignes Deutungen würde man in den Brāhmaṇas *yātáyāman* nennen. In der indischen Heroensage — und nur mit dieser haben wir es zu thun — sind Kutsa und Uçanā zwei ganz verschiedene individuelle Persönlichkeiten.

MBh.) war der Purohita (Kanzler) und Botschafter der Asuren, Tàṇḍ. Br. 7, 5, 20. TS. 2, 5, 8, 5. Çâṅkh. Çr. 14, 27, 1. Daher oft mit Bṛhaspati, dem Purohita der Devas zusammengestellt AV. Par. 2, 1. MBh. 3, 251, 23. Pañc. ed. Bomb. IV und V p. 57, 20. Im ṚV. heisst er nur *puraetâ jánânâm* 9, 87, 3.

Ausführlich wird in dem Yayàtyupâkhyâna des MBh. erzählt, wie bei einem Streit um die Weltherrschaft zwischen Göttern und Asuren jene den Bṛhaspati, diese den Kàvya Uçanas zu ihrem Purohita wählten (MBh. 1, 76, 6). Kàvya Uçanas allein ist im Besitz einer Geheimwissenschaft *(vidyà)*, vermöge deren er die erschlagenen Asuren wieder ins Leben rufen kann[1] ib. 8, so dass die Götter grosse Furcht vor dem Uçanas bekommen und sich durch List in den Besitz der *vidyâ* setzen möchten. Bṛhaspatis Sohn Kaca muss sich als Schüler des Uçanas in das feindliche Heerlager begeben. Nach wechselvollen Abenteuern, wobei Kaca dreimal getötet, aber durch die Liebe der Kanzlerstochter Devayànî gerettet wird, muss Uçanas nolens volens ihm die Geheimwissenschaft ausliefern (MBh. 1, 76, 59). Daran schliesst sich der berühmte Zwist der Tochter des Kanzlers, der Devayànî, und der seines Königs Vṛṣaparvan, der Çarmiṣṭhà, deren Kleider während des Badens Indra durcheinander geworfen hatte (ib. 1, 78, 4). Die beissende Strophe, in welcher Çarmiṣṭhà der Devayânî an den Kopf wirft, dass Uçanas nur ein Schnorrer und Lobhudler[2] ihres Vaters sei (1, 78, 10 und mit Emphase wiederholt in 1, 78, 34 und 1, 80, 23), wird in Baudhàyanadharmaçâstra 2, 4, 26 eine Gàthà genannt, ein Beweis dafür, dass der ganzen Erzählung, wenn sie auch etwas modernisiert sein mag, ein alter Itihâsa zu Grunde liegt.

Nach Tàṇḍ. Br. a. a. O. bestachen die Götter den Uçanas: *upàmantrayanta* (= *utkocaṃ pratiçrutya svâdhinaṃ kṛtavantaḥ* cfr. Sây. zu TS. 2, 4, 1, 1), ebenso wie sie es mit zwei anderen Purohitas der Asuren, mit Çaṇḍa und Marka, machten TS. 6, 4, 10, 1. Umgekehrt ist der Purohita der Götter Viçvarûpa, des Tvaṣṭṛ Sohn,

[1] Eines anderen Kunstgriffes bedienen sich die Rakšas in dem *daivâsuram* TS. 2, 4, 1, 1: *téšâṃ devânâṃ utá yád álpaṃ lóhitam ákurvan tád rákšâṅsi rátribhir asubhnan. subh* ist nicht »ersticken« (Roth), sondern wird von Sây. ganz richtig durch *kšubhitaṃ kṛtavantaḥ* erklärt; gemeint sind die *došáḥ* oder die *dhâtavaḥ* der indischen Medicin. Wir übersetzen *subh* am besten durch »entzünden«.

[2] Als Purohita war er zugleich Barde seines Königs, vgl. p. 153.

der Spion der Asuren und Verräter seiner eigenen Herren TS. 2, 5, 1, 1. Viçvarûpa war allerdings der Schwestersohn der Asuren (TS. a. a. O.; MS. 2, 4, 1), d. h. Tvašṭṛ hatte eine Asurî zur *patnî* oder *sapatnî*. Diese Thatsache erklärt die eigentümliche Zwitterstellung des Tvašṭṛ im ganzen ṚV. — Nach Çâṅkh. Çr. 14, 27, 1 ass einmal Uçanas die Speise der Götter und bekam zur Strafe die Wassersucht *(pari dadre*[1]*)*.

Auch im ṚV. erscheint er als ein alter Weiser und Zauberer. Er wendet die Sache durch List oder geradezu durch Verrat zum Verderben der Asuren. Indra und Kutsa suchen ihn vor dem Kampf in seinem Haus auf: »Und euch beide Ankömmlinge fragt Uçanas: mit welchem Begehr kamt ihr in unser Haus aus weiter Ferne von Himmel und Erde zu dem Sterblichen?«[2] 10, 22, 6. Fast das ganze Lied 10, 22 behandelt den Indra-Kutsa-Mythos und ist ein echtes Itihâsalied. Alle diesen Mythos betreffenden Stellen, in welchen die Rede plötzlich in den Imperativ umschlägt (z. B. 1, 121, 12. 174, 5. 175, 4. 4, 16, 12. 5, 31, 9. 6, 31, 3) sind, wie ich glaube, nach den mantras, welche im alten Itihâsa der Uçanâ seinem Besucher mitgab, gemodelt. Auch der *kavíḥ*, welcher nach 1, 174, 7 *rápat*, ist wohl der Uçanâ, wenn *rap* in der That »heimlich zuflüstern« bedeutet. Indra berauscht sich bei ihm, bevor er die *vaṅkû*-Rosse[3] besteigt und den Çušṇa bekämpft 1, 51, 11. Uçanâ zimmert ihm die Kraft d. h. den Donnerkeil, 1, 51, 10 verglichen mit 1, 121, 12 *tvám Indra náryo yā̃ñ ávo nṛ́n tíšṭhâ Vā̃tasya suyújo váhišṭhân yáṃ te kâvyá Uçánâ mandínaṃ dā̃d vṛtrahánaṃ pā̃ryaṃ tatakša vájram* »du, o Indra, mannhaft, den Menschen zu Hilfe kommend,[4] besteige des Vâta leicht sich schirrende (Rosse), welche am schnellsten fahren. (Nimm[5]) den berauschenden, welchen dir K. U. gab; er zimmerte den Vṛtra tötenden, Entscheidung bringenden Keil«. — 5, 34, 2 *ā́ yáḥ sómena jaṭháram ápipratā̃mandata Maghávâ mádhvo*

[1] Vgl. Sây. zu TS. 2, 3, 12, 1. Den Zusammenhang der Stelle hat aber Sây. missverstanden. Varuṇa selbst wird dort wassersüchtig, weil er einen geschenkten Gaul angenommen hatte.

[2] eben dem Uçanas; vom Himmel Indra, von der Erde Kutsa.

[3] vgl. p. 164; der Vers gehört danach sicher in diesen Mythenkreis.

[4] *ávo yā̃n* ist = *avasyúḥ* in 4, 16, 11. 5, 31, 10. *yā̃n*, von den Auslegern als acc. pl. von *yá* gefasst, ist hier sicher Part. von *yâ*.

[5] *tišṭhâ* ist Zeugma. *mandin* wird sonst fast ausschliesslich vom Soma gebraucht. Sây. und Ludwig construieren es mit *vájram*.

*andhasaḥ | yád ím mṛgáya hántave mahávadhaḥ sahásrabhṛṣṭim Uçánâ vadháṃ yámat* | »welcher sich mit Soma den Bauch vollfüllte (vgl. *pṹryamâṇam* 1, 51, 10), der Maghavan war berauscht von dem Met der Blume, als ihn, um das Tier (den Asura) zu erschlagen, der Besitzer grosser Waffen,[1] Uçanà, die tausendzackige Waffe reichte«. Uçanâ lieferte ihm also die Waffe aus, welche allein die Asuren zu töten vermochte. In Sâyaṇas zu 1, 130, 9 mitgeteiltem Itihâsa mag wohl ein alter echter Kern stecken.

Die folgenden Stellen leiden an einer elementaren Schwierigkeit, an der Unsicherheit in der Declination von Uçanas. Wie *Uçáne* zugleich Dativ (6, 20, 11) und Locativ (1, 51, 11) ist, so scheint *Uçánâ* ebensowohl als Instr. wie als Nom. im Gebrauch gewesen zu sein. Mit dem Instr. lösen sich am einfachsten alle Stellen, an welchen *Uçánà* den Pada eröffnet und *yát* folgt. Sây., welcher hier mit seinem *vyatyayena* und *supâṃ suluk* etwas zu freigebig ist, nimmt den Instr. 8, 7, 26 und *yad vâ* 1, 130, 9 an. Man halte zunächst die beiden Stellen 8, 7, 26 *Uçánâ yát parâváta Ukṣṇó Ráṇdhram áyâtana | dyaúr ná cakradad bhiyâ* und 1, 130, 9 *Uçánâ yát paràváto 'jagann ûtáye kave* zusammen. Hier kann *Uçánâ* nicht anders als »durch Uçanas« d. h. prägnant durch seine Vermittlung oder diplomatische Kunst = *Uçanaso nityà*[2] gefasst werden. »Als ihr (Marut) durch Vermittlung des Uçanas aus der Ferne zu Ukṣṇo Randhra (N. pr. nach Tàṇḍ. Br. 13, 9, 19) kamet, da brüllte er (Ukṣṇo Randhra) aus Angst wie der Himmel (donnert)« 8, 7, 26. Ein sonst verschollener Zug des Marutsagenkreises. »Als du, o Seher, aus der Ferne durch die Kunst des Uçanas (den Menschen) zu Hilfe gekommen warst«[3] 1, 130, 9. — 5, 29, 9 *Uçánâ yát sahasyaìr áyâtaṃ gṛhám Indra jûjuvânébhir áçvaiḥ | vanvânó átra saráthaṃ yayâtha Kútsena devaír ávanor ha Çúṣṇam* | »Als ihr beide (Indra und Kutsa) durch die Kunst des Uçanas mit den überlegenen raschen Rossen nach Hause[4] fuhrt, o Indra, da fuhrst du als Sieger auf

---

[1] Ludwig: »mächtige Waffe«, dann müsste aber *mahávadhâḥ* betont sein, vgl. *mahâdhaná.*

[2] Uçanas galt als einer der Begründer des *nîtiçâstra.*

[3] Sây. fasst hier *Uçánâ* als Genitiv, Ludwig als Vocativ, ebenso wohl Bergaigne II, 338. Über den Vocativ von *Uçanas* vgl. Kâç. zu P. 7, 1, 94. — Jedenfalls ist der Artikel *uçánâ* im PW. und bei Gr. zu streichen.

[4] *Kutsasya gṛham* nach Sây.

gleichem Wagen mit dem Kutsa, mit den Göttern; du hattest den Çušṇa besiegt.«[1] — Vielleicht ist *Uçánâ* auch in 5, 31, 8 so zu fassen, obwohl man zur Not mit dem Nom. auskommt: *ugrám ayâtam ávaho ha*[2] *Kútsam sám ha yád vâm Uçánäranta devâḥ* »Eine gewaltige Fahrt habt ihr beide[3] gemacht; du nahmst den Kutsa mit, als für euch beide die Götter mit Uçanas ein Complott gemacht hatten.«[4]

Bei dieser Gelegenheit will ich noch an eine andere Anekdote von Indra-Kutsa erinnern, welche Tânḍ. Br. 13, 6, 9. 10 mitteilt. Der Râkšasî »Langzung«, welche die üble Gewohnheit hatte, an allen Opfern zu lecken, konnte Indra mit keiner List beikommen. Ihr (oder aller Welt) guter schöner Freund Kutsa wusste sie auf Indras Rat zu bethören; er lockt sie mit Gesang auf den Opferplatz, wo beide dieselbe ermorden. Kutsa empfindet Gewissensbisse, weil er *sumitraḥ san*[5] einen Mord begangen, und that Busse.

In dem entscheidenden Wettlauf mit dem Sûrya wiederholt Indra, auch dieses Mal mit Erfolg, das Radmanöver. 4, 17, 14 *ayáṃ cakrám išaṇat Sûryasya ny Étaçaṃ rîramat sasṛmâṇám | ấ kṛšṇá îm juhurâṇó jigharti tvacó budhné rájaso asyá yónau* »Er schlenkerte das Rad des Sûrya fort und zwang den rennenden Etaça zum Stillstehen.[6] Er sprengt ihn, eine Finte gebrauchend,[7] in den schwarzen Abgrund des Schlauches, in den Schoss dieses Dunkels«, nämlich den Dämon. Ich nehme, bis sich eine bessere Erklärung findet, an, dass P. P. *kṛšṇá* fälschlich in *kṛšṇáḥ* statt *kṛšṇé* auflöst. *kṛšṇé budhné tvacáḥ* wäre dasselbe wie *rájaso yónau* und erinnert an die *kṛšṇấ tvák* der Dämonen (1, 130, 8). Zu den Schlussworten

[1] Sây. denkt sich hier *Uçanâ = Uçanâ ca* d. h. die bekannte Construction des Vocativ mit Nominativ, Delbrück, Syntax § 66. Ebenso Ludwig.

[2] *ha vṛttârthaḥ* Çaṃkara zu Kâṭhakop. 1, 1.

[3] Indra und Kutsa, wie Sây. richtig erklärt.

[4] Sicher ist diese Erklärung nicht, aber das Material ist für die Bestimmung von *sam-ṛ* nicht ausreichend. Ich habe an *upâmantrayanta* der oben (p. 167) citierten Brâhmaṇastelle gedacht. *samaraṇa* heisst allerdings nur »Kampf«, aber *saṃgara* hat z. B. die beiden Bedeutungen »Vertrag« und »Kampf«. Sâyaṇa erklärt: *Uçanâ Bhârgavo* (also Nominativ!) *devâç ca samaranta ha saṃbhejire khalu.*

[5] vgl. die ähnliche Erzählung von Mitra TS. 6, 4, 8, 1.

[6] zu der Âkhyâyikâ bei Sây. vgl. 1, 61, 15.

[7] *juhurâṇáḥ* ist irgend ein Scheinmanöver, mit welchem er die Feinde irreführt; Sây.: *kuṭilaṃ yathâ bhavati tathâ saṃcaran.*

sind 1, 121, 13c—d und die noch zu besprechenden Stellen 5, 29, 10d. 1, 174, 7d. 4, 28, 3c zu vergleichen. — 1, 174, 5 *váha Kútsam Indra yásmiñ câkán syûmanyũ ŕjrã́ V̐ătasyăçvâ | prá Sũraç cakrám vṛhatàd abhĩ́ke 'bhi spŕdho yàsišad vájrabâhuḥ* »Nimm den Kutsa mit, o Indra, dem du zugethan bist (cfr. 1, 33, 14), nimm die beiden nach dem Zügel schnappenden *ŕjra*-Rosse des Vâta; reisse beim Anprall das Rad der Sonne ab; (so) wird der Keilträger die Gegner überwinden.« *váha* ist nur scheinbar Zeugma, da ebensowohl *Kútsam* (5, 31, 8. 8, 1, 11), als *áçvâ* (cfr. 1, 135, 2) *vaha* gesagt werden kann. — 5, 29, 10 *prányác cakrám avŕhaḥ Sũryasya Kútsâyânyád várivo yãtave 'kaḥ | anãso dásyûñr amṛṇo vadhéna ní duryoṇá àvṛṇaṅ mṛdhrávâcaḥ* Übersetzung von a—b siehe p. 35. — 4, 28, 2 *tvã́ yujã́ ní khidat Sũryasyéndraç cakrám sáhasà sadyá Indo | ádhi šṇúnà bṛhatã́ vártamânam mahó druhó ápa viçvãyu dhâyi* »Mit dir, o Soma, im Bunde hat Indra das Rad des Sûrya plötzlich im Augenblick eingedrückt, das auf der hohen Fläche sich drehende —.« Obwohl hier Kutsa nicht ausdrücklich genannt wird, so beweist doch die Identität von 4, 28, 2d mit 6, 20, 5a die Zugehörigkeit dieses Verses zu unserem Mythos. Der Soma, welcher mit im Bunde war, ist der Zaubertrank, den Indra von Uçanas vor dem Kampf bekam.

Auf eine Identität von Kutsa und Soma (vgl. Bergaigne II, 336) ist darum noch nicht zu schliessen. Überhaupt liegen solche Identificationen, mit welchen Bergaigne mit Vorliebe operiert, dem vedischen Denken fern. Die geläufigste Form der Personalidentität ist — von Doppelnamen abgesehen — schon im Veda die Verwandlung und der Avatâra. Kutsa ist Sohn des Arjuna[1] *(Ârjuneyá)*, des Sohnes des Indra, also ein Enkel des Gottes, zugleich sein Wagenlenker (2, 19, 6. 6, 20, 5), vielleicht geradezu ein *avatâra* des Indra. In 4, 16, 10 werden Indra und Kutsa *sárûpâ* genannt, sei es, weil die Incarnation dem Urgott aus dem Gesicht geschnitten zu sein pflegt, sei es, weil der Enkel dem Grossvater um so eher gleichen konnte, als das Alter bei dem Gott keine Spur hinterlässt. Der erwähnte Itihâsavers 4, 16, 10 ist wohl in die Vorgeschichte des eigentlichen Kampfes zu rücken. Kutsa lädt Indra zu sich ein, er soll in kampflustiger Stimmung kommen. Indra kommt und

[1] Nach Sây. galt er auch als Sohn des Ruru, vgl. die Âkhyâyikâ zu 4, 16, 10.

beide sind, während sie sich der Hausfrau auf den Schoss setzen, so zum Verwechseln ähnlich, dass selbst diese, welche sonst der Wahrheit auf den Grund zu schauen pflegt *(rtacit)*, im Zweifel war *(ví cikitsat*, ganz wie in der späteren Sprache, Sâyaṇa *saṃçayaṃ cakâra)*. Sâyaṇa freilich deutet das auf die Frau des Indra, die Çacî. Ludwig hat schon das Richtige. Indra kommt auch Tânḍ. Br. 9, 2, 22 zu Kutsa ins Haus.

Nach einer andern Version stiehlt Indra — im Moment des Vorbeifahrens[1] — der Sonne das eine Rad, so dass sie gezwungen war, mitten in der Fahrt, also ehe sie ans Ziel gekommen, auszuspannen (cfr. 10, 138, 3). 4, 30, 4 »wobei du für die geängstigten (Götter[2]), für den kämpfenden Kutsa, o Indra, der Sonne das Rad stahlst«. — 1, 175, 4 *mušâyá Sûryaṃ kave cakrám ĩçâna ójasâ | váha Çúšṇaya vadhám Kútsaṃ Ătasyãçvaiḥ*[3] || »stiehl, o Seher, der Sonne ihr Rad, der du das mit deiner Kraft vermagst, fahre die für Çušṇa geeignete Mordwaffe, den Kutsa mit den Rossen des Vâta!«[4]

In ursächlichem Zusammenhang mit diesem Sonnenrennen steht der siegreiche Entscheidungskampf des Indra mit den Dämonen, voran dem Çušṇa, welcher bekanntlich der Specialfeind des Kutsa, ebenso wie Çambara der des Divodâsa gewesen. 6, 20, 5 *mahó druhó ápa viçvãyu dhâyi vájrasya yát pátane pãdi Çúšṇaḥ | urú šá saráthaṃ sărathaye kar Índraḥ Kútsâya Sûryasya sâtaú* »des grossen Zauberers Lebensmass war zu Ende, als im Fallen des Donnerkeils der Çušṇa hinsank. Indra machte seinem Wagenlenker Kutsa auf gleichem Wagen befindlich Bahn (vgl. 5, 29, 10) beim Rennen um die Sonne«. *viçvãyu* ist hier doch wohl s. v. a. *viçvam âyuḥ, sarvâyuḥ, sarvam âyuḥ* (vgl. M. Müller, V, Pref. xiii). Sây. hat für *viçvãyu* hier und in dem gleichlautenden Pada 4, 28, 2 ganz verschiedenartige Erklärungen. —

---

[1] Dass in den Stellen, wo vom Stehlen die Rede ist, nicht *abhîke* vorkommt, sondern nur in solchen mit *pra-vṛh* bestärkt die frühere Erklärung von *abhîka* p. 34.

[2] Sây.: *Kutsasahâyebhyaḥ.*

[3] Sây. teilt einen kurzen Itihâsa dazu mit.

[4] Einmal wird auch Pûšan, als Wagenkämpfer des Indra, dieses Manöver zugeschrieben: 6, 56, 3 »Und damals bei Parušagu (*paruší gávi* ist wohl N. pr. mit Tmesis) trieb der beste Wagenkämpfer das goldene Rad der Sonne ein«. Hier hatte der Dichter wohl eine andere Sage im Auge.

4, 28, 3 *áhann Índro ádahad Agnír Indo purã dásyûn madhyámdinâd abhĩke | durgé duroṇé krátvâ ná yâtãṃ purũ sahásrâ çárvâ ní barhit* | »Es zerschmiss Indra, es verbrannte Agni, o Soma, noch vor Mittag die Dämonen bei dem Zusammenstoss. Von diesen, welche wie mit Willen an den bösen Ort gingen, durchbohrte er mit dem Spiess viele Tausende.«[1] 1, 121, 10 *purã yát Sũras támaso ápîtes tám adrivaḥ Phaligáṃ hetím asya | Çúšṇasya cit párihitaṃ yád ójo divás pári súgrathitaṃ tád ãdaḥ* »bevor noch der Sûra im Dunkel verschwunden ist,[2] schiesse, o Schleuderer, dein Geschoss auf Phaliga; des Çušṇa verschanzte, vom Himmel aus wohlversteckte Macht, die zerhaue!« — Ferner 1, 51, 6. 63, 3. 121, 9. 2, 19, 6. 5, 29, 9. 6, 26, 3. 7, 19, 2. 10, 99, 9.

Hier ist der geeignete Ort, die vier *prapitvá*-Stellen im Zusammenhang zu besprechen; sie lauten:

5, 31, 7 *Çúšṇasya cit pári mâyã agṛbhṇâḥ*
*prapitvám yánn ápa dásyûñr asedhaḥ* |

4, 16, 12 *Kútsàya Çúšṇam açúšaṃ ní barhîḥ*
*prapitvé áhnaḥ Kúyavaṃ sahásrâ*
*sadyó dásyûn prá mṛṇa kutsyéna*
*prá Sũraç cakráṃ vṛhatâd abhĩke* |

6, 31, 3 *tváṃ Kútsenâbhí Çúšṇam Indra*
*açúšaṃ yudhya Kúyavaṃ gávišṭau* |
*dáça prapitvé ádha Sũryasya*
*mušâyáç cakrám áviver ápâṃsi* ||

1, 130, 9 *Sũraç cakráṃ prá vṛhaj jâtá ójasâ*
*prapitvé vãcam aruṇó mušâyati*
*îçâná ã mušâyati* |

[1] *durgé duroṇé* erinnert an *duryoṇé* (5, 29, 10), *rájaso asyá yónau* (4, 17, 14), *vṛjáne* (1, 63, 3), *kartám* (1, 121, 13), wohin bei derselben Affaire die Dämonen geworfen wurden. Nach 1, 174, 7 wurden sie auf die Erde herabgeschleudert. *duroṇá* hat wohl auch eine weitere Bedeutung, etwa = *sadhástha*, ist aber überhaupt noch auf die Bedeutung »Haus« näher zu prüfen. Sây. meint: wie Reisende, welche in Geschäften sich in eine unwegsame Gegend begeben, von Räubern erschlagen werden. — Über *krátvâ ná* »wie mit Willen« vgl. Ved. Stud. 1, 276.

[2] d. h. von den Asuren eingeholt ist. Vgl. 5, 40, 5 *yát tvâ Sûrya Svàrbhânus támasâvidhyad âsuráḥ*, aus einem alten Itihâsa, welcher auch in TS. 2, 1, 2, 2 u. ö. benutzt ist. *purã yát* wörtlich: »wann Sûra noch vor dem Verschwinden in das Dunkel ist«, d. h. noch nicht verschwunden ist.

Zweimal spielt der *prapitvá* im Dämonenkampf, zweimal im Sonnenrennen eine Rolle, dreimal steht *prapitvé* ohne Zusatz, einmal mit *áhnaḥ*. Die Gründe, welche mir hier bei *prapitvé áhnaḥ* eine bestimmte Tageszeit auszuschliessen scheinen, will ich in Kürze zusammenfassen:

1. Wollte man *prapitvé áhnaḥ* mit *purā madhyámdinât* in 4, 28, 3 combinieren, so ergäbe sich für *prapitvá* die Bedeutung »Vormittag«. Damit stände 8, 1, 29 in Widerspruch, wonach der *prapitvá* nach dem Abend zu liegt. Auch im kleinen PW. ist die Deutung des grossen zurückgenommen und statt »Frühe« vielmehr »Abend« angesetzt.

2. Wollte man *prapitvé áhnaḥ* mit *támaso ápiteḥ* in 1, 121, 10 combinieren und dieses auf den Abend deuten, so gerieten 1, 121, 10 und 4, 28, 3 in unlösbaren Widerspruch. Das *támas*, wovon dort die Rede ist, ist — worauf auch Sâyaṇas Erklärung abzielt — wesentlich dasselbe *támas*, mit welchem die Asuren in Çat. Br. 11, 5, 5, 1 die Götter *antar adadhuḥ*, und welches die Götter in einem allegorischen Wettrennen mit vier Sindhrossen *vyajahuḥ* ib. 12.

3. Der Kampf mit den Dämonen und der Wettlauf mit der Sonne muss nach dem Gang der Ereignisse zu verschiedenen Zeiten stattgefunden haben; bei beiden wird aber der *prapitvá* erwähnt.

4. In 5, 31, 7 ist wegen *ván* eine Tageszeit ausgeschlossen. Es müssten also die durch gemeinsamen Mythos verknüpften Stellen zerrissen werden.

Meine Meinung ist vielmehr die: *prapitvé áhnaḥ* ist wesentlich dasselbe wie *áhan páryâya* des unmittelbar vorausgehenden Itihâsaverses, und wie *páryâd áhnaḥ* 3, 32, 14 oder *párye dyóḥ* 6, 66, 8 aufzufassen. Die Bedeutung lässt sich hier noch enger eingrenzen. *prapitvá* ist die höchste Eile, der letzte entscheidende Anlauf und Vorsprung im Wettrennen oder Kampf, der Entscheidungsgang, die Entscheidung. An diesem, seinem grössten Ehrentag hatte Indra, wie ich noch zeigen werde, eine doppelte Krisis zu bestehen. Ich übersetze demnach 5, 31, 7: »selbst des Çušṇa Listen umgarntest du; den entscheidenden Anlauf nehmend warfst du die Dämonen«. — 4, 16, 12 »Für Kutsa stosse du den gefrässigen (?) Çušṇa nieder, im Entscheidungslauf des Tages, den Kuyava (und) tausend Dämonen zerschmettere sofort mit der kutsischen (Waffe); reisse der Sonne ein Rad ab im Anprall!« —

6, 31, 3 »,Mit Kutsa bekämpfe du, o Indra, den gefrässigen Çušṇa, den Kuyava, im Kampf; setze den Stachel ein und im Entscheidungslauf sollst du das Rad der Sonne stehlen' — die Thaten hast du verrichtet.« *dáça* erklärt Sâyaṇa als Imperativ von *daṃç*, gewiss richtig und nach alter Überlieferung, aber in speziellerem Sinn als sein *hiṃsitavân asi*. Gemeint ist der *todá* in 4, 16, 11. *tud* ist der eigentliche terminus für das Stacheln der Rosse mit Sporn und Treibstock, *daṃç* für das Stechen der Mücken.[1] Wenn es nun z. B. Bhâg. Pur. 3, 31, 27 heisst *tudanti daṃçâ maçakâḥ*, warum soll man nicht umgekehrt sagen können, dass der *todó daṃçati*? Bei dem Wagenmanöver, welches das MBh. 3, 19, 7 (vgl. Hopkins a. a. O. 253) beschreibt, kam es namentlich darauf an, die Rosse anzustacheln und mit den Zügeln fest anzuziehen: *hayân saṃcodya, raçmibhiḥ samudyamya*. Was dort *saṃcodya*, ist im ṚV. *dáça* in 6, 31, 3, *todáḥ* in 4, 16, 11, was dort *samudyamya* ist in demselben Vers *ṛjrâ yúyûšan*.

1, 130, 9 »Er riss ab der Sonne Rad, der kraftgeborene; im Entscheidungsrennen raubt Aruṇa die Stimme, er raubt sie ganz mit aller Macht.« Hier scheint eine Combination der beiden p. 171 und 172 aufgeführten Versionen vorzuliegen. Aruṇa kann in diesem Zusammenhang nur der bekannte Wagenlenker des Sûrya sein. In diesem Sinn lautet eine der Erklärungen, welche Sâyaṇa zu der Stelle benützt hat. Dass Aruṇa sonst im ṚV. nicht erwähnt wird, spricht nicht dagegen. Der Sûrya hat hier überhaupt nur einen kleinen Mythenkreis und spielt eine untergeordnete Rolle. Der dunkle Sinn von b—c ist vielleicht der, dass der Wagenlenker der Sonne im *prapitvá* so rasend fährt, dass den Kämpfern die Stimme d. h. der Atem ausgeht, dass sie »ganz von Atem kommen«. Sây. freilich bezieht *vâcam* speziell auf das Schlachtgeschrei der Dämonen, welches nunmehr verstummt.

Auf den Versuch, aus den verzettelten Stellen und Andeutungen den ganzen Mythos in seinen Grundlinien und Verlauf zu reconstruieren, möchte ich nicht verzichten, so gewagt auch derselbe erscheinen wird.

Die Asuren, Çušṇa an der Spitze, waren durch irgend einen Eid gegen den Vajra des Indra gefeit (cfr. Sây. zu 1, 130, 9) und

[1] Das deutsche »Bremsen« der Tiere bei dem Hufbeschlag ist etwas anderes.

in ihrem Übermut beschlossen sie, Jagd auf die Sonne zu machen und sie Göttern und Menschen zu rauben.[1] Kutsa will die bedrängte retten, ist aber der Sache nicht gewachsen (Sây. zu 4, 16, 10) und wendet sich an seinen Gönner und Grossvater, den Indra (cfr. Sây. ib.); allein auch dieser, obwohl zur Hilfe bereit, ist machtlos. Unter Vermittlung der Götter (5, 31, 8) machen die beiden einen Bittgang zum Kanzler der Asuren, dem Uçanas Kâvya (10, 22, 6), welcher in der That seine Herren verrät. Er giebt Indra den Rat, die Rosse des Vâta — bekanntlich die allerschnellsten[2] — zu borgen und selbst zu kutschieren,[3] aber gleichwohl seinen Wagenlenker Kutsa mitzunehmen[4] (dies wird stets betont); er reicht ihm einen besonders wirksamen Somatrunk und übergiebt ihm eine zauberkräftige Waffe resp. lehrt ihn eine neue *astravidyâ*. Darüber liegt ein Geheimnis, dessen Schleier der RV. nur zum Teil lüftet. Jedenfalls handelt es sich wie bei der Namucisage darum, den bestehenden Eid durch List zu umgehen. Indra, der allein den *vajra* regieren kann, darf den Çuṣṇa nicht mit dem Indravajra töten, so soll es mit dem kutsischen (*kutsyéna*[5] 4, 16, 12) geschehen. Entweder heisst das, dass der zauberkundige Kanzler in die Waffe des Kutsa, welche dieser dem Indra zur Verfügung stellt resp. Indra für ihn regiert, die Zauberkraft des Vajra legte oder Kutsa sich in den Vajra verwandeln musste. Zugleich lehrt er ihn den Kunstgriff, um den Wagen der Sonne im Lauf aufzuhalten. Er soll dem Etaça dicht ans Ohr fahren (vgl. 5, 31, 9) und dem Wagen das Rad abfahren oder es stehlen.

So entwickelt sich auf Erden (vgl. 10, 22, 14) und in der Luftregion eine grossartige Parforcejagd, wobei drei Parteien auf dem Plan erscheinen, voraus die fliehende Sonne, von den Dämonen

[1] Oder es handelte sich um eine Wette zwischen *devâḥ* und *asuràḥ* und der Sonne, wobei obige Bedingung stipuliert war.

[2] Daher bezeichnet *vâtâçva* im klassischen Skt. einen schnellen Renner.

[3] 10, 22, 5 »Du gingst zu jenen Rossen des Vâta, um selbst die beiden *rjra* zu kutschieren, für welche weder ein Gott noch ein Sterblicher als Lenker zu finden ist«. *tmánâ* ist ganz in der Weise der indischen Erklärer zu fassen.

[4] Dabei ist namentlich an die Rolle, welche Kutsa in Tând. Br. 13, 6, 9 spielt, zu erinnern.

[5] Es hat fast den Anschein, als habe der Dichter einigemale *Kútsam, Kútsena* für *kutsyám, kutsyéna* des alten Itihâsa geändert, cfr. 6, 31, 3. 1, 175, 4. Letztere ist eine ganz eigentümliche Stelle.

verfolgt und hinterdrein Indra mit Kutsa, um beide einzuholen.[1] Noch vor Mittag hat Indra die Dämonen abgefangen und zerschmettert in den Abgrund geworfen, trotz der gegnerischen Listen.[2] Aber die erschreckte Sonne flieht weiter und es gilt, sie noch rechtzeitig d. h. vor Abend einzuholen. Bald ist Indra ihr ganz nahe (*upâké* 4, 16, 14) und nun beginnt der *prapitvá* zwischen diesen beiden. Auch hier bleibt Indra, der den Rat des Uçanas befolgt, der Sieger des Tages.

Zahlreiche Anspielungen des RV. geben Kunde von diesem berühmten Sonnenrennen. 10, 40, 6 *yuvám kavî ṣṭhaḥ páry Açvinâ ráthaṃ víço ná Kútso jaritúr naçâyathaḥ* »Ihr Açvin seid zwei Dichter; ihr schneidet (überholt) den Wagen des (menschlichen) Sängers wie Kutsa die Völker«, d. h. übertrefft ihn so an *javá*.[3] — Die »Völker« sind die Dämonen, ebenso in 9, 94, 1 *ádhi yád asmin vâjínîva çúbha spárdhante dhíyaḥ Sûrye ná víçaḥ* »Wenn um ihn (Soma) die Lieder sich streiten, wie die Schönen um einen Ritter, wie die Völker um den Sûrya«. — 10, 43, 5 »als der Maghavan die Sonne ersiegte«; 8, 1, 28 c u. ö.

Ursprünglich jenen göttlichen Sieg bezeichnend (2, 19, 4. 6, 20, 5[4]) ist der Ausdruck *sûryasya sâtiḥ* typisch geworden für jeden grösseren Rennsport oder Kampf 7, 30, 2; ebenso *sûryaṃ san* »er soll mit unseren Helden die Sonne gewinnen« 1, 100, 6 u. ö.

5. Der Entscheidungslauf und der entscheidende Vorsprung ist der kurz vor dem Ziel. So nimmt *prapitvá* die Bedeutung an: »die letzte Strecke vor dem Ziel«, »das aufs Ziel Zugehen«, auch da, wo es sich nicht notwendig um einen Wettlauf handelt, »die höchste Eile«, so 8, 4, 3 neben *tûyam*. Nach alter Erfahrung pflegen die Pferde, wenn es auf das Ende der Fahrt, auf das Ziel zugeht, in kräftigerem Tempo auszuholen.[5] Das lehrt schon der RV. 1, 104, 1

[1] In dem Turnier, das nach Ait. Br. 4, 7, 4 die Götter bei der Hochzeit der Sûryâ abhielten, machten sie das Herdfeuer zum Ablauf, den Âditya zum Ziel. Das war also gleichfalls ein Rennen um ein bewegliches Ziel, wie unsere Schnitzeljagd.

[2] Dazu gehören die Burgen des Çušṇa 1, 51, 11. 121, 10. Dieselben stehen nicht im Widerspruch mit dem Rennen, denn dieselben sind nach 8, 1, 28 *carišṇú* »beweglich«. Sie sind also improvisierte Hindernisse.

[3] Auch hier wird die Dichtkunst mit der Kunst des Wagenlenkers verglichen, ebenso 1, 48, 3, worüber später.

[4] auch *arkásâti*, vgl. Pischel 1, 27.

[5] Der Landmann nennt das ganz speziell »das Eilen«.

*vimúcyà váyo 'vasāyāçvàn dośā vástor váhiyasaḥ prapitvé* »die Kraft ausspannend,[1] die Rosse ausschirrend, welche abends wie morgens am besten fahren, wenn's aufs Ziel geht«. Sachlich giebt die richtige Erklärung Sây. zu den vorausgehenden Worten *svâno nárvâ*, nämlich *yathâçvaḥ svâno hcśâçabdaṃ kurvan svakiyaṃ sthânaṃ çighraṃ âgacchati tadvat.*

Und schliesslich ist *prapitvá* im Sonnenlauf d. h. im Tageslauf die vorgerücktere Stunde, die Zeit, wo es auf den *astamayá* zugeht. So 7,41,4, wo die Reihenfolge ist: »jetzt« (d. i. *prâtár* »morgens, vor Sonnenaufgang«), »Spätnachmittag« *(prapitvá)*, »Mittag«, »Sonnenaufgang«. In 8,1,29 heisst der *prapitvá*: *apiçarvará* »an die Nacht grenzend«. Hier ist die Reihenfolge die natürliche: »Sonnenaufgang«, »Mittag«, »Spätnachmittag«.

Mit der Übersetzung »start« kommt man aus in der letzten Stelle 10,73,2 *dhvântāt prapitvād úd aranta gárbhāḥ* »Von dem Dunkel (des Schosses) als dem Start schossen hervor die Leibesfrüchte«, aber der Mythos der Stelle ist annoch ein *dhvântam.*

Ich ordne also die Begriffe so an: »start«,[2] »Anlauf«, »Vorlauf«, »Vorsprung«, insbesondere »der entscheidende Anlauf«[3] und »Vorsprung«, »Entscheidung«; »das aufs Ziel Zugehen«, »höchste Eile«; »die vorgerückte Tageszeit«. Während *prapitvá* die höchste Anspannung bezeichnet, ist *abhipitvá* die Ausspannung, *apapitvá* die Abspannung.

[1] d. i. der *abhipitvá.*

[2] Im technischen Sinn bedeutet engl. *start* 1. »Ansprung«, »Anlauf«, »Ansatz beim Springen oder (Wett-) Rennen«; 2. »Führung«, »Vorhand«, »Vorlauf«, »Vorsprung«, »Vorteil«; »advantage in the beginning or first stage of something« (of a race, contest etc.). — Ich verdanke diese genaueren Angaben Herrn Hubert Jansen, Mitarbeiter an Murets englischem Wörterbuch.

[3] Der technische Ausdruck ist Endkampf: »der allerletzte, entscheidende Teil des Rennens knapp vor dem Ziel, jener aufregendste und interessanteste Teil, in welchem zumeist erst die Entscheidung fällt« (Silberer, Turf-Lexicon, Wien 1890, p. 113). — Andere technische Ausdrücke sind: der heisse Lauf, das letzte Stechen; engl. ride before the finish. — In dem Ait. Br. 2,25 geschilderten Rennen der Götter gewinnt Vâyu den ersten Vorsprung *(mukhaṃ prathamaḥ pratyapadyata).* »Den Concurrenten seitwärts einholen« heisst ebenda *anu-parâ-pat.* »Im Vorteil sein bei der Disputation« ist *páro bhavati* Çat. Br. 11,6,3,11, überhaupt »Vorteil haben« Çat. Br. 1,6,1,18. »Dem Ziel (und der Wahrheit) am nächsten« ist *nédíṣṭham* ib. 11,6,2,4.

6. Die Etymologie konnte Grassmann unmöglich finden, sein *pat, peto* ist verfehlt. Alle diese Worte kommen in der That von *pi, pinv;* der Avestâ hilft auf die Spur. In dem interessanten 19. Yasht lesen wir von einem ähnlichen Wettlauf zwischen zwei Dienern des Ormuzd und Ahriman, dem Feuer und dem Drachen um ein bewegliches Ziel, um das *ahʻaretem hʻarenô.*[1] Aber der Ausgang ist ein anderer. Keiner von beiden gönnt dem andern den bereits errungenen Vorteil und im entscheidenden Moment *aētaṭ hʻarenô frapinvata avi zrayô vourukašem* »gewann das *hʻarenô* den Vorsprung nach dem Vourukašasee« (19, 51). — *frapithwa* ist Vend. 3 konkret zu fassen: »was allen andern voraus ist«, »ein Vorzug«, genau engl. »first-rate«.

Zum Schluss möchte ich die Frage aufwerfen, ob nicht in der dunklen Stelle 6, 20, 4, wo ebenfalls vom Çušṇakampf die Rede ist, in den Worten *pitvó nărirecīt kíṃ caná prá* statt *pitú* »Speise« unser *prapitvá* oder wenigstens das Grundwort *pitvá* sich verborgen hält?

## § 12.

## *admasád.*

Ohne die Tradition würde der Sinn völlig dunkel bleiben. Roth und Haug (Gött. gel. Anz. 1875 p. 79 f.) mühen sich vergeblich mit der Etymologie ab. Im vierten Vers der Hymne RV. 1, 124, in welcher die Ušas fast durchweg mit einer Tänzerin, also mit einer Hetäre[2] in witziger Weise verglichen wird, lesen wir: *admasán ná sasató bodháyanti.* Yâskas Bemerkungen (4, 2, 8) zu der Stelle sind wertlos. Durga aber fügt die Notiz hinzu, dass andere *admasád* durch *makšikâ* (Biene und Fliege) erklären: *sâpi hy anne sidati, sanoti vânnaṃ tatkâle ca pratibudhyamânâ anyân bodhayatîti.* Diese verblüffende Erklärung möchte ich für 1, 124, 4 unbedingt acceptieren: »wie eine Fliege die Schläfer weckend«. Wie kommt aber *admasád* dazu, die genannten Tiere zu bezeichnen?

[1] d. i. das geistige Licht der Weisheit, deren Träger die Priesterschaft ist. *ahʻareta* bedeutet entweder: »nicht (sichtbar) leuchtend« oder nach der Pehl.-Übersetzung: »das unergriffene, noch unbesessene«.

[2] *nartakišu: veśyâsu* sagt Mallinâtha zu Ragh. 19, 19. Das Kâmasûtra 6, 6 zählt folgende Specialitäten von *veśyâḥ* auf: *kumbhadâsi, paricârikâ, kulaṭâ, svairiṇi, naṭi, śilpakârikâ, prakâśavinaśṭâ, rûpâjîvâ, gaṇikâ.*

Die zweite Stelle 6, 30, 3 legt den Ideengang klar: *ni párvatā admasádo ná seduḥ* »die Berge setzten sich nieder wie Fliegen«. Die Stelle spielt wiederum auf die Sage von den geflügelten Bergen an (vgl. Pischel 1, 174). Das weiss schon Sâyaṇa, wenn er sagt: *utpatanaṃ parityajya kva cid eva sthâne naiçcalyenopaviṣṭā babhûvuḥ*. Der Vergleich aber ist ein abgekürzter. Die fliegenden Berge setzten sich plötzlich so fest, wie die herumschwirrenden Fliegen sich auf eine Speise setzen. Fliegen und Bienen sind leidenschaftliche Näscher. Wegen dieser Eigenschaft haben sie den bezeichnenden Namen *admasád*, wörtlich »auf die Speise sich setzend« bekommen.

In allen übrigen Stellen liegen abgekürzte Vergleiche vor. Die Biene heisst *madhukṛt* wie *madhupá*, sofern sie Honig produciert und gern vom Süssen nascht. Darum werden die Priester mit Bienen verglichen, entweder weil sie *madhu* d. h. den Soma bereiten *sarágho madhukṛto yád ṛtvíjaḥ* Çat. Br. 3, 4, 3, 14, oder weil der Soma ihr Lieblingsgetränk war, das sie für sich allein in Anspruch nehmen (vgl. Weber, Ind. Stud. 10, 62): *imé hi te brahmakṛtaḥ sutá sácā mádhau ná mákṣa āsate* RV. 7, 32, 2. Ebenso werden die Götter, welche zu den savanas eilen, mit Bienen oder Fliegen verglichen: *mádhvo ná mákṣaḥ sávanāni gacchathaḥ* 4, 45, 4. So wird verständlich, weshalb die Vasiṣṭhas in 7, 83, 7 sich scherzweise *admasádaḥ* nennen. Auch Agni, gleichfalls ein grosses Leckermaul, heisst in 8, 44, 29 *admasád* und zwar *víprо ná*. Dieselbe Bedeutung hat *admasádvan* und 6, 4, 4 *vadmā́ hi sûno ásy admasádvā* ist den p. 149 angeführten Stellen über den *brahmā́*, welcher *sutá vádati*, hinzuzufügen. Überall mag in der Metapher die eigentliche Bedeutung durchgefühlt worden sein, also: »(wie Fliegen oder Bienen) gierig auf die Speise sich setzend«, »lecker«. *admasádya* in 8, 43, 19 kann man wörtlich übersetzen und doch zugleich das Bild der Biene und Fliege vor Augen behalten.

Zum Schluss erinnere ich noch daran, dass der Vidûṣaka (ein Brahmane) stets seine Vorliebe für Süssigkeiten hervorkehrt, Urvaçi ed. Bollensen p. 15, 2. 18, 13. 39, 12. 42, 17; Çakuntalâ ed. Pischel 33, 12.

## § 13.

## *v e d y ã.*

1. Den Ausgangspunkt der Untersuchung müssen die beiden Stellen 6, 9, 1 und 10, 71, 8 bilden:

6, 9, 1 *áhaç ca kṛšṇám áhar árjunaṃ ca*
*ví vartete rájasî v e d y ã b h iḥ |*
*Vaiçvânaró jãyamâno ná rãjà*
*ávâtiraj jyótišàgnís támâṃsi ||*

10, 71, 8 *hṛdã tašṭéšu mánaso javéšu*
*yád brâhmaṇãḥ saṃyájante sákhâyaḥ |*
*átrãha tvaṃ ví jahur v e d y ã b h ir*
*óhabrahmàṇo ví caranty u tve ||*

Beide Lieder gehören insofern zusammen, als 10, 71, wie oben bemerkt wurde (p. 149), das mannigfaltige Treiben des *vidátha* schildert, in 6, 9 dagegen ein Probestück der dichterischen Improvisation in einem *samará* (v. 2), einem Redeturnier vorliegt. Dieser *samará* ist nichts anderes als die *sâmiti* in AV. 7, 12, 1 oder der *saṃgrâmá* in AV. 12, 1, 56. Das wiederholte *vadâti* (6, 9, 2. 3) weist auf die *sabhã* (p. 148). Dem Faden der Rede oder Dichtung *tántu* in 6, 9, 2 entspricht in 10, 71, 9 *tántra*, dort mit ausgeführtem Bild. Wie beide Lieder das Schlagwort *vedyãbhiḥ* enthalten, so hat das *máno jávišṭham* (6, 9, 5) in *manojavéšu*, *mánaso javéšu* (10, 71, 7. 8) ein Seitenstück. Auch das Vorkommen von *vi-car* in 6, 9, 6 und 10, 71, 8 ist gewiss kein Zufall, obwohl der specifische Sinn mir noch nicht klar ist. In den 70 Liedern ist u. a. nicht erkannt worden, dass das Gedicht 6, 9 als Rätselspiel *(brahmodyam)* ein *vâkovâkyàm* ist. In Str. 1 giebt der Vater oder guru das Thema, den zu ratenden Satz auf, dessen Lösung der Jüngere in einer poetischen Antwort geben soll. Der Vers ist scheinbar einfach, aber doppelsinnig. Der Jüngere versteht den tieferen Sinn — das *bráhma* — nicht gleich, er kann den Faden der Rede nicht weiterspinnen (v. 2). Der Ältere hilft ihm darauf (v. 3. 4) und in v. 5. 6 trifft jener die Lösung. Der geheimnisvolle Sinn ist die Identität des sichtbaren Agni mit dem unsichtbaren Licht im Innern des Menschen, der dichterischen Erleuchtung, dem Blitz des Gedankens.[1]

[1] Agni ist darum der Gott der Dichter; die für ein Preisdichten bestimmten Produktionen sind an ihn gerichtet, z. B. 1, 31.

Wie der sichtbare Agni Vaiçvânara *vedyâbhiḥ* die Nacht zum Tag erhellt, so jenes innere *jyótis* das *támas* des Nichtwissens, der Ideenarmut und Unwissenheit. Genau so doppelsinnig sind Stellen wie *átârišma támasas pârám asyá* im *upasaṃhâra* von 1, 183 aufzufassen.

*vedyâbhiḥ* danach zu erraten ist nicht schwer. Zudem hat schon Durga die richtige Lösung vorbereitet. Zu Yâskas Erklärung von *vedyâbhiḥ: veditavyâbhiḥ pravṛttibhiḥ* (Nir. 13, 1, 13, vgl. 2, 6, 4), wobei Yâska wieder an der Etymologie kleben bleibt, bemerkt Durga: *vedyâbhiḥ: veditavyâbhiḥ pravṛttibhiḥ; na hi tâsâṃ manovṛttînâm anto 'sti, yâsu pratibhânavatâm api manovṛttayo na pravartante, atas tâ veditavyâ eva bhavanty avidvadbhiḥ:* »*vedyâbhiḥ* (bedeutet) mit merkenswertem Vorgehen. Denn es giebt keine Grenze für die Geistesthätigkeiten, gegen welche die Geistesthätigkeiten selbst schlagfertiger Menschen nicht mehr aufkommen können; darum sind sie eben *veditavyâḥ*, von Unkundigen«. Die *vedyâ* geht also noch über die *pratibhâ* oder das *pratibhâna*. Durga hat damit den richtigen Begriff eingeführt. *pratibhâ, pratibhâna* »die Geistesgegenwart«, »die sofortige Erfassung einer Idee« ist bei den Rhetorikern so viel als »Improvisation«.

*vedyâ* ist die »Schlagfertigkeit«, »Geistesgegenwart«, »Kunstfertigkeit«, wie sie vor allem dem disputierenden Wettkämpen und dem improvisierenden Dichter eigen sein muss. Die *çighrakavayaḥ* werden im alten Indien schon ebenso bewundert worden sein wie später. 10, 71, 8 übersetze ich demnach: »Da lassen sie den einen abfallen[1] durch ihre Schlagfertigkeiten, die anderen dringen als echte (?) Brahmanen durch.« Dieselbe Bedeutung mag noch angenommen werden in 1, 171, 1: *rarâṇâtâ Maruto vedyâbhiḥ* und 6, 13, 4 in Verbindung von *gîrbhiḥ, ukthaiḥ, yajñaiḥ*. Es wird auch hier die Schlagfertigkeit, die Impromptus oder überhaupt die Kunst und Künsteleien des Dichters gemeint sein. In 6, 9, 1 aber bezeichnet *vedyâ* die Schlagfertigkeit, mit welcher sich im Moment die Nacht in den Tag verwandelt,[2] in

[1] *vi-hâ* ist gleichfalls Sportausdruck, vgl. die altertümlichen Çloken Çat. Br. 11, 5, 5, 13, wo die Reiberei zwischen Göttern und Asuren unter dem Bild eines Rennens dargestellt wird. Ebenda auch die Rosse aus Sindh und das Begiessen nach dem Lauf, vgl. Pischel 1, 190.

[2] *vi-vṛt* ist »sich drehen« und »sich verwandeln«, vgl. *vivarta* »Verwandlung«.

der Natur wie in dem Geist des aus dem Stegreif dichtenden Çighrakavi. Übersetzt wird es am besten: »schlagfertig«, »mit einem Schlag«. Dies führt auf die zweite Bedeutung.

2. *vedyâ* steht in Verbindung mit *mâyâ* und bezeichnet dann die Kunststücke und Kunstgriffe des *yogin*, zu welchen Geistesgegenwart und Schlagfertigkeit die Haupterfordernisse sind. Wie schon der Name sagt — *mâyâ* von *mi* »wechseln«, »verändern« — besteht die Kunst der *mâyâ* zumeist darin, momentan die Gestalt zu wechseln, um den Gegner zu täuschen und zu überlisten. Man lese z. B. die verschiedenen *mâyâḥ*, welche Hanumat während des *samudrollaṅghana* im Sundarakâṇḍa des Râmây. *muhûrte* (5, 1, 156) mit seinem Körper vornimmt, nach. — Im Vṛtrakampf hat der Dämon den Indra gepackt und will ihn gegen eine scharfe Kante *(sṛká)* schlagen. Da verwandelt sich *(bhû)* Indra in das Haar eines Rossschweifes und entgeht der Gefahr (ṚV. 1, 32, 12). Das ist eine echte *mâyâ*. Die Hauptsache dabei ist, momentan die Absicht des Gegners zu erraten, ganz wie in der Disputation. Auf eine andere *mâyâ* im Çušṇakampfe wird in 10, 22, 14 angespielt: *ahastâ yád apádî várdhata kšâḥ çácîbhir vedyânâm | Çúšṇaṃ pári pradakšiṇíd viçvâyave ní çiçnathaḥ* »als die hand- und fusslose Erde grösser wurde durch die Macht deiner Kunststücke, da hast du den Çušṇa von rechts umgehend für seine ganze Lebzeit[1] niedergestochen«. Dadurch, dass er vermöge seiner *vedyâ* die Erde über ihre eigentliche Dimension hinaus vergrösserte und so seinen eigenen Standpunkt momentan verrückte, gelang ihm das Umgehungsmanöver. — In 7, 21, 5 steht *vedyâbhiḥ* in Verbindung mit den *yâtávaḥ* »den Zauberern«, in dem Vers 3, 56, 1, dessen Construction noch nicht gesichert ist, mit den *máyiṇaḥ* und *dhîrâḥ*.

Der Begriff von *vedyâ* lässt sich, da wir auch hierfür im Deutschen keinen ganz adäquaten Ausdruck besitzen, in folgender Weise umschreiben: a) »Kunst«, »Kunstfertigkeit«, »Gewandtheit«, »Schlagfertigkeit«, »Geistesgegenwart« des Disputierenden und des Improvisators; b) »Kunststücke«, »Kunstgriffe« des Zauberers. b) berührt sich mit klassischem *vidyâ* im speziellen Sinn, a) ist synonym mit *máno jávišṭhaṁ, manojavá* und *prajavá* in 7, 33, 8. Der Wind, mit welchem dort die Vasišṭhas

[1] vgl. p. 172.

an *prajavá* verglichen werden, gilt bekanntlich für das schnellste unter den göttlichen Wesen: *Vâyúr vai kšepíšṭhâ devátâ* TS. 2, 1, 1, 1. Çat. Br. 13, 1, 2, 7. 4, 1, 3, 3.

## § 14.

## Rgveda 10, 33 (Excurs zu p. 150).

1. Mich hatten sie als Vorspann[1] der Menschen vorgespannt; ich fuhr an der Seite des Pûšan und alle Götter beschirmten mich. Da ging ein Geschrei: »ein Tyrann[2] ist jetzt gekommen!«

2. Mich drücken die Seiten ringsum wie Kebsweiber;[3] mich quält Gedankenschwäche,[4] Nacktheit, Entkräftung; wie ein Vogel schwirrt mein Denken.

3. Wie Ratten an ihren Schwänzen, so nagen die Sorgen an mir, deinem Lobsänger, o Çatakratu. Noch einmal erbarme dich doch unser, o freigebiger Indra, und sei uns wie ein Vater!

4. Den Kuruçravaṇa aus dem Trasadasyugeschlecht erkor ich zu meinem König, den freigebigsten gegen die Priester, ich der Ṛši.

5. Dessen drei Falben an dem Wagen mich sauber fuhren;[5] (dafür) möchte ich ihn preisen bei einem tausendfältigen Lohn bringenden (Opfer).

6. Dessen Genuss die Lieder waren, des Vaters des Upamaçravas, wie eine lustige Au dem heimischen.

---

[1] Der Kanzler *(dhuryo mantri)* vergleicht sich hier mit dem Vorspann am Wagen. Zu *prayújo* (= *prayuktâ baddhâ aśvâḥ* Sâyaṇa zu 10, 77, 5) *jánânâm* sieh 10, 96, 12. Auch dort werden die Priester mit dem Vorspann verglichen. *prayújaḥ* ist acc. pl. nach 1, 186, 9. Pûšan ist der göttliche Geleitsmann auf Reisen. *ántareṇa* (Sây. = *mârge*) ist wohl wie in Çat. Br. 1, 9, 2, 4 *(ántareṇa pátnîm, antareṇâhavanîyam)* zu verstehen, genauer bezeichnet es: »auf der inneren Seite von« (acc.).

[2] der neue König.

[3] ein abgekürzter Vergleich. Durga: wie die Vielweiber den gemeinsamen Mann mit Vorwürfen quälen: »das hast du dieser gethan und mir hast du es nicht gethan«. Nach Yâska 4, 1, 6 und Durga dazu bezeichnet *párśavaḥ* speziell die Seitenwände der Cisterne: *kûpaparśavaḥ, kûpeśṭakâḥ*, vgl. *párśána* und *pârçva* von den Wänden eines Kessels in Ind. Spr.[2] 4092. Ludwigs Parther-Perser-Theorie (Nachrichten p. 16) ist schon durch Bergaignes Bemerkung II, 362 Anm. beseitigt.

[4] *ámati* ist sicher mit den Scholiasten in *a-mati* zu zerlegen (vgl. z. B. zu 3, 53, 15). Dagegen ist *amáti* nach dem alten Nirukta 3, 7 = *rûpa*; vgl. Bergaigne, Études p. 125. Zu d vgl. 5, 36, 3.

[5] praes. hist.

7. Bedenke, o Sohn Upamaçravas, Enkel des Mitràtithi, ich bin der Barde deines Vaters.

8. Wenn ich über Götter oder auch über Menschen etwas vermöchte, so würde mein Wohlthäter noch leben.

9. Nicht kann einer, wenn er gleich hundert Leben hätte, über das Gesetz der Götter hinaus leben. Darum musste er von seinem Genossen sich trennen.

## § 15.

## Ein Brahmodyam, Çat. Br. 11, 4, 1.[1]

1. Uddàlaka, der Sohn des Aruṇa, war (zum Opferpriester) gewählt und verursachte einen Auflauf[2] im Nordland. Er hatte ein Goldstück zu sich gesteckt.[3] In alter Zeit pflegten nämlich die Gewählten, welche einen Auflauf verursachten, ein einziges Geldstück zu sich zu stecken für den Fall eines Fragespiels, wenn sie Furcht hatten.[4] Da bekamen die Brahmanen des Nordlands Angst:

2. »Der ist aus Kurupañcàla, ein Brahmane und Brahmanensohn, dass der uns nur nicht etwa die Kundschaft abwendig macht. Holla, wir wollen ihn auf ein Rätselspiel fordern!« »Durch welchen Matadoren?« »Durch den Svedasohn!« Çaunaka war nämlich der Svedasohn.

3. Sie sprachen: »Svedasohn, durch dich als Matadoren wollen wir ihn rempeln!« Jener gab zur Antwort: »bleibt nur ruhig hier, ich will ihm gleich auf den Zahn fühlen.« Er trat bei ihm ein und jener empfing den eintretenden mit den Worten: »Der Sohn des Sveda?« »Nun, Sohn des Gautama?«[5] gab der andere zur Antwort. Darauf begann er ihm Fragen zu stellen.

4. »Nur der, o Sohn des Gautama, darf als Gewählter einen Volksauflauf verursachen, wer vom Neu- und Vollmondopfer die acht vorderen Schmalzportionen kennt, die fünf Havisportionen in

[1] Vgl. Gop. Br. 1, 3, 6.

[2] *dhâvayâṃ cakâra* hat hier wirkliche causative Bedeutung, vgl. *jánaṃ dhâvayet* in 4 und ff. und *janakó janaka iti vaí jánâ dhâvanti* Çat. Br. 14, 5, 1, 1.

[3] Gop. Br.: »er hatte ein Goldstück zu sich gesteckt, weil er sich vor einer Blamage fürchtete, denkend: ‚wenn mich ein gelehrter Brahmane blamieren wird, so will ich ihm dasselbe geben'.«

[4] Nach *upavalhâya* ist ein Komma zu denken; Gop. Br. hat *upavâdâd bibhyataḥ*.

[5] Der Geschlechtsname des Aruṇa.

der Mitte, die sechs dem Prajâpati geweihten, die acht hinteren Schmalzportionen.

5. Nur der, o Sohn des Gautama, darf als Gewählter einen Volksauflauf verursachen, wer aus dem Neu- und Vollmondopfer erklären kann, weshalb die Geschöpfe ohne Zähne geboren werden, weshalb sie ihnen kommen, weshalb sie ihnen ausfallen, weshalb sie ihnen bleiben,[1] weshalb sie ihnen im höchsten Alter wiederum alle ausfallen, weshalb die unteren zuerst kommen und dann die oberen, weshalb die unteren schmäler, die oberen breiter sind, weshalb die Eckzähne höher, weshalb die Schneidezähne gleich sind.

6. Nur der, o Sohn des Gautama, darf als Gewählter einen Volksauflauf verursachen, wer aus dem Neu- und Vollmondopfer erklären kann, weshalb die Geschöpfe mit Haaren geboren werden, weshalb ihnen gleichsam zum zweiten Male Bart-, Achsel- und Schamhaare wachsen, weshalb man zuerst nur am Kopf ergraut und hinwieder im höchsten Alter ganz ergraut.

7. Nur der, o Sohn des Gautama, darf als Gewählter einen Volksauflauf verursachen, wer aus dem Neu- und Vollmondopfer erklären kann, weshalb aus jemandes vergossenem Samen, wenn er Knabe ist, nichts wird, weshalb er in dessen mittleren Jahren etwas wird und weshalb er hinwieder in dessen höchstem Alter nichts wird;

8. wer die goldige Gâyatri die lichtbeschwingte, welche den Opferherrn gen Himmel trägt, kennt.« Da reichte er ihm das Goldstück mit den Worten: »Svedasohn, du bist ein Gelehrter, Gold schenkt man dem Goldfinder.« Jener versteckte es und trat heraus. Sie fragten ihn: »Wie hat sich denn der Sohn des Gautama gemacht?«

9. Jener gab zur Antwort: »Wie ein Brahmane, ein Brahmanensohn; der muss sich den Kopf zerbrechen, der den überfragen will.« Da gingen sie auseinander. Jener[2] aber besuchte ihn wieder mit Brennholz in der Hand:[3] »ich will bei dir in die Schule gehen!« »Um was zu lernen?« »Die Fragen, welche du mir gestellt hast, die löse mir!« Jener antwortete: »Auch ohne Schuleinführung will ich sie dir sagen.«

[1] Die »bleibenden Zähne« heissen die zweiten Zähne auch in der modernen Medicin.

[2] Uddâlaka.

[3] Das Zeichen des angehenden Schülers, Chând. Up. 5, 11, 7. 8, 7, 2.

10. Und er offenbarte es ihm: »Die zwei Aufgüsse,[1] die fünf Prayâjas, die Schmalzportion für Agni als achte, dies sind die acht vorderen Schmalzportionen. Die Schmalzportion für Soma ist die erste der Havisportionen — denn Soma ist Havis — der Reisfladen für Agni, das Leiseopfer für Agni und Soma, der Reisfladen für Agni und Soma, der Agni Svišṭakṛt, dies sind die fünf Havisportionen in der Mitte.

11. Die Brahmanspeise und die Iḍâ und was er dem Agnîdh zuteilt, die Brahmanportion und die Portion für den Opferherrn, der Anvâhâryabrei, dies sind die sechs dem Prajâpati[2] geweihten. Die drei Anuyâjas, die vier Patnîyâjas, das Samišṭayajus[3] als achtes, dies sind die acht hinteren Schmalzportionen.

12. Und weil die Prayâjas ohne Puronuvâkyâs sind, deshalb werden die Geschöpfe ohne Zähne geboren. Und weil die Havisopfer von Puronuvâkyâs begleitet sind, deshalb kommen sie ihnen. Und weil die Anuyâjas ohne Puronuvâkyâs sind, deshalb fallen sie ihnen aus, und weil die Patnîsaṃyâjas von Puronuvâkyâs begleitet sind, deshalb bleiben sie ihnen, und weil das Samišṭayajus ohne Puronuvâkyâ ist, deshalb fallen sie ihnen im höchsten Alter wieder alle aus.

13. Und weil er nach Aufsagung der Anuvâkyâ mit der Yâjyâ opfert, deshalb kommen die unteren zuerst und dann die oberen, und weil er nach Aufsagung einer Gâyatrî mit einer Triṣṭubh opfert, deshalb sind die unteren schmäler, die oberen breiter, und weil er die beiden Güsse nach vorn (Osten) giesst, deshalb stehen die Eckzähne hervor, und weil die beiden Saṃyâjyâ gleiches Metrum haben, deshalb sind die Schneidezähne gleich.

14. Und weil er das heilige Gras legt, deshalb werden die Geschöpfe mit Haaren geboren und weil er gleichsam zum zweiten Mal den Prastarabüschel legt, deshalb wachsen ihnen gleichsam zum zweiten Mal Bart-, Achsel- und Schamhaare. Und weil er zuerst nur den Prastarabüschel ins Feuer wirft, deshalb ergraut man zuerst nur am Kopf und weil er dann das ganze heilige Gras ins Feuer wirft, deshalb ergraut man hinwieder im höchsten Alter ganz.

15. Und weil die Prayâjas nur Schmalzopfer haben, deshalb wird jemandes vergossener Same, wenn er Knabe ist, nichts, er

[1] Zum Ritual vgl. Weber, Ind. Stud. 10, 332 f.

[2] weil dieselben keiner bestimmten Gottheit gehören.

[3] Ind. Stud. 10, 335.

wird wie Wasser, denn Schmalz ist wie Wasser. Und weil man in der Mitte des Opfers mit saurer Milch, Reisfladen u. s. w. opfert, deshalb wird er in dessen mittleren Jahren etwas; er wird gleichsam etwas flockiges, denn der Same ist gleichsam flockig. Und weil die Anuyâjas nur Schmalzopfer haben, deshalb wird er hinwieder in dessen höchstem Alter nichts, er wird wie Wasser, denn Schmalz ist wie Wasser.

16. Die Vedi ist die Gàyatrî. Die acht vorderen Schmalzportionen sind deren rechter Flügel, die acht hinteren Schmalzportionen sind der linke Flügel. Dies ist die goldige, lichtbeschwingte Gàyatrî, welche den Opferherrn gen Himmel trägt, der also weiss.« —

## § 16.

### *simá.*

Der Vater des Irrtums ist wie gewöhnlich Yâska, der wohl durch das ähnliche *sama* sich verführen liess, *simá* durch *sarva* zu deuten (4, 2, 3). Doch hat es schon in Indien nicht an Widerspruch gegen diese Autorität gefehlt. Die Çâṭyâyaninas und Vâjasaneyinas erklärten das Wort durch *çreṣṭha* und Sâyaṇa schliesst sich ihnen mehrmals an; cfr. 1, 102, 6.[1] 8, 4, 1. 10, 28, 11. Mahîdhara aber folgt Yâska, *sima: sarvaparyâyaḥ* zu VS. 33, 37. Die wahre Bedeutung drängt sich fast an allen Stellen ganz ungesucht auf.

*simá* ist »selbst« und wird pronominal flectiert, aber wie *àtman* nur masculin und nur singularisch.

1, 102, 6 *gojità bâhû ámitakratuḥ simáḥ* »Rinder erbeutend sind seine Arme, er selbst von unermesslicher Klugheit«. 1, 145, 2 *tám ít pṛcchanti ná simó ví pṛcchati ,svéneva dhîro mánasà yád ágrabhît* »ihn fragen sie; er selbst braucht nicht (von andern) zu erfragen, was er, wie durch Genie ein weiser Mann, erfasst hat«.

10, 28, 11 *simá ukṣṇò 'vasṛṣṭâñ adanti svayáṃ bálàni tanvàḥ çṛṇânâḥ* »sie verspeisen selbst die freigelassenen Stiere,[2] sich selbst

[1] Oder: *simá = çatrûṇâṃ ,bandhakaḥ*, also von √*si*.

[2] statt sie zu opfern und so den Brahmanen zu gute kommen zu lassen. Das vorangehende *yé brahmáṇaḥ pratipîyanty ánnaiḥ* ist wörtlich im deutschen Slang: »welche die Brahmanen um die Speisen bescheissen«. *piy* gehört zu *páyu* »After«. In 8, 2, 15 stehen *piyatnâve* und *çárdhate* parallel. *çṛdh* ist ebenso derb; vgl. darüber Pischel 1, 220 Anm. und 2, 60.

die Kraft ihres Leibes brechend«. Hier stehen zum Überfluss *simá* und *svayám* parallel. P. P. hat *simáḥ,* eine seiner Feinheiten. Die Construction ist genau dieselbe wie im klassischen Skt., z. B. Ragh. 10, 60 *guptaṃ dadṛçur âtmânaṃ sarvâḥ svapneṣu vâmanaiḥ. avasṛṣṭá* wie sonst *utsṛṣṭa* von den zum Opfer bestimmten Tieren.

1, 95, 7 *úc chukrám átkam ajate simásmân návâ mâtṛbhyo vásanâ jahâti* »er (Agni) treibt aus sich selbst ein lichtes Gewand; seinen Müttern lässt er ihre neuen Kleider« d. h. er braucht nicht wie andere Kinder von seinen Müttern geputzt zu werden, sondern putzt sich selbst.

1, 115, 4 *tát Sûryasya devatvám tán mahitvám*
*madhyâ kártor vítataṃ sáṃ jabhâra |*
*yadéd áyukta haritaḥ sadhásthâd*
*âd rátrî vásas tanute simásmai ||*

Der Vers hat mehrere erläuternde Parallelen. Zunächst c: 7, 60, 3 *áyukta saptá haritaḥ sadhásthâd yâ îṃ váhanti Sûryaṃ ghṛtâciḥ |* Daraus folgt, dass die Auffassung des Verses in den 70 Liedern irrig ist. 1, 115, 4, ebenso wie das ganze Lied 2, 38, beziehen sich auf den Morgen. *sadhástha* ist hier das *açvasthânam,* nicht der *ratha,* wie Sâyaṇa erklärt.

Zu b: 2, 38, 4 *púnaḥ sáṃ avyad vítataṃ váyantî madhyâ kártor ny ádhâc chákma dhîraḥ* »die Webende (= die Nacht) rollte wieder zusammen das ausgespannte (Gewebe); mitten in ihrer Arbeit beseitigte ihr Werk der kluge (Savitar)«. *sáṃ avyad* (vgl. 2, 17, 4) entspricht dem *sáṃ jabhâra* in 1, 115, 4 und auch hier ist *rátrî* das Subjekt. Ich übersetze also die Strophe: »Das ist die Göttlichkeit, das die Macht des Sûrya: mitten in ihrer Arbeit rollte sie das ausgespannte zusammen, sobald er die Falben aus dem Stall anschirrte. Und die Nacht arbeitet für sich selbst das Gewand.« Die Râtrî spinnt in der Nacht ein Gewebe der Finsternis über die Welt, am Morgen wickelt sie sich selbst in diese Tarnkappe und verschwindet. Sie hat also die Arbeit eigentlich für sich selbst gethan. *simásmai* bei femininem Subjekt wie im klassischen Skt., z. B. *svaṃ* (neutr.) *ratitulyaṃ manyamânâ* Commentar zu Kuvalayânandakârikâ ed. Bomb. 4ª, 7; *(râjñî) dadarçânâtham âtmânam* Kathâs. 9, 56; *rûpaudâryaguṇâdhikam âtmânaṃ manyate yâ* Mârk. Pur. 1, 35.

Eigentümlich ist, dass an der letzten Stelle *simâ* (P. P. *sima*) als Vocativ gebraucht wird im Sinne von »du selbst«. 8, 4, 1 *yád Indra práñg ápàg údañ nyàg vâ hûyáse nṛ́bhiḥ | simâ purũ nṛ́ṣûto asy Ânave* »Obwohl du, Indra, im Osten, im Westen, im Norden oder im Süden von Männern gerufen wirst, so bist du selbst zumeist beim Anufürsten, von (dessen) Männern angespornt«. Hierzu wüsste ich aus dem klassischen Skt. kein Analogon.

## § 17.

## *sumát.*

*simá* führt mich auf *sumát*, das Yàska 6, 4, 7 durch *svayam* erklärt; ihm folgt Devarâja I, 449. Mag diese Bedeutung an der Belegstelle (RV. 1, 162, 7) und an einigen anderen auch passen, so lässt sie sich nicht durchführen, besonders nicht in den Compositis. Die Auffassung des PW. hat schon Ludwig modificiert; er übersetzt *sumát* meist mit »erfreulich«, »sehr erfreulich«. Sàyaṇa und Mahîdhara schenken auch anderen Auslegungen Gehör. Ihre Erklärungen zerfallen in drei Klassen: 1. die Yâskas (RV. 1, 142, 7. 162, 7. 5, 2, 4. VS. 21, 43. 25, 30; = *svataḥ* RV. 1, 100, 16). 2. die etymologisierende aus *su* + *mad* (TBr. 2, 4, 3, 9 [= RV. 1, 156, 2]: *sušṭhu mâdyanti hṛ́šyanti*; TS. 4, 6, 8, 3. VS. 26, 24). 3. = *śobhana* oder *kalyâṇa*, RV. 2, 36, 3. 3, 3, 9. 8, 45, 39. 87, 4. 10, 32, 3). Zwischen 1) und 2) lässt S. die Wahl in 1, 156, 2.

Die letzte Erklärung ist die einfachste und beste. *sumát* ist *su* + Suffix *mat* = »schön«. *sumádratha*, in 3, 3, 9 von Agni, in 8, 45, 39 von den *hári*, ist = *surátha*, in 4, 2, 4 von Agni, in 7, 36, 4 von den *hári*. *sumájjâni* 1, 156, 2 ist »eine schöne Frau (die Lakšmi) besitzend« (Višṇu); *jánibhir sumádgaṇaḥ* 2, 36, 3 »der durch seine Weiber ein schönes Gefolge hat«. *sídatâṃ barhír ã sumát* 1, 142, 7 und *ã barhíḥ sídataṃ sumát* 8, 87, 4 »das schöne Opfergras«. *sumán me 'dhâyi mánma* 1, 162, 7 »ein schönes Gedicht habe ich gemacht«. Endlich 10, 32, 3 *jàyã pátiṃ vahati vagnúnâ sumát* »die Frau führt den Gatten heim unter schönem Geplauder«. Hier ist *sumát* am Ende des Stollens = *sumátâ*, wie schon Sàyaṇa richtig erkannt hat.

Man sieht, es gab in Indien Schultraditionen, welche eine andere oft zuverlässigere Quelle haben als Yàska und seine Gewährsmänner.

## § 18.

## *ogaṇá*.

Ved. Stud. 1, 219 habe ich das Wort *ogaṇá* nicht übersetzt, weil ich über seine Bedeutung damals nicht klar werden konnte.

Dhanapâla, Pâiyalacchî v. 163 hat: *kûraṃ caṇḍaṃ oyaṇaṃ* und Weber hat nach Bühler, Introduction p. 19 *oyaṇaṃ* mit *ogaṇa* zusammengestellt, Bühler selbst im Glossary auf Sanskrit *ugra* verwiesen. Ihm hat sich angeschlossen Kern, Bijdrage tot de verklaring van eenige woorden in Pâli-geschriften voorkomende, Amsterdam 1886, p. 64 f. Kern weist das Wort *ogaṇa* nach aus Mahâvagga 1, 53, 4 *atha kho bhagavâ ogaṇena bhikkhusaṅghena Dakkhinâgiriṃ cârikaṃ pakkâmi*, und da an den Parallelstellen öfter steht *mahatâ bhikkhusaṅghena*, so setzt Kern *ogaṇa* = *mahat* = *ugra*. Morris dagegen giebt ihm den gerade entgegengesetzten Sinn »without a retinue« unter Berufung auf Jâtaka 4, 432:

*migaluddo mahârâjâ Pañcâlânaṃ rathesabho |*
*nikkhanto saha senâya ogaṇo vanaṃ âgamâ ||*

(Journal of the Pâli Text Society 1887 p. 148). Morris setzt *ogaṇa* = Sanskrit *avagaṇa*. Ludwig (5, 209) scheint das Wort RV. 10, 89, 15 als Eigenname aufzufassen. Er verweist auf TS. 4, 1, 10, 2 *yâḥ séná abhîtvarîr âvyâdhínir úgaṇà utá*, ein Vers, der sich auch in den andern Saṃhitâs des Yajurveda findet (v. Schröder, Maitrâyaṇîsaṃhitâ, Verzeichnis p. 292). Das PW. verweist s. v. noch auf VS. 16, 24 *náma âvyâdhinîbhyo vividhyantîbhyaç ca vo námo náma úgaṇâbhyas tṛṃhatîbhyaç ca vo námaḥ* = TS. 4, 5, 4. MS. 2, 9, 4 und auf SV. 1, 4, 1, 5, 5 *yó no vanušyánn abhídâti márta úgaṇà vâ mányamânas turó vâ*.

Die Meinungen der Scholiasten gehen auseinander. *ogaṇá* erklärt Sâyaṇa zu RV. 10, 89, 15 mit *saṃghîbhûta; úgaṇa* erklärt er zur TS. mit *ugaṇâḥ utkṛṣṭaguṇopetâḥ*[1] | *bahustomâ ity arthaḥ*, zum SV. I p. 680 mit *utkṛṣṭagaṇâḥ udgûrṇagaṇâḥ*. Mâdhavâcârya in seinem Chandasikâvivaraṇam, das wohl unzweifelhaft auf Bharatasvâmins Sâmavedavivaraṇam zurückgeht, erklärte das Wort mit *uru gaṇayatity uruganâḥ | uruganâḥ ugaṇâḥ ucyante* (SV. I p. 681 Anm. 3). Mahîdhara zur VS. 11, 77 hat *ugaṇâḥ udgûrṇagaṇâḥ udyatâyudhagaṇopetâḥ bahustomâ ity arthaḥ*, zu 16, 24 *utkṛṣṭâ gaṇâ*

[1] Die richtige Lesart ist *utkṛṣṭagaṇopetâḥ*.

*bhṛtyasamûhâ yàsâṃ tà ugaṇâḥ*. Roth trennt beide Worte und erklärt *ogaṇá* mit »alleinstehend«, »verachtet«, *úgaṇa* mit »breitgeschart«, indem er im SV. *úgaṇâ* als Femininum auffasst und *senâ* ergänzt.

Fausböll hat gezeigt, dass *ogaṇa* im Pâli, wie Morris angenommen hat, bedeutet »allein«, »klein« (K. D. Vidensk. Selsk. Forh. 1888 p. 54 ff. = p. 48 ff. des Separatabdruckes: Nogle Bemaerkninger om enkelte vanskelige Pâli-Ord i Jâtaka-Bogen). Buddhaghosa zu Mahâvagga 1, 53, 4 erklärt *ogaṇenâ ti parihînagaṇena appamattakena bhikkhusaṃghenâ ti attho* und der Commentator zum Jâtaka 4, 432 *ogaṇo gaṇa-m-ohîno hutvâ*. Das Wort ist also, wie Fausböll und Morris annehmen, = Skt. *avagaṇa*. Fausböll will in *ogaṇa* im ṚV. ein ganz anderes Wort sehen. Ich glaube jedoch, dass auch für den ṚV. die Bedeutung stimmt. Die Stelle 10, 89, 15 lautet: *çatrûyánto abhí yé nas tatasré máhi vrā̃dhanta ogaṇā̃sa Indra | andhénâmítrâs támasâ sacantâṃ sujyotíšo aktávas tā̃ñ abhí šyuḥ* || *ogaṇā̃saḥ* bildet einen Gegensatz zu *máhi vrā̃dhantaḥ*. Von der Grundbedeutung »allein«, »klein«, »gering« kommen wir leicht zu der Bedeutung »schwach«, »unbedeutend«, dann weiter auch »thöricht«, »dumm«, »gemein«. So ist es bei *arbhaka, alpa, alpaka, kšudra, laghu*. *ogaṇā̃saḥ* soll die Feinde als »unbedeutend«, »erbärmlich« darstellen, wie 5, 30, 9 von dem *dâsa* gesagt wird, dass Weiber seine Waffen und seine Heere schwach seien *(abalā̃ asya sénâḥ)* und 7, 33, 6 die Bharatâs genannt werden *arbhakā̃saḥ*; ihr Geprahle (Ved. Stud. 1, 219) steht in keinem Verhältnisse zu ihrem Werte. *ogaṇá* ist also das Gegenteil zu *ságaṇa*. Ich übersetze: »Die Feinde, die uns, o Indra, feindselig nachstellen, die grossprahlerischen, erbärmlichen, die sollen in tiefes Dunkel geraten; das helle Licht soll sie bewältigen.« Die Übereinstimmung der vedischen Sprache mit dem Pâli ist für die Bestimmung der Heimat des Pâli nicht ohne Bedeutung.

Es ergiebt sich hieraus, dass *ogaṇá* ganz zu trennen ist von *úgaṇa*. Der Zusammenhang, in dem *úgaṇa* beständig erscheint, zeigt, dass es eine ähnliche Bedeutung gehabt haben muss, als ihm Benfey in seiner Übersetzung des SV. zuteilt »mordbegierig« u. dgl. Es gehört daher vielleicht zusammen mit Prâkrit *oyaṇa* »grausam«, »zornig«. *úgaṇâ* im SV. kann, wenn die Lesart überhaupt richtig ist, nur Nom. sing. mascul. sein, muss also entweder zu einem *úgaṇan* (Benfey) oder *úgaṇas* gehören.

## § 19.
## *átka*.

Wenn die Übereinstimmung der Forscher eine Gewähr böte für die Richtigkeit der Erklärung eines vedischen Wortes, so müsste das Wort *átka* als sicher gedeutet gelten. Roth, Grassmann, Ludwig, Bergaigne, Hillebrandt (Vedische Mythologie 1,209), Max Müller (Sacred Books of the East XXXII, p. 333) sind darin einig, dass die Hauptbedeutung »Hülle«, »Gewand«, »Kleid« ist, und so haben es auch Geldner (Ved. Stud. 1,275. 2,189) und ich selbst (Ved. Stud. 2,53) übersetzt. An zwei Stellen (RV. 10,49,3. 99,9) fassen Grassmann und Ludwig im Anschluss an Roth *átka* als Eigenname, an einer (RV. 6,33,3) in der Bedeutung »Blitz«, wozu Ludwig im Commentar bemerkt, dass für *átkaiḥ* wohl *arkaiḥ* zu lesen sei. Gegen diese Bedeutungen hat sich ausdrücklich Bergaigne gewendet (zuletzt Études p. 30), der aber nicht abgeneigt ist, 6,33,3 *arkaiḥ* zu lesen. Roth erklärte früher das Wort an dieser Stelle mit Sâyaṇa = *âyudha*, jetzt, wie es scheint, mit »Blitz«. Eine Ausnahme macht nur Benfey, der im Glossar zum Sâmaveda *átka* als »Wasser« deutet und behauptet, dass diese Bedeutung durchweg passe und sich mit einer Menge analoger Stellen verteidigen lasse. Als Grundbedeutung nimmt Benfey »gehend« an, indem er das Wort von Wurzel *at* ableitet. Die Tradition kennt für *atka* die Bedeutungen »Wanderer« und »Körperteil« (Ujjvaladatta zu Uṇâdisûtra 3,43: *atkaḥ pathikaḥ çarîrâvayavaç ca*), Sâyaṇa deutet es zu RV. 1,95,7 mit *sârabhûta rasa*; zu 1,122,2. 2,35,14. 4,16,13. 6,29,3. 9,107,13. 10,95,8. 99,9 mit *rûpa* (cfr. zu 10,95,8: *atka iti rûpanâma*); zu 5,55,6. 74,5. 9,69,4 mit *kavaca*; zu 4,18,5 mit *tejaḥ*; zu 9,101,14. 10,49,3 mit *âcchâdaka*; zu 6,33,3 mit *âyudha*; zu 8,41,7 in dem Ms. B, das hier allein den Commentar vollständig enthält, mit *vyâpta*; zu 10,123,7 mit *vyâpta rûpa*. Eine einheitliche Erklärung fehlt also bei ihm.

Sicher ist, dass *átka* in 6,33,3 nicht »Gewand«, »Kleid« bedeuten kann. Die Stelle lautet:

*tváṃ tãṁ Indrobháyâṁ amítrân dãsâ vṛtrãṇy ãryâ ca çûra |*
*vádhir váneva súdhitebhir átkair ã́ pṛtsú darši nṛṇãṃ nṛtama ||*

Roth s.v. *sudhita* erklärt *atka* hier für unverständlich und ist geneigt, für *sudhitebhiḥ* etwa *svadhitîva* zu lesen. Mir scheint da-

gegen, dass *átka* selbst nach Analogie zahlreicher Stellen hier nur etwas Ähnliches wie *ghana, paraçu, vajra, vadha, vadhar, svadhiti* u. dgl. bedeuten kann. Vergleicht man 7, 104, 21 *abhĭd u çakráḥ paraçúr yáthâ vánaṃ pătreva bhindánt satá eti rakšásaḥ* und 10, 89, 7 *jaghăna Vṛtráṃ svádhitir váneva,* so wird es wahrscheinlich, dass *súdhitebhir átkaiḥ* mit *váneva* zusammen in das Gleichnis gehört, also keine Waffe des Indra bezeichnet, wie Sâyaṇa mit seiner Erklärung durch *âyudha* annimmt, sondern dasselbe wie *paraçu* und *svadhiti,* also »Axt«. Dann wäre zu übersetzen: »Du, o Indra, schlugst beide Arten von Feinden nieder, die dâsischen und arischen, o Held, wie (man) Bäume mit guten Äxten (fällt); du zermalmst sie in den Schlachten, o mannhaftester der Männer.« Man beachte auch 9, 96, 6 *svádhitir vánânâm* und die Zusammenstellung von *paraçŭñr abibhran* und *vánâ vṛçcántaḥ* in 10, 28, 8.

Dieses vorläufige Ergebnis wird bestätigt durch 5, 55, 6. Hier heisst es von den Maruts: *yád áçvân dhûršú pṛšatîr áyugdhvaṃ hiraṇyáyân práty átkâñ ámugdhvam.* Sâyaṇa erklärt *átkân* mit *kavacân,* die Übersetzer mit »Mäntel« oder »Kleider«. Beides ist gegen die sonstige Schilderung der Maruts im Veda. Nicht goldene Mäntel oder Kleider oder Panzer werden ihnen zugeschrieben, sondern goldener Schmuck und goldene Äxte, und die Äxte sind die für die Maruts charakteristischen Waffen. Sie heissen 1, 87, 6. 5, 57, 2 *vãçîmantaḥ,* 8, 7, 32 *hiraṇyavâçayaḥ,* 5, 53, 4 *vãçîšu svábhânavaḥ,* und wie hier in 5, 55, 6, so werden auch in 1, 37, 2 ihre Gazellen und ihre Äxte zusammengestellt: *yé pṛšatîbhir ṛšṭíbhiḥ sâkáṃ vãçîbhir añjíbhiḥ | ájâyanta svábhânavaḥ. prati muc,* das vorwiegend von Gewändern gebraucht wird, erklärt sich aus 1, 88, 3 *çriyé kaṃ vo ádhi tanŭšu vãçîḥ.* Die Maruts trugen die Äxte an ihrem Leibe befestigt. Der Zusammenhang von 5, 55, 6 spricht auch dafür, dass unter *átka* Waffen zu verstehen sind: »Wenn ihr als Rosse an die Deichseln die Gazellen gespannt und die goldenen Äxte angelegt habt, dann zerstreut ihr alle Feinde, o ihr Maruts.« Die Gazellen bringen die Maruts schnell zu den Feinden, die sie mit den Äxten erschlagen. 5, 57, 2. 87, 5. 7, 56, 11 heissen sie *svâyudhâḥ* und 7, 57, 3 wird von ihnen gesagt: *bhrâjante rukmair âyudhais tanŭbhiḥ.* Der Glanz ihres Körpers wird durch das Beiwort *svábhânavaḥ* ausgedrückt; von goldenen Mänteln oder Gewändern der Maruts ist nirgends die Rede.

Wie *átka* zu der Bedeutung »Axt« kommen konnte, darüber belehrt uns Sâyaṇa zu 4, 18, 5: *áthód asthât svayám átkaṃ vásânaḥ.* Sâyaṇa erklärt hier *átkam* mit *tejas* und trifft damit die volle Wahrheit. In der That ist gerade hier die Bedeutung »Gewand« sinnlos, und ich bedauere sehr, dass ich Ved. Stud. 2, 53 Roth und nicht Sâyaṇa gefolgt bin. Die Mutter hält den neugebornen Indra für einen Schwächling, obwohl er voll Heldenkraft war *(vîryèṇâ nyṛṣṭam).* Da erhebt er sich und zeigt die ihm eigene Kraft (*svayám átkam*; vgl. unten 2, 35, 14), indem er Himmel und Erde anfüllt. Dass er sich selbst ein Gewand anzieht, wäre keine Leistung, die der Dichter so stark hervorzuheben brauchte.

Ist *átka* ein Synonymum von *tejas,* so ist seine Grundbedeutung »Schneide«, »Schärfe«. Wie nun 6, 8, 5: *aghâçaṃsam ajara nîcâ ní vṛçca vanínaṃ ná téjasâ* »den Übelthäter schlage nieder, o nicht alternder, wie (man) einen Baum mit der Axt (fällt)«, *tejas* »Schneide« im Sinne von »Axt« steht (pars pro toto), so oben in 5, 55, 6. 6, 33, 3 *átka.*

In dieselbe Bedeutungsreihe gehören die beiden schwierigen Verse 10, 49, 3 und 10, 99, 9. Die Erklärer gehen hier in der Deutung von *átka* weit auseinander. In 10, 49, 3 *ahám átkaṃ kaváye çiçnathaṃ háthaiḥ* erklärt Sâyaṇa *átkam* mit *âcchâdakaṃ çatruputram,* in 10, 99, 9 *ayáṃ kavím anayac chasyámânam átkaṃ yó asya sánitotá nṛṇâm* mit *rûpam.* Roth, Grassmann und Ludwig fassen das Wort an beiden Stellen als Eigennamen, Bergaigne (Religion védique 2, 305 f.) in der Bedeutung »enveloppe des trésors célestes«, und er sieht in *kavi* den himmlischen Dichter Agni oder Soma. Wer mit *kavi* gemeint ist, darüber kann, wie ich glaube, kein Zweifel sein. In beiden Strophen wird mit dem *kavi* unmittelbar Kutsa verbunden, den die indische Legende in enge Beziehung setzt zu Kavi Uçanas (Geldner, Ved. Stud. 2, 166 ff.). So deutet *kavi* Sâyaṇa, und das ist ganz richtig. Dadurch wird 10, 99, 9 sofort klar. Kavi Uçanas hat Indra die Waffe ausgeliefert, mit der dieser allein die Asuras töten konnte, und nach dem errungenen Siege fahren Indra, Kutsa, Uçanas und die Götter im Triumphe nach Hause (Geldner l. c. p. 168 ff.). Was auf die Strophen 1, 121, 12. 5, 29, 9. 34, 2 verteilt ist, wird hier in einem Verse zusammengefasst. Indra fuhr *(anayat)* den Kavi (d. h. Uçanas) unter Lobpreisungen *(Kavíṃ çasyámânam),* der ihm die Waffe verschafft

hatte (*yó nṛṇām asya átkaṃ sánitâ*). *átka* bedeutet also »schneidige Waffe«, dann »Waffe« überhaupt. *nṛṇām* gehört zu *yó*, was später zur Sprache kommt, und *utá* knüpft den zweiten Halbvers an den ersten an. Es ist also zu übersetzen (vgl. Ved. Stud. 1, 220): »Er (besiegte) die Prahler zusammen mit den starken (Maruts), er überlieferte den Çušṇa dem Kutsa, (als dieser sich) in der Klemme (befand), und er fuhr den Kavi unter Lobpreisungen, der unter den Männern [d. h. ihn, den Mann, der] ihm die Waffe verschafft hatte.«[1]

In 10, 49, 3 liegt es ohne Zweifel am nächsten, *átka* als Eigennamen zu fassen: *ahám átkaṃ kaváye çiçnathaṃ háthair ahám Kútsam âvam âbhír ûtibhiḥ*. Aber einen Atka giebt es sonst nicht, für Kavi wird kein Dämon erschlagen, und 10, 99, 9 weist auf ganz andere Wege. Die Person, die von Indra erschlagen wird, ist in 10, 49, 3 ebenso wenig genannt wie in 8, 24, 25: *tád Indrâva ā bhara yénâ daṃsiṣṭha kṛtvane dvitâ Kútsâya çiçnathaḥ*. In beiden Versen macht die Zusammenstellung von Indra und Kutsa es ganz sicher, dass es Çušṇa war, der getötet wird. Zu *átkam* aber ist ein Verbum zu ergänzen, etwa »werfend«, »schleudernd«, was hier in dem ganzen Zusammenhange und bei der Kürze des Ausdrucks unbedenklich ist. Der Dativ *kaváye* ist nicht zu verstehen = »für den Kavi«, »zu Gunsten des Kavi«, sondern »dem Kavi« bedeutet »gemäss dem Kavi« = »auf Veranlassung, Antrieb des Kavi«. Genau so ist der Dativ *manyáve* bei demselben Verbum wie hier *çnath* gebraucht in 8, 99, 6 *víçvâs te spṛdhaḥ çnathayanta manyáve Vṛtráṃ yád Indra tûrvasi*. Gegen die übereinstimmende Lesart von drei Veden hat man hier mit Sâyaṇa *çrathayanta* für *çnathayanta* lesen wollen, weil man den Dativ nicht verstand, gewiss mit Unrecht. Wörtlich besagt 8, 99, 6: »Alle Feinde wurden deinem Zorne vernichtet, als du, o Indra, den Vṛtra überwältigtest«, und das ist = »alle Feinde wurden durch deinen Zorn vernichtet«. Danach ist 10, 49, 3 zu übersetzen: »Ich vernichtete durch Schläge (den Çušṇa), (indem) ich dem Kavi die Waffe (schleuderte); ich half mit dieser Hilfe dem Kutsa.« Bei dieser Übersetzung wird auch *âbhiḥ* klar. Es bezieht sich auf den vorhergehenden Stollen;

[1] Grassmann: »Er leitete den gepriesenen weisen Atka, welcher ihm und den Männern Gaben spendete.« Ludwig: »Er führte den Kavi, der ihm und den Helden gewann [preisgab] den zerstückten Atka«, mit der Erläuterung 5, 484: »Auf ‚er' pâda c liegt der Nachdruck; ‚ihm' dem Kavi.«

Indra hilft dem Kutsa dadurch, dass er die Waffe des Uçanas auf den Çušṇa schleudert.

Aus der Grundbedeutung »Schneide« entwickelt sich dann weiter die Bedeutung »Schneidigkeit« (»Schneid« im Slang) = »Kraft«, »Energie« und »kräftige Erscheinung«, »Jugendkraft«, »Schönheit«, »Glanz« u. dgl., ganz wie bei *tejas*. Die Bedeutungsentwickelung zeigt besonders klar 6, 3, 5, wo es von Agni heisst: *çiçîta téjó 'yaso ná dhârâm*. So ist auch in der oben angeführten Stelle 5, 55, 6 die doppelte Bedeutung von *tejas* vorliegend. Auf Agni bezogen, ist damit der Glanz und die Macht seiner Flammen gemeint; im Vergleich hat es die Bedeutung »schneidiges Instrument«, »Axt«. So erklärt es sich, dass Sâyaṇa *átka* meist mit *rûpa* umschreibt, das er zuweilen näher bestimmt. Und wie es 3, 55, 14 heisst: *pádyâ vaste pururûpâ vápûṃsi*, 7, 97, 6 *nábho ná rûpám arušáṃ vásânâḥ*, 1, 160, 2 *pitâ yát sîm abhí rûpaír ávâsayat*, AV. 14, 1, 56 *idáṃ tád rûpáṃ yád ávasta yóšâ*, wie man also sagt *vápur vas, rûpáṃ vas*, so auch in 4, 18, 5 *átkaṃ vas*. Die Verbindung kehrt noch zweimal im RV. wieder: 6, 29, 3 = 10, 123, 7 *vásâno átkaṃ surabhíṃ dṛçé kám* und 1, 122, 2 *starîr nâtkaṃ vyùtaṃ vásânâ*. 6, 29, 3 ist von Indra, 10, 123, 7 vom Gandharven gesagt. Dass die Bedeutung »Mantel« passend wäre, kann man von der ersten Stelle am wenigsten behaupten, wenn man mit Grassmann annimmt, dass Indra dort mit einem Tänzer verglichen wird. Ein Tänzer wird doch sicher nicht in einem Mantel auftreten. Sâyaṇa erklärt *átkam* zu 6, 29, 3 mit *satatagamanaçîlam âtmîyaṃ rûpam* mit Anlehnung an die zu 1, 95, 7 gegebene Etymologie: *ata sâtatyagamane* = Dhâtupâṭha 3, 1. Zu 10, 123, 7 erklärt er das Wort mit *âtmîyaṃ vyâptaṃ rûpam*. An beiden Stellen passt die Bedeutung »glänzende Erscheinung«, »kraftvolle Gestalt« ausgezeichnet. Wie in 6, 29, 3 *surabhí*, so wird Indra 1, 186, 7 *surabhíštama narâm* genannt, und zu dem ganzen Ausdruck ist 10, 53, 3 zu vergleichen, wo es von Agni heisst: *sá âyur âgât surabhír vásânaḥ*. *âyur vásânaḥ* ist wesentlich dasselbe wie *vásâna átkam*; in 6, 29, 3. 10, 123, 7 wird die Gestalt *surabhí* genannt, in 10, 53, 3 der Träger derselben, wie 9, 97, 19. 107, 2 Soma, 10, 146, 6 Araṇyâni.

Sehr schwierig ist 1, 122, 2:

*pátnîva pûrváhûtiṃ vâvṛdhádhyâ ušâsânáktâ purudhâ vídâne |*
*starîr nâtkaṃ vyùtaṃ vásânâ sûryasya çriyâ sudṛçî hiraṇyaiḥ |*

Die Stelle hat zuletzt Roth behandelt ZDMG. 48, 112. Roth fasst *starî* = *strî*, übersetzt: »wie eine Frau in buntem Gewand schönprangend wie die Sonne in ihrem Goldschmuck« und ist geneigt, »an eine missverständliche Übertragung der Form des wirklichen *starî* 7, 101, 3. 10, 31, 10 zu denken«. Das ist alles irrig.

Im ersten Verse ist *vâvṛdhádhyai* imperativisch zu fassen wie in 1, 61, 3. 6, 67, 1 und in unserem Liede Strophe 4 u. 5 *huvádhyai*. Dazu gehört *ušāsânáktâ* als Objekt, nicht als Subjekt. *pátnîva pûrváhûtim* ist ein abgekürzter Vergleich, dessen Sinn sich ergiebt aus RV. 7, 39, 2: *ā viçpátîva bîriṭa iyâte viçām aktór ušásaḥ pûrváhûtau Vâyúḥ Pûšā*; 10, 113, 7: *Índro mahnā pûrváhûtâv apatyata*; VS. 8, 59: *yā pátyete ápratîtâ sáhobhir Víšṇû agan Váruṇâ pûrváhûtau. patnîva* entspricht dem *viçpátîva* und *patya-*, und zu *pûrváhûtim* ist aus *vídâne* ein Verbum des Kommens zu ergänzen, wie es RV. 7, 39, 2, VS. 8, 59 und RV. 1, 123, 2 *Óšā agan prathamā pûrváhûtau* steht. *pûrváhûti* fasse ich mit Sâyaṇa zu RV. 6, 64, 5 = *prâtaranuvâka*, der Morgenlitanei, mit der das prâtaḥsavana begann und deren Gottheiten nach Ait. Brâhm. 2, 15, 2 (vgl. dazu Sâyaṇa) Agni, Ušas und die Açvins waren, die *devâḥ prâtaryâvâṇaḥ*. Danach ist der erste Vers zu übersetzen: »Morgenröte und Nacht wollen wir verherrlichen, die wie Herrinnen zur Morgenlitanei auf vielerlei Art (kommen).« Die letzten Worte *purudhā vídâne* führt der zweite Vers näher aus. Er zerfällt in zwei Hälften, deren erste sich auf die Nacht, die zweite auf die Morgenröte bezieht.

Es handelt sich zunächst darum festzustellen, was *vyùtam* bedeutet. Sâyaṇa erklärt es hier mit *vitataṃ viçešeṇa saṃbaddham*, zu 3, 54, 9 *vyùte* mit *vivikte*. Die europäischen Erklärer leiten *vyùta* von Wurzel *vâ* »weben« ab. Das wird bedenklich, wenn *átka* nicht »Gewand« bedeutet, und scheint mir unmöglich in 3, 54, 9 *devāso yátra ... pathí vyùte tasthúr antáḥ*. Grassmann übersetzt es hier mit »gebahnt«, Ludwig mit »ausgedehnt«, Bedeutungen, die ich mit der Grundbedeutung »gewebt«, »gewoben« nicht zu vermitteln vermag. Ludwigs Übersetzung in 1, 122, 2 »weitgewoben« ist ein Notbehelf. Es kann kaum zweifelhaft sein, dass *pathí vyùte* dasselbe ist wie *vyòmani*, dass also *vyùta* und *vyòman* auf dieselbe Wurzel zurückgehen. Ludwig, RV. 6, 128, findet diese in lateinisch *ind-u-o, ex-u-o* und deutet *vyòman* = *rajaso visârah*, also etwa = »Ausdehnung«, »das Ausgedehnte«. Das ist schwerlich

richtig. Ich nehme Sâyaṇas Erklärung von *vyùta = vivikta* an, wonach der Himmel das (von der Erde) Entfernte, Abgelegene wäre. *vyòman* führt das Beiwort *paramá* und 3, 54, 7 heissen Himmel und Erde *víyute* »die getrennten«, ein Wort, das trotz des abweichenden Accentes vielleicht den Schlüssel zur Etymologie von *vyòman* giebt. Dann ist *átkaṃ vyùtaṃ vásânâ* wörtlich »sich in eine einsame Gestalt kleidend« = »sich verbergend«, »sich verhüllend«; den Gegensatz dazu bietet 1, 113, 14 *ápa kṛšṇãṃ nirṇijaṃ devy âvaḥ* »die Göttin enthüllte ihre schwarze Gestalt«. Über *nirṇij* »Gestalt« vgl. Ved. Stud. 2, 114. Dazu stimmt vorzüglich die zweite Vershälfte: *sûryasya çriyã sudṛçî hiraṇyaiḥ,* die auf die Morgenröte sich bezieht. *çriyã hiraṇyaiḥ* ist ein loses Compositum = *hiraṇyaçriyâ* (Ved. Stud. 1, s. v. ἓν διὰ δυοῖν; 2, s. v. Composita, Lose; Gött. Gel. Anz. 1895 p. 448 Anm.). Nacht und Morgenröte heissen an sieben Stellen im ṚV. *vírûpe* (Grassmann s. v.), und unserer Stelle entsprechen besonders die Verse 1, 62, 8 *kṛšṇébhir aktóšã rúçadbhir vápurbhir ã carato anyãnyâ* und 1, 73, 7 *náktâ ca cakrúr ušásâ virûpe kṛšṇáṃ ca várṇam aruṇáṃ ca sáṃ dhuḥ.* Und jetzt wird auch *starî* klar. Unfruchtbarkeit der Frau galt bei den Indern für ein grosses Unglück. Die Gesetzbücher gaben dem Manne das Recht, eine unfruchtbare Frau nach acht oder zehn Jahren zu verstossen (Manu 9, 81. Baudhâyanadharmaçâstra 2, 4, 6; cfr. Yâjñavalkya 1, 73). Um sie kümmerte sich der Mann nicht mehr; sie war eine *parivṛktã* (ṚV. 10, 102, 11). Dass *parivṛktã* eine unfruchtbare Frau ist, ergiebt sich aus AV. 7, 113, 2 *párivṛktâ yáthãsasy ṛšabhásya vaçéva,* wo *párivṛktâ* = »unfruchtbare Frau« dem *vaçã* »unfruchtbare Kuh« entspricht. Bestimmt sagt dies das Çatapathabrâhmaṇa 5, 3, 1, 13 *yã vã áputrâ pátnî sã párivṛktî* (so zu lesen). Ihr gleicht die Nacht in ihrer Stille und Einsamkeit im Gegensatz zu der Morgenröte, der geputzten Hetäre. So gewinnt *starî* »unfruchtbar« einen völlig befriedigenden Sinn. Ich übersetze also 1, 122, 2: »Morgenröte und Nacht wollen wir verherrlichen, die auf vielerlei Art zur Morgenlitanei kommen wie Herrinnen; (die eine) in verborgener Gestalt wie eine Unfruchtbare, (die andere) deutlich sichtbar durch die goldene Schönheit der Sonne.«[1] Man kann

[1] Grassmann: »Das Frühgebet zu segnen, wie zwei Hausfraun erscheinen vielfach Nacht und Morgenröte; gehüllt als Jungfrau in gewobnen Mantel die schöne goldgeschmückt im Glanz der Sonne.« Ludwig: »In ihrer Gewalt hat es gleichsam

*patnīva* auch mit »wie zwei Gattinnen« übersetzen; die Nacht kann die *parivṛktâ,* die Morgenröte die *vâvâtâ* vorstellen. Die oben (p. 198) angeführten Parallelstellen machen aber die erste Auffassung wahrscheinlicher. Vgl. auch Ved. Stud. 2, 102. 105.

Die Bedeutung »Gestalt«, »Form« ist auch in den drei Stellen anzunehmen, die sich auf Soma beziehen: 9, 69, 4 *átkaṃ ná niktáṃ pári sómo avyata* (Sâyaṇa: *atkaṃ na âtmîyaṃ kavacam iva*); 9, 101, 14 *ā́ jâmír átke avyata* (Sây.: *âcchâdake pavitre*); 9, 107, 13 *ā́ haryató árjune átke avyata* (Sây.: *rûpe pavitre*). Sâyaṇa hat mit seiner Erklärung *pavitre* den Sinn nicht ganz richtig getroffen. Die beiden Stellen 9, 69, 4 und 9, 107, 13 ergänzen sich gegenseitig. In 9, 69, 4 heisst es: *áty akramîd árjunaṃ vā́raṃ avyáyam átkaṃ ná niktáṃ pári sómo avyata* »er überschritt die helle Seihe aus Schafwolle, einen reinen Leib legte Soma gleichsam an« und 9, 107, 13 wird der Leib selbst *árjuna* genannt: *ā́ haryató árjune átke avyata.* Vgl. 9, 34, 4 *sáṃ rûpaír ajyate hárih* und 9, 74, 7 *çvetáṃ rûpáṃ kṛṇute.* Wenn es 9, 101, 15 heisst *háriḥ pavítre avyata* und 9, 107, 13 *ā́ haryató árjune átke avyata,* so wird in dem ersten Verse der Grund, in dem zweiten die Folge angegeben. Daher gehen *vâra, pavitra, atka, rûpa, nirṇij* direkt in einander über (Ved. Stud. 2, 114). Aus solchen Stellen ist man wohl auch vorwiegend zu der Bedeutung »Gewand« gelangt, da mehrfach *vâsas* ganz parallel steht, wie 9, 69, 5 *ámṛktena rúçatâ vā́sasâ hárir ámartyo nirṇijânáḥ pári vyata;* dass ebenso gesagt wird *vápur vas, rûpáṃ vas,* wie *vástraṃ vas, vā́so vas* ist oben p. 197 bemerkt worden. Parallel stehen sich auch 1, 95, 7 *úc chukrám átkam ajate simásmân návâ mâtṛ́bhyo vásanâ jahâti* und 1, 115, 4 *ā́d rā́trî vā́sas tanute simásmai.* Der Veda spricht von Kleidern des Agni (z. B. 1, 26, 1), wie von seinen Leibern *(tanū́, vápus).* Aus solchen Stellen lässt sich daher die Bedeutung nicht feststellen.

Sâyaṇa erklärt 1, 95, 7 *átkam* mit *sârabhûtaṃ rasam,* und diese Bedeutung liegt dem Sinne nach vor in 2, 35, 14: *ā́po náptre ghṛtám ánnaṃ váhantîḥ svayám átkaiḥ pári dîyanti yahvī́ḥ.* Sâyaṇa erklärt es hier mit *atanaçilaiḥ satatagantṛ́bhiḥ svakîyai rûpaiḥ,* eine Erklärung, die sich mit der zu 1, 95, 7 sehr wohl ver-

die Frühanrufung zu erhöhen Ušas und Nacht, die an vielen Orten gesehn werden; die unfruchtbare hüllt sich in das weitgewobne Gewand, Ušas [dagegen] schön durch Sûrya's goldene Herrlichkeit.«

trägt. *svayám átkaiḥ* kann nicht getrennt werden von *svayám átkam* in 4, 18, 5 (oben p. 195). Wie *svayám* dort die dem Indra eigene, angeborene Kraft und Stärke bezeichnen soll, so hier die den Gewässern eigene, ihnen innewohnende Kraft, d. h. ihre Labung und Stärkung (*mayobhúvaḥ* 10, 9, 1) bringende Eigenschaft, die nie versiegt und stets schnell zur Stelle ist. In dieser Eigenschaft umfliessen sie den Agni. Es ist daher zu übersetzen: »Dem Sohne fette Nahrung (*ghṛtám ánnam* ist wieder ein loses Compositum) bringend umfliessen ihn mit ihrer angeborenen Kraft die schnellen Gewässer.« Dass hier »mit Gewändern« in keiner Weise passt, ist klar.

Sehr deutlich liegt die Bedeutung »schöne Gestalt«, »Schönheit« vor in 4, 16, 13: *átkaṃ ná púro jarimā ví dardaḥ.* Sâyaṇa erklärt: *atkaṃ na vayoviçešaṃ rûpam iva,* und das ist ganz richtig. Es vergleichen sich die Verse 1, 71, 10 *nábho ná rûpáṃ jarimā minâti* und 1, 179, 1 *minâti çríyaṃ jarimā tanūnâm. átka* ist = *rûpa* mit der durchschimmernden, oben p. 197 besprochenen Bedeutung von »kräftige Gestalt«, »schöne Gestalt«, »Schönheit« u. s. w. = *tejas,* also »du hast ihre Burgen zerstört, wie das Alter die Schönheit«. Und so erklärt sich auch 5, 74, 5 *prá Cyávânâj jujurúšo vavrím átkaṃ ná muñcathaḥ.* Sâyaṇa erläutert *átka* hier mit *kavaca.* Dazu ist er hier vielleicht durch 1, 116, 10 veranlasst worden: *jujurúšo Nàsatyotá vavrím prâmuñcataṃ drâpim iva Cyávânât,* wo *drâpím iva* dem *átkaṃ ná* entspricht. Sâyaṇa erklärt *drâpi* durchweg mit *kavaca,* 9, 86, 14 mit der näheren Erläuterung *tejorûpa,* die europäischen Gelehrten ausser Ludwig, der Sâyaṇa folgt, nach Roths Vorgang mit »Mantel«, »Gewand«. Man hat dazu litauisch *drapaná* »Kleid« und französisch *drap* verglichen. Das sind aber alles nur Vermutungen. Sâyaṇas Angabe zu 1, 116, 10 *drâpir iti kavacasyâkhyâ* ist eine so bestimmte, dass sie wohl nicht auf der Etymologie beruht, die er zu 1, 25, 13 giebt: *drà kutsâyâṃ gatau | drâpayatîšûn kutsitâṃ gatiṃ prâpayatîti drâpiḥ kavacam,* sondern die Etymologie das spätere ist. Die Bedeutung lässt sich auch an allen Stellen verteidigen und wird wohl die richtige sein, obwohl ich sie nicht für ganz sicher halte. Dann aber ist die Ähnlichkeit zwischen 1, 116, 10 und 5, 74, 5 nur eine scheinbare; es liegen in Wahrheit zwei ganz verschiedene Vergleiche vor. Man kann wohl sagen: »ihr löstet von Cyavâna die Haut wie

einen Panzer«, aber nicht: »du zerstörtest die Burgen, wie das Greisenalter einen Panzer«, und es ist nicht glaublich, dass *átkaṃ ná* in 5,74,5 anders aufzufassen ist als in 4,16,13, wo an seiner Bedeutung kaum ein Zweifel sein kann. *átkaṃ ná* in 5,74,5 ist ein abgekürzter Vergleich, den 4,16,13 *átkaṃ ná jarimā* vollständig enthält. Ganz entsprechend in seiner Kürze ist besonders *yávaṃ ná,* das ich Ved. Stud. 2,112 besprochen habe.

Die Bedeutung »Gewand« für *átka* hat man ferner bisher allgemein angenommen in 10,95,8: *sácā yád āsu jáhatīṣv átkam ámānuṣīṣu mānuṣo niṣéve.* In den verschiedenen Fassungen der Sage von Purûravas und Urvaçî, die man jetzt bequem bei Geldner, Ved. Stud. 1,243 ff. überblicken kann, ist die Lage, auf die der Vers anspielt, eine doppelte. Nach dem Çatapathabrâhmaṇa und der Bṛhaddevatâ findet Purûravas die Urvaçî mit ihren Gefährtinnen in Schwanengestalt auf dem See wieder, während sie nach Shaḍguruçišya mit den Apsarasen in unverwandelter Gestalt am Gestade des Sees lustwandelt, nach dem Harivaṃça, dem Vâyu- und Viṣṇu-Purâṇa sich in dem Teiche mit ihnen badet. Die Entscheidung über den Sinn von *átka* hängt davon ab, welche Fassung der RV. voraussetzt. Ich meine, es kann nicht zweifelhaft sein, dass es die erste, auch äusserlich als älteste vorliegende Fassung ist. Geldner übersetzt (l. c. p. 275): »sobald ich, der Sterbliche, mich unter die Unsterblichen, die das Gewand abgelegt haben, begeben wollte«. Ich glaube aber, dass diese Übersetzung an dem Praesens *jáhatīṣu* scheitert, ebenso wie die von Grassmann und Ludwig an der missverstandenen Situation. Das Çat.Br. 11,5,1,5 erzählt, dass die Apsarasen die Urvaçî aufforderten, sie sollten sich dem Purûravas zu erkennen geben, worein Urvaçî willigt: *tā hócus tásmai vā ávir asâméti tathéti tásmai hávir âsuḥ.* Darauf erst erkennt Purûravas die Urvaçî. Sâyaṇa erklärt *ávir âsuḥ* mit: *pakširûpaṃ vihâya svakîyena rûpeṇa prâdur babhûvuḥ* »sie wurden in ihrer eigenen Gestalt sichtbar, nachdem sie die Vogelgestalt abgelegt hatten«. Das *pakširûpaṃ vihâya* ist = *jáhatīṣv átkam* des RV.: »Als ich, der Sterbliche, mich unter sie, die Unsterblichen, begab, als sie ihre (Vogel)gestalt ablegten, da scheuten sie vor mir ...« Bezöge sich die Strophe auf die badenden Apsaras, so könnte nicht das Participium des Praesens stehen. Sâyaṇa erklärt *átkam* mit *svakîyaṃ rûpam;* er trifft also den Sinn des Wortes, missversteht

aber die Situation. Die Stelle ist ein Hauptbeweis für die Bedeutung »Gestalt« von *átka,* zugleich aber auch dafür, dass nicht Oldenberg (Gött. Gel. Anz. 1890 p. 420 ff.) das Verhältnis des Liedes zum Çatapathabrâhmaṇa richtig aufgefasst hat, sondern Geldner. Beide Fassungen gehen auf eine dritte, gemeinsame Quelle zurück.

Es ist noch übrig 8, 41, 7: *yá âsv átka âçáye víçvâ jâtā̃ny ešâm.* Sâyaṇa, dessen Commentar sich hier nur in Ms. B findet, erklärt *átka* mit *vyâpta.* Das ganze Lied ist sehr schwierig und gerade unsere Strophe besonders dunkel. Wer mit *âsu* gemeint ist, ist ebenso wenig klar, wie wer unter *ešâm* zu verstehen ist. Sâyaṇa erklärt *âsu* hier und in Strophe 8 mit *dikšu* und *ešâm,* wie in 8, 39, 2, mit *çatrûṇâm,* letzteres hier zweifellos falsch, ersteres wenigstens nicht genau. Ich vermute, dass *âsu* sich auf die *tisró bhū̃mîḥ* in Strophe 9 bezieht, und dass *yá âsv átka âçáye* dem Sinne nach = *ā̃sîdad víçvâ bhúvanâni samrā̃ṭ* im folgenden Liede 8, 42, 1 ist. Es vergleicht sich dann 1, 141, 2 *pṛkšó vápuḥ pitumā̃n nítya ā̃ çaye,* so dass *átka* auch hier = *vápuḥ* wäre. Unter *ešâm* sind vielleicht Varuṇa und die Maruts zu verstehen, die in Strophe 1 verbunden werden, oder die Götter überhaupt. Die andern Lieder mit dem gleichen Refrain geben keinen Aufschluss.

Danach wären für *átka* die Bedeutungen anzusetzen: 1. Schärfe, Schneide; 2. schneidige Waffe, Axt: 5, 55, 6. 6, 33, 3. 10, 49, 3. 10, 99, 9; 3. Schneidigkeit = a) Kraft, Energie: 2, 35, 14. 4, 18, 5; b) kraftvolle, jugendliche Gestalt, Schönheit: 4, 16, 13. 5, 74, 5. 6, 29, 3. 10, 123, 7; c) Gestalt: 1, 95, 7. 122, 2. 8, 41, 7. 9, 69, 4. 101, 14. 107, 13. 10, 95, 8.

*átka* ist also völlig ein Synonymum von *tejas.*

Dem vedischen *atka* entspricht offenbar avestisch *adhka.* Das Wort findet sich Yašt 5, 126 in der Beschreibung der Ardvî Sûra Anâhitá, von der es heisst:

*yâ hištaitè fravaēdhemna ....*
*kaininô kehrpa srîrayå ....*
*raēvaṭ cithrem âzâtayå*
*frazušem adhkem vaṅhânem*
*pouru-pakhštem zaranaēnem* ||

Geldner hat KZ. 25, 400 Anm. 3 vermutet, dass für *vaṅhânem* zu lesen sei *vaṅhâna,* und das muss geschehen, sobald man das Wort

auf die Ardvî Sûra Anâhita bezieht, was sehr wahrscheinlich ist. *adhkem vaṅhâna* wäre dann dem vedischen *átkaṃ vásâna* entsprechend, das ich oben p. 197 ff. behandelt habe. Bei dem überlieferten Texte kann *vaṅhânem* nur auf *cithrem* bezogen werden. Ich kann dann keine befriedigende Erklärung finden, wie mir auch *frazušem* und *pouru-pakhštem* nicht klar sind.

## § 20.
## *khilyá.*

Das Wort *khilyá* kommt an zwei Stellen des ṚV. vor: 6, 28, 2 = AV. 4, 21, 2 *ábhinne* (AV. *abhinné*) *khilyé ní dadhâti devayúm* und 10, 142, 3 *utá khilyâ urvárâṇâṃ bhavanti.* Sâyaṇa giebt zur ersten Stelle die Erklärung: *khilam apratihataṃ sthânam | tad eva khilyam* und zur zweiten: *sasyâḍhyâ bhûmaya urvarâḥ | tâsâṃ saṃbandhinaḥ pradeçâḥ khilyâḥ khilâḥ.* Er setzt also *khilya = khila,* und ihm sind die europäischen Gelehrten gefolgt, ohne *khila* richtig verstanden zu haben. Halâyudha 2, 3 erklärt es mit *aprahataṃ sthânam,* ebenso Yâdavaprakâça, Vaijayantî 124, 36, Hemacandra, Abhidhânacintâmaṇi 940 mit *kšetrâdy aprahatam,* Amara 2, 1, 5 setzt es mit *aprahata* gleich, wie auch Maheçvara, Viçvaprakâça 1727 ed. Benares. Dieses *aprahatam* fasst Böhtlingk nach den Scholiasten im Sinne von »ungepflügt« und danach erklärt er *khila* als »ein zwischen bebauten Feldern liegendes nicht urbares Stück, Öde, kahles Land«. Für *aprahata* hat Sâyaṇa *apratihata,* was falsche Lesart ist, die auch als Variante sich in den Handschriften des Viçvapr. findet. Auch Böhtlingks Erklärung ist nicht ganz richtig. Gegen ihn spricht die bestimmte Erklärung des Wortes im Kaušîtakibrâhmaṇa XXX, 8 und Çatapathabrâhmaṇa 8, 3, 4, 1, sowie AV. 7, 115, 4. In den Brâhmaṇas wird das Wort zur Erklärung von *vâlakhilya* verwendet. Es heisst im Kaušîtakibrâhmaṇa: *stotriyânurûpau çastvâ vâlakhilyâḥ çaṃsaty âtmâ vai stotriyânurûpau prâṇâ vâlakhilyâ anantarhitâ u heme prâṇâs tad âhuḥ kasmâd vâlakhilyâ iti yad vâ urvarayor asaṃbhinnaṃ bhavati khilam iti vai tad âcakšate vâlamâtrâ u heme prâṇâ asaṃbhinnâs tad yad asaṃbhinnâs tasmâd vâlakhilyâḥ:* »Nachdem er den Stotriya und Anurûpa recitiert hat, recitiert er die Vâlakhilyâs. Stotriya und Anurûpa sind der Âtman, die Vâlakhilyâs die Hauche. Diese Hauche folgen

auf einander unmittelbar. Hierbei fragt sich: Weshalb sind sie die Vâlakhilyâs? Was von zwei Getreidefeldern abgetrennt ist, das nennt man *khila*. Diese Hauche sind nur um ein Haar *(vâla)* (von einander) getrennt. Weil sie (so) getrennt sind, deshalb sind sie die Vâlakhilyâs (= um ein Haar getrennt).« Im Çatapathabrâhmaṇa ist die Rede von den Backsteinen, die Vâlakhilyâs heissen. Der Schluss ist dort noch klarer: *vâlamâtrâd u hemé prâṇâ ásaṃbhinnâs té yád vâlamâtrâd ásaṃbhinnâs tád vâlakhilyâḥ*. Diese Erklärung von *khila* besagt also nur, dass *khila* ein Stück Land ist, das von zwei Getreidefeldern abgetrennt ist, das zwei Getreidefelder trennt, zwischen zwei Getreidefeldern liegt. Dass es »Öde«, »kahles Land« ist, ist damit nicht ausgesprochen, und das kann auch nicht in AV. 7, 115, 4 liegen:

*etâ enâ vyâkaraṃ khilé gâ víṣṭhitâ iva |*
*rámantâṃ púṇyâ lakšmîr yâḥ pâpîs tâ anînaçam ||*

»Ich sonderte diese (von einander) ab, wie Kühe, die auf dem khila zerstreut sind. Das Glück soll bleiben, das Unglück machte ich verschwinden.« Es ist klar, dass man Kühe nicht auf ödes, kahles Land treibt, sondern auf grasreiche Wiesen. Es ist ferner klar, dass der khila kein Rain ist, wie Grill, Hundert Lieder des Atharva-Veda p. 41. 188 mit Zimmer, Altindisches Leben p. 236 und Ludwig, RV. 3, 499 annimmt. In *víṣṭhitâḥ* liegt der Begriff des Zerstreutseins über eine Fläche hin, nicht des Hintereinandergehens, wie es auf einem Raine der Fall sein müsste. Sâyaṇa setzt *khilé* = *vraje*. Aus den einheimischen Erklärungen ergiebt sich also nur, dass *khila* ein Stück Land zwischen zwei Saatfeldern ist, das nicht bebaut wurde, aus dem AV., dass man die Kühe darauf trieb.

Dass das *khilyá* des RV. mit diesem *khila* gleichbedeutend ist, wie schon Sâyaṇa annimmt, ist sicher. *ábhinne khilyé* in 6, 28, 2 und *khilyâ urvárâṇâm* in 10, 142, 3 weist deutlich auf das *urvarayor asaṃbhinnam* der Brâhmaṇa hin, und die Strophen erklären sich bei der nachgewiesenen Bedeutung von *khila* vorzüglich. 6, 28, 2 lautet:

*Índro yájvane pṛṇaté ca çikšaty úpéd dadâti ná svám mušâyati |*
*bhûyo bhûyo rayím íd asya vardháyann ábhinne khilyé ní dadhâti devayúm ||*

Roth konnte diese Stelle mit der von ihm angenommenen Bedeutung »Öde«, »kahles Land« nicht in Einklang bringen und

meinte, man erwarte eher *akhilyabhinne* »in zusammenhängendem, von keiner kahlen Stelle unterbrochenem Felde«, später in den Verbesserungen und Nachträgen zu Teil I—V p. 1360 übersetzte er: »er gründet ihn auf einen massiven (solidus) Felsen«, eine biblische, aber ganz unindische Anschauung. Grassmann scheidet die Strophe aus, weil sie den Zusammenhang gänzlich unterbreche; *khilyá* übersetzt er hier im Gegensatz zu seinem Wörterbuche richtig mit »Weideland«. Ludwig übersetzt: »innerhalb ununterbrochner [unverletzter] Raine lässt er wohnen den Frommen«, ganz falsch, wie sich zeigen wird.

Der Umstand, dass Strophe 1—7 im AV. 4, 21, Strophe 8 mit einigen Abweichungen AV. 9, 4, 23 steht, lässt vermuten, dass das Lied zu einem ganz bestimmten Zwecke gedichtet wurde. Grassmann schied auch Strophe 8 wegen des verschiedenen Metrums als unecht aus, ein Grund, den heut wohl niemand mehr ernstlich anführen wird. Die Strophe bildet einen notwendigen Bestandteil des Liedes, das im ṚV. besser überliefert ist als im AV., im übrigen ganz den Charakter eines AV.-Liedes trägt. Das Kauçikasûtra 19, 1. 2 belehrt uns, dass das Lied mit zu denen gehört, die recitiert wurden, wenn man den kranken Kühen Salz zu trinken gab und wünschte, dass sie trächtig wurden. Vgl. auch die Paddhati des Keçava p. 319 und Bloomfield zu Kauçikasûtra 19, 1. Diesen doppelten Zweck deutet die Schlussstrophe an:

*úpedám upapárcanam âsú góšũpa pṛcyatâm |*
*úpa ṛšabhásya rétasy úpendra táva vîryè ||*

Der AV. 9, 4, 23 liest:

*úpehópaparcanâsmín gošṭhá úpa prñca naḥ |*
*úpa ṛšabhásya yád réta úpendra táva vîryàm ||*

*upaparcana* »Mischung« ist doppelsinnig, gerade wie μῖξις. Zunächst ist es die Salzmischung, die man den Kühen zu trinken giebt, dann die Bespringung durch den Stier, auf den die Mischung offenbar auch wirken sollte *(úpa ṛšábhasya rétasi)*. So ist *upapṛc* klar verwendet 5, 47, 6: *upaprakšé vṛšaṇo módamânâ divás pathã vadhvò yanty ácchâ*. Wie auf die Kühe und den Stier, soll die Mischung auch auf Indra wirken. Sâyaṇa erklärt *upaparcanam* mit *âpyâyanam* »Vollmachen«, »Gedeihenmachen« und bemerkt ganz treffend: *gošu hy âpyâyitâsu satîšu tatsaṃbandhikšîrâdihavirdvâreṇendra âpyâyito bhavatîty arthaḥ* »wenn die Kühe vollgemacht sind, wird Indra durch die Spende aus deren Milch u. s. w. vollgemacht (i. e. be-

friedigt)«. Die Strophe besagt also: »Gemischt werde diese Mischung, sie werde für die Kühe gemischt, für den Samen des Stieres, für deine Kraft, o Indra«. Über den Locativ im Sinne des Dativs vgl. Ved. Stud. 1, 76. Die Worte sind, auf die Kühe bezogen, wie bemerkt, doppelsinnig. Die Strophen 1—7 nun enthalten das Lied, das bei der Mischung recitiert wurde und durch das dieselbe wirksam werden sollte. Indra und die Kühe werden gepriesen. In Strophe 1 werden die Kühe aufgefordert, dem Indra stets reichlich Milch fliessen zu lassen, in Strophe 2 wird Indra geschmeichelt und zwar im Sinne des ganzen Liedes. Kühe sind der Hauptreichtum des vedischen Inders und sein Hauptwunsch (Ved. Stud. 1, 51). Um sie ernähren zu können, braucht er genügendes Weideland für sie, und dass Indra dem Frommen dies giebt, wird in Strophe 2 mit den Worten *ábhinne khilyé ní dadhâti devayúm* gesagt: »er setzt den Frommen auf ein ungeteiltes Weideland«. *abhinna* wird am besten ganz wörtlich gefasst und dazu *urvarâbhiḥ* ergänzt = »durch Getreidefelder nicht unterbrochen«, also = »weit ausgedehnt«. Also: »Indra schenkt dem, der ihm opfert und spendet, er giebt ihm etwas dazu, entzieht ihm das Seine nicht; indem er mehr und mehr seinen Wohlstand (an Kühen) mehrt, setzt er den Frommen auf ein weites Weideland.«

Zu gleichem Ergebnis führt 10, 142, 3:

*utá vã u pári vṛṇakṣi bápsad bahór Agna úlapasya svadhâvaḥ |*
*utá khilyã urvárâṇâṃ bhavanti mã te hetíṃ táviṣiṃ cukrudhâma ||*

Den ersten Vers habe ich bereits Ved. Stud. 1, 180 besprochen; der zweite schliesst sich eng daran an. Ich übersetze: »Und du vermeidest (die Steine, d. h. die steinigen Stellen), wenn du, o Agni, vieles Gras verzehrst, o mächtiger. Und es giebt ja (genug) Weideländer an den Getreidefeldern, (die du verbrennen kannst); mögen wir nicht deine starke Waffe erzürnen.« *hetíṃ táviṣim* ist wieder ein loses Compositum (oben p. 201).

Zwischen den Getreidefeldern liess man also mehr oder weniger grosse Strecken Landes liegen, die als Weideland benutzt wurden. Diese mögen meist zugleich die Grenze des einzelnen Besitztums gebildet haben. Ein Getreidefeld war daher für einen Viehzüchter ein Hindernis, und es ist sehr begreiflich, dass er sich, wie in 6, 28, 2, einen *abhinna khilya* wünschte.

## § 21.

## *párušṇî ûrṇâ.*

Dass der Vers 4, 22, 2 *çriyé párušṇîm ušámâṇa ûrṇâṃ yásyâḥ párvâṇi sakhyâya vivyé* nicht getrennt werden kann von 5, 52, 9 *utá sma té párušṇyâm ûrṇâ vasata çundhyávaḥ,* ist allgemein angenommen. Mit Ausnahme von Ludwig verwerfen alle neueren Erklärer Sâyaṇas Angabe, dass unter *párušṇî* der Fluss Parušṇî, die spätere Irâvatî (heut Ravi) zu verstehen sei. Roth, der beide Stellen zuletzt am ausführlichsten behandelt hat, meint, dass man bei einem Versuche, die Worte 5, 52, 9 zu deuten, sich bald überzeugen werde, dass nicht vom Flusse Parušṇî die Rede sein könne (Über gewisse Kürzungen des Wortendes im Veda p. 7). Er sieht in *ûrṇâ* eine abgekürzte Form für *ûrṇâyâm,* übersetzt: »Und sich herausputzend hüllen sie sich in das bunte (oder krause) Vliess (d. h. in die flockige Wolke)« und verweist auf 5, 63, 6 *abhrâ vasata Marútaḥ.* Den Vers 4, 22, 2 aber übersetzt er: »Indra, welcher sich zum Putze das bunte Vliess anzieht, dessen Büschel (Zotten) er seinem Gefolge überbreitet« und fügt hinzu: »Zugleich ein Bild von Indras Grösse, wenn die Flocken seines Vliesses, d. i. einzelne Ballen der Wolke, zureichen, um auch seine Gefolgschaft, die Marut, einzuhüllen.« Andere Erklärungen der Form *ûrṇâ* haben Bartholomae, KZ. 29, 583, und Johannes Schmidt, Die Pluralbildungen der indogermanischen Neutra p. 307 gegeben, eine andere Übersetzung Max Müller, Sacred Books of the East XXXII p. 315.

Im Gegensatz zu Roth meine ich, dass in 5, 52, 9 nur von dem Flusse Parušṇî die Rede sein kann. Von den Maruts wird hervorgehoben, dass weder Berge noch Flüsse sie aufzuhalten vermögen: 5, 55, 7 *ná párvatâ ná nadyò varanta vaḥ;* 8, 7, 5 *ní yád yámâya vo girír ní síndhavo vídharmaṇe mahé çúšmâya yemiré,* und bei keinen andern Gottheiten werden so zahlreiche Flüsse mit Namen genannt wie bei ihnen. So heisst es 5, 53, 9 *mâ vo Rasânitabhâ Kúbhâ Krúmur mâ vaḥ Síndhur ní rîramat | mâ vaḥ pári ṣṭhât Saráyuḥ Purîšíṇy asmé it sumnám astu vaḥ;* 8, 20, 25. 26 *yát Síndhau yád Ásiknyâṃ yát samudréšu Marutaḥ subarhišaḥ | yát párvatešu bhešajám || víçvaṃ páçyanto bibhṛthâ tanûšv ấ* und auch 8, 7, 29 *Sušóme Çaryaṇâvaty Ârjîké Pastyấvati | yayúr nícakrayâ náraḥ* werden Örtlichkeiten mit Namen aufgeführt, deren Flüsse

(Sušomâ, Ârjîkîyâ) und Seen (Çaryaṇâvat) der ṚV. an andern Stellen erwähnt. Auch *Pastyâvat* ist Name einer Örtlichkeit, deren Fluss Pastyâ in 4, 55, 3. 8, 27, 5 erwähnt wird. Dieselbe Gegend ist gemeint 9, 65, 23 *yá Ârjîkéšu Kṛtvasu yé mádhye pastyânâm | yé vâ jánešu pañcásu.* In der vorhergehenden Strophe wird der Soma des Çaryaṇâvat erwähnt, in 8, 64, 11 der des Çaryaṇâvat, der Sušomâ, der von Ârjîkîya, in 9, 113, 1. 2 der des Çaryaṇâvat und von Ârjîka, also durchweg bestimmte Örtlichkeiten. Sâyaṇa sagt ausdrücklich *Kṛtvâna iti deçâbhidhânam,* und es liegt nicht der geringste Grund vor, diese Angabe zu bezweifeln. Die Kṛtvans können ebenso gut ein Volk gewesen sein, wie die Ârjîkâs und die *pañca janâs,* mit denen sie zusammen genannt werden. Dem Namen nach könnten sie zu den Kuru und Krivi gehört haben. *pastyânâm* erklärt Sâyaṇa mit *Sarasvatyâdînâṃ nadînâm,* d. h. er giebt dem Worte die Bedeutung »Fluss«, wie aus seinem Commentar zu 4, 1, 11 hervorgeht, wo er für *pastyâsu* neben der Bedeutung *gṛhešu* auch die von *nadîšu* zulässt. Dass er damit recht hat, werde ich in dem folgenden Artikel zeigen. Die Übersetzung »mitten in den Häusern« scheint mir durch den Zusammenhang schlechterdings ausgeschlossen. Heisst *pastyâ* »Fluss«, so kann es ebenso gut Eigenname eines bestimmten Flusses gewesen sein wie Sindhu, und dass es dies ist, lässt sich ganz unabhängig von der Bedeutung »Fluss« zeigen.

In 4, 55, 3 *prá Pastyâm áditiṃ Síndhum arkaíḥ svastím îḷe sakhyâya devîm* erhält Pastyâ das Beiwort *áditi* wie in 7, 18, 8 Parušṇî.[1] Es gehören zusammen *Pastyâm áditim* und *Síndhuṃ devîm,* und ebenso wenig wie hier ist in 8, 27, 5 *áditi* Name der Göttin, sondern es ist auch dort Adjectiv zu *Pástye: â no adyá sámanaso gántâ víçve sajóšasaḥ | ṛcâ girâ Máruto dévy ádite sádane Pástye mahi* »Kommt herbei auf unser Lied und unsern Ruf zur Opferstätte heut einmütig, vereint, alle Maruts und du, göttliche, unerschöpfliche, grosse Pastyâ«. Über den Accent der Vocative hat Sâyaṇa bereits das Richtige. *Márutaḥ* wie *Pástye* stehen gleichsam am Anfange eines neuen Gedankens. Einmal also wird Pastyâ mit Sindhu unmittelbar zusammen genannt, dann mit den Maruts; sie erhält ferner in 4, 55, 3 das Beiwort *áditi* gerade wie

[1] Warum man in den Worten *áditiṃ sreváyantaḥ ... Párušṇim* die bestimmte Angabe des Dhâtupâṭha 26, 3, dass *sriv* »austrocknen« bedeutet, verworfen hat, ist mir ganz unklar.

Parušṇî, und in 8,27,5 *dévî*, wie in 4,55,3 Sindhu, und 8,7,29 wird Pastyâvat unter den Ländern genannt, deren Flüsse und Seen sonst hervorgehoben werden. Mir scheint es danach nicht zweifelhaft zu sein, dass Pastyâ in 4,55,3 und 8,27,5 Name eines Flusses ist. Nach dem Erörterten ist es selbstverständlich, dass auch in 9,97,18 *máryo deva dhanva pastyâvân* der Soma von Pastyâvat gemeint ist, wie in 8,6,39 *mándasva .... Indra çaryaṇâvati* der Soma von Çaryaṇâvat.

Werden also die Maruts mit Vorliebe zu bestimmten Flüssen in Beziehung gesetzt, so wird es wahrscheinlich, dass auch in 5,52,9:

*utá sma té Párušṇyâm ûrṇâ vasata çundhyávaḥ |*
*utá pavyâ ráthânâm ádriṃ bhindanty ójasâ ||*

der Fluss Parušṇî gemeint ist. Dann ist dies aber auch der Fall in 4,22,2, wo es von Indra heisst:

*çriyé Párušṇîm ušámâṇa ûrṇâṃ yásyâḥ párvâṇi sakhyâya vivyé |*

*Párušṇîm ûrṇâm* ist wieder ein loses Compositum = *Parušṇyûrṇâ* »die Wolle von der Parušṇî«. Wir wissen aus RV. 1,126,7, dass die Schafe der Gandharer sich durch ihren Wollreichtum auszeichneten. Die Gandharer erstreckten sich bis in das Pañjâb. Aus unseren Stellen können wir schliessen, dass auch an der Parušṇî Schafzucht getrieben wurde und die Wolle von der Parušṇî besonders bekannt war. Ich fasse auch *ûrṇâvatî* in 10,75,8 wörtlich. Sindhu ist reich an Hengsten und Stuten *(sváçvâ, vâjinîvati)* und reich an Wolle d. h. Schafen. *párvan* bezeichnet die einzelnen Teile der Wolle, also die Flocken, wie man allgemein annimmt. So auch *párus* in 9,15,6, und es ist mir viel wahrscheinlicher, dass die Parušṇî von der Wolle ihren Namen hat als von ihren Krümmungen, wie Durga zu Nirukta 9,26 annimmt. Die Freunde des Indra aber sind die Maruts, wie oft gesagt wird, und wie diese sich in Wolle hüllen, so ihnen zuliebe *(sakhyâya)* auch Indra. 1,10,2 wird von Indra gesagt *yûthéna vṛšṇir ejati* »der Widder stürmt dahin mit seiner Herde«. Sâyaṇa erklärt *yûthéna* gewiss richtig mit *Marudgaṇena saha*. Die Stelle wird viel anschaulicher, wenn man auf Grund unserer Verse sich Indra und die Maruts mit Widderfellen bekleidet vorstellt. Der Sinn der Verse wird so ein sehr viel einfacherer und natürlicherer als bei Roth. 5,52,9 übersetze ich: »Sie, die reinlichen, hüllten sich an der Parušṇî in Wolle«, und 4,22,2:

»Indem er sich (ihnen) zu Gefallen (Ved. Stud. 1, 15 Anm. 1; 54) in die Wolle von der Parušṇî hüllte, deren Flocken er aus Freundschaft (für die Maruts) sich umlegte«.

## § 22.
## *pastyâ.*

Der RV. hat nach allgemeiner Annahme an zwei Stellen 10,96,10.11 ein Neutrum *pastyà,* an zehn ein Femininum *pastyâ.* Die Worte liegen ausserdem vor in den Compositen *áçvapastya, tripastyá, vãjapastya, vîrápastya,* ferner in *pastyasád, pastyâvat, pâstyá. pastyâ* findet sich auch in einer vom RV. unabhängigen Strophe MS. 2,6,8 = TS. 1,8,12,1 = VS. 10,7. Im Naighaṇṭuka 3,4 wird das Neutrum *pastyàm* unter den Wörtern aufgeführt, die »Haus« bedeuten. Devarâjayajvan führt 1,308 als Belege dafür RV. 1,25,10 und 1,40,7 an, wo das Femininum *pastyâ* steht, das Skandasvâmin nach Pâṇini 4,1,4 erklärt hat. Das Neutrum *pastya* »Haus« wird auch von Lexikographen erwähnt. Sâyaṇa erklärt *pastyàm* zu 10,96,11 mit *gṛham, pastyòḥ* in 10,96,10 mit *dyâvâpṛthivyoḥ, pastyâ* meist mit *gṛha* unter Berufung auf das Naighaṇṭuka, aber zu 9,65,23 *pastyânâm* mit *Sarasvatyâdînâṃ nadînâm,* zu 4,1,11 *pastyâsu* mit *gṛhešu* oder *nadîšu,* zu 1,40,7 *pastyâbhiḥ* mit *manušyair ṛtvigbhiḥ saha* und zu 1,25,10 *pastyâsu* mit *daivîšu prajâsu.*

Für das Neutrum *pastyà* ergiebt sich die überlieferte Bedeutung ohne Schwierigkeit als richtig. Man darf natürlich die Bedeutung »Haus« nicht zu eng fassen. Das Wort bedeutet »Sitz«, »Stelle«, »Ort«. So ist *pastyàṃ góḥ* in 10,96,11 was sonst *padáṃ góḥ* genannt wird, d. h. der Himmel, und der Dual *pastyòḥ* in 10,96,10 wird von Sâyaṇa ganz richtig mit *dyâvâpṛthivyoḥ* erklärt. Zu *ṛtásya pastyasádaḥ* in 6,51,9 vergleicht sich das häufige *sádanam ṛtásya* oder *sáda ṛtásya,* und *Agní tripastyá* in 8,39,8 ist dasselbe wie *Agní trišadhasthá;* vgl. z. B. 3,20,2 *Ágne trî te vãjinâ trî šadhásthâ* u. s. w. Am Ende von Compositen schwächt sich die Bedeutung, gerade wie die von *rûpa, budhna, peças* u. a., ganz ab. Wenn in 6,58,2 Pûšan, in 9,98,12 Soma *vãjapastya,* in 5,50,4 Netar *vîrápastya* genannt werden, so besagt das nur, dass Pûšan und Soma Reichtum, Netar männliche Kinder besitzen, und

*rayí áçvapastya* in 9,86,41 ist »Reichtum an Rossen«, was sonst *áçvâvat, açvín rayí* heisst. Nicht zum Femininum *pastyâ*, sondern zum Neutrum *pastyà* sind zu ziehen 6,49,9. 7,97,5 *yajatám pastyânâm*. An diesen Stellen steht *pastyà* ganz in dem Sinne von *viçaḥ* »Menschen«, »Leute«. Sâyaṇa erklärt es ganz richtig mit *gṛhastha* und *gṛhin*. Diese Bedeutung liegt klarer ausgedrückt vor in 1,151,2 *utá çrutam vṛšaṇâ pastyâvataḥ*. Der Padapâṭha löst *pastyâvat* überall auf in *pastya-vat* in Übereinstimmung mit dem Ṛkprâtiçâkhya 548. Das ist auch ganz richtig an unserer Stelle, wo *pastyâvat* dasselbe ist wie *gṛhin, gṛhapati,* ferner in 2,11,16, wo *stṛṇânâso barhíḥ pastyâvat* so viel ist wie *stṛṇânâso barhír gṛhé* und in 4,54,5, wo *kšáyân pastyâvataḥ* dem Sinne nach dasselbe ist wie »feste Wohnsitze« (vgl. Ved. Stud. 1,173 f. 181) = *dhruvám sádas,* wörtlich »einen Ort habende Wohnsitze«, nicht etwa »geräumige, Häuser habende Wohnsitze«, was in den Zusammenhang gar nicht passt.

Anders steht es mit den Stellen, an denen das Femininum *pastyâ* erscheint. Bei Sâyaṇa zu 1,151,2 steht zwar *pastyâ duroṇa* als Lesart von Naighaṇṭuka 3,4, die richtige Lesart ist aber *pastyam* | *duroṇe,* wie die Ausgaben haben. Überliefert ist also die Bedeutung »Haus« nur für das Neutrum; sie ist dann von den Scholiasten auch auf das Femininum übertragen worden. Eine Ausnahme macht Sâyaṇa an den zwei erwähnten Stellen 4,1,11 und 9,65,23, wo er das Wort mit »Fluss« erklärt. Das ist so auffallend, dass eine genaue Prüfung des Wortes *pastyâ* notwendig erscheint.

Ich beginne mit ṚV. 1,25,10 = MS. 1,6,2 (p. 88,10); 2,6,12 (p. 71,11); 2,7,16 (p. 100,18); 4,4,6 (p. 56,17) = TS. 1,8,16,1 = TBr. 1,7,10,2; 2,6,5,1 = VS. 10,27 = Çat.Br. 5,4,4,5:

*ni šasâda dhṛtávrato Váruṇaḥ pastyâsv ā* |
*sāmrâjyâya sukrátuḥ* ||

Die Verwendung, die diese Strophe im Ritual des râjasûya gefunden hat (Weber, Über die Königsweihe, den râjasûya p. 63), erklärt die Deutung von *pastyâsu* im Çat.Br.: *viço vai pastyâḥ.* Das Çat.Br. meint damit die Vaiçyâs: *vikšv etyevaitad âha.* Über die Bedeutung des Wortes selbst sagt die Stelle nichts aus, und wenn Mahîdhara zu VS. 10,27 unter Berufung auf das Çat.Br. *vikšu* mit *prajâsu* verallgemeinert, und Sâyaṇa zu ṚV. 1,25,10

*pastyâsu* mit *daivîšu prajâsu* erklärt, so haben sie, falls Sâyaṇa überhaupt daran gedacht hat, das Ritual nicht richtig verstanden. Die Worte sollen dort nur besagen, dass der König so unter den Vaiçyâs sitzt, wie Varuṇa in den *pastyâs*, und sie sind eine der unzähligen Gleichstellungen der Brâhmaṇas, die ohne jeden Wert für die Erklärung des betreffenden Wortes sind. Sâyaṇa zu TS. 1,8,16,1 erklärt *pastyâsu* mit *bahušu vairigṛhešu*, zu TBr. 2,6,5,1 mit *gṛhasamânešv âsandisthânešu*, setzt also hier *pastyâ* = dem Neutrum *pastyà*.

Zur Erklärung von RV. 1,25,10 ist herbeizuziehen »der gute, alte Vers« (Weber, l. c. p. 43 Anm. 4) MS. 2,6,8 = TS. 1,8,12,1 = VS. 10,7, der in der VS. lautet:

*sadhamâdo dyumninîr âpa etâ ánâdhṛšṭâ apasyò vásânâḥ |*
*pastyâsu cakre Váruṇaḥ sadhástham apâṁ çíçur mâtṛtamâsv ántaḥ ||*

Die MS. liest im ersten Verse *dyùmnyâ ûrjâ ékâ*, die TS. *dyumnínîr ûrja etâ ánibhṛšṭâ apasyúvo vásânaḥ*. Dass die Lesart *vásânaḥ* »ganz vortrefflich« ist, hat schon Weber bemerkt. Sie ist die allein richtige, wie durch RV. 9,90,2 bewiesen wird: *vánâ vásâno Váruṇo ná síndhûn*. Das Beiwort *mâtṛtama* wird im RV. nur den Gewässern gegeben: 1,158,5 *nadyò mâtṛtamâḥ*, 3,33,3 *síndhuṁ mâtṛtamâm*, 6,50,7 *âpo .... yûyáṁ hí šṭhâ bhišájo mâtṛtamâḥ*. Es ist daher wahrscheinlich, dass auch in *pastyâsu* der Begriff des Wassers liegt. Und das wird bewiesen durch RV. 4,1,11, wo es von Agni heisst: *sá jàyata prathamáḥ pastyâsu mahó budhné rájaso asyá yónau*. Ist es in dem Verse der Yajurveden unwahrscheinlich, dass *pastyâ* »Wohnsitz«, »Heimstätte« heisst, weil man schwerlich sagen wird, »er nahm seinen Wohnsitz in den mütterlichsten Wohnsitzen«, so ist diese Übersetzung hier unmöglich. Daran lässt der RV. keinen Zweifel übrig. Wie es hier heisst, dass Agni zuerst geboren wurde *pastyâsu budhné rájasaḥ*, so wird 7,34,16 von ihm gesagt, er sitze *budhné nadînâṁ rájaḥsu*; 1,52,6 heisst es von Vṛtra *apó vṛtvî rájaso budhnám âçayat*. »Auf dem Grunde des Luftraums«, »im Luftraum« sind also die Gewässer, aber nicht die Wohnhäuser, in denen Agni zuerst geboren wurde. Und dass Agni, der *apâṁ nápât*, in den Gewässern geboren wurde, ist ja eine allbekannte Anschauung des Veda. Ich hebe nur hervor 5,85,2 *Váruṇo apsv Àgnim ... adadhàt*; 10,91,6 *tám âpo Agniṁ jana-*

*yanta mâtáraḥ*; 10, 121, 7 *ãpo ... janáyantîr Agnim* u. s. w. (Bergaigne, Religion Védique 2, 16 ff.). Man könnte nun denken, dass zu *pastyầsu* zu ergänzen wäre *apãm* und dann zu vergleichen wäre 3, 25, 5 *apãṃ duroṇé* oder 1, 149, 4 und sonst *apãṃ sadhásthe,* so dass *pastyầsu* = *pastyè* zu setzen wäre. Aber die Ergänzung wäre sehr hart, dann spricht gegen diese Auffassung, wie schon bemerkt, die Strophe der Yajurveden und ebenso ṚV. 1, 25, 10 selbst. Es ist doch anzunehmen, dass Varuṇa sich dort niederlässt, wo man sich seine Wohnung denkt, und dieser Ort sind nur die Wasser (Bergaigne 3, 129; Verf., Gött. Gel. Anz. 1895 p. 449). Deswegen können auch nicht Stellen wie 10, 46, 3 *sá çévṛdho jâtá ã harmyéšu* herbeigezogen werden. Die Häuser, in denen Agni erzeugt wird, sind die Häuser der Menschen, was ja oft gesagt wird, die *pastyầs* aber sind, wie 4, 1, 11 ausdrücklich sagt, *budhné rájasaḥ*. So weist alles darauf hin, dass *pastyầ* »Gewässer«, »Flut«, »Fluss« bedeutet. Ich übersetze ṚV. 1, 25, 10: »Nieder setzte sich Varuṇa, dessen Gesetze unverbrüchlich sind, in den Gewässern, um die Herrschaft auszuüben, er, der weise« und 4, 1, 11: »Er wurde zuerst geboren in den Gewässern, in der Tiefe des grossen Luftraums.« *budhné yónau* ist hier wie in 4, 17, 14 loses Compositum = *budhnayonau*. Die Strophe der Yajurveden übersetze ich: »Sich hüllend in die gemeinsam fliessenden, rauschenden, unwiderstehlichen, geschäftigen Wasser, schlug Varuṇa, das Kind der Wasser, seinen Wohnsitz auf in den mütterlichsten Fluten.« Anders Weber, Über die Königsweihe, den râjasûya p. 43. Zu *sadhamãdaḥ* vgl. Aufrecht, B.B. 14, 29; Geldner, Ved. Stud. 2, 132 f., zu *dyumníniḥ* Verf. ZDMG. 35, 720; *apasyàḥ* ziehe ich zu einem Adjective *apasá*.

Jetzt erledigt sich befriedigend 1, 40, 7:

*kó devayántam açnavaj jánaṃ kó vṛktábarhišam* |
*prá pra dâçvãn pastyầbhir asthitântarvãvat kšáyaṃ dadhe* ||

Dass man diese Strophe bisher ganz missverstanden hat, liegt nicht bloss an der irrtümlichen Erklärung von *pastyầbhiḥ,* sondern auch von *antarvãvat* und vor allem daran, dass man den deutlichen Parallelismus beider Verse nicht beachtet hat. Es entsprechen sich *devayántaṃ jánam* und *dâçvãn,* ferner *açnavat* und *prá pra asthita. aç* heisst »einholen«, *prasthâ* heisst »vorschreiten«. *antarvãvat* aber wird vollständig aufgeklärt durch 6, 8, 3 *vy àstabhnâd ródasî*

*Mitró ádbhuto 'ntarvãvad akṛnoj jyótišâ támaḥ.* Dem entspricht 1,91,22 *tvám jyótišâ ví támo vavartha;* 4,52,6 *vy âvar jyótišâ támaḥ;* 5,31,3 *ví jyótišâ támo 'vaḥ,* wie dem *dâçvãn antarvãvat kšáyaṃ dadhe* entspricht 4,24,2 *maghávâ mártyâya brahmaṇyaté súšvaye várivo dhât* und öfter *várivaḥ kṛ, urúṃ lokáṃ kṛ, urú kṛ. antarvãvat kṛ* oder *dhâ* bedeutet »weit machen«, »öffnen«. *dâçvãn antarvãvat kšáyaṃ dadhe* »der Fromme machte sich eine weite Wohnstätte« ist genau dasselbe wie 1,133,7 *vanóti hí sunván kšáyam,* was die folgenden Worte erläutern *sunvânó hí šmâ yájaty áva dvíšo devãnâm áva dvíšaḥ,* gerade wie 1,40,7 durch die folgende Strophe erläutert wird *bhayé cit sukšitiṃ dadhe,* also = der Fromme wohnt in Frieden und Sicherheit, ein oft und in verschiedener Weise im Veda ausgesprochener Gedanke. *prá pra dâçvãn pastyâbhir asthita* erklärt sich nun wie *pravádbhiç citáyantaḥ* (Ved. Stud. 2,71), d. h. *pastyâbhiḥ* ist Instrumental nach dem Comparativ, der durch *prá pra* ausgedrückt ist, und der Vergleich ist wieder mit den Flüssen, als dem Bilde der Schnelligkeit (Ved. Stud. 1,127. 2,71). Zugleich dient die Stelle mit zum Beweise für die von mir dargelegte Bedeutung von *pravát,* die Oldenberg (Die Religion des Veda p. 545 Anm. 1) nicht überzeugt hat. Ich übersetze 1,40,7: »Wer holte den frommen Mann ein, wer den, der die Opferstreu hinbreitet? Weit vor schritt der Fromme (schneller als) die Flüsse. Er machte sich eine weite Wohnstätte.«[1]

Klar ist jetzt ferner 10,46,6:

*ní pastyâsu Tritáḥ stabhûyán párivîto yónau sîdad antáḥ |*
*átaḥ saṃgṛbhyâ viçãṃ dámûnâ vídharmaṇâyantrair iyate nṝn ||*

Das Lied ist an Agni gerichtet, die Strophe metrisch verwahrlost, aber, wie sich zeigen wird, unverdorben. Die Conjectur Grassmanns (Übersetzung 2,516) *tritajâḥ* oder *tritayaḥ* ist ebenso unnötig wie die Ludwigs (4,411), der im zweiten Verse *ví îyate* lesen will. Die Çâṭyâyanins erzählten nach Sâyaṇa zu ṚV. 1,105, dass es einst drei Ṛšis gab, Ekata, Dvita, Trita. Den Trita be-

[1] Grassmann: »Wer reichet an den frommen Mann, wer an den Streu bereitenden? Der Gottesfürcht'ge ragt an Haus und Hof hervor, und hat darinnen sichern Sitz.« Ludwig: »Wer wird kommen zum frommen Volk, wer zum Volk, das barhis bereitet hat, mit seinem Hause hat der Spender sich erhoben, im Opferschuppen (?) hat er seine Wohnung genommen.«

raubten einst die beiden andern, stiessen ihn in einen Brunnen, den sie mit einem Wagenrad zudeckten, und zogen weiter. Trita konnte aus dem Brunnen nicht heraus und rief mit dem Liede RV. 1, 105 die Götter um Hilfe an (Macdonell, Journal of the Royal Asiatic Society 1893 p. 479 f.). Wie ich Gött. Gel. Anz. 1894 p. 426 hervorgehoben habe, zeigt RV. 1, 105, 17: »Als Trita in den Brunnen gestossen war, rief er die Götter um Hilfe an«, dass dieser itihâsa dem RV. bereits bekannt war. Unsere Strophe giebt einen weiteren Beweis dafür. *pastyầsu yónau* ist wieder ein loses Compositum wie *budhné yónau* oben p. 214 = *pastyâyonau* und *pastyầsu yónau antáḥ* bedeutet »mitten in den Fluten«. Das beweist *stabhûyán,* das noch zweimal vom Zurückhalten, Hemmen der Gewässer gebraucht wird, ganz klar 8, 6, 16 *yás ta Indra mahîr apáḥ stabhûyámâna âçayat* von dem Dämon, der die Gewässer zurückhält, und 3, 7, 4 *stabhûyámânaṃ vaháto vahanti* von Agni, den die Fluten mit sich führen, obwohl er sie zurückzuhalten sucht, weil er nicht zu den Menschen herabsteigen will. In unserem Verse wird Agni mit Trita verglichen. Wie Trita in dem Wasser des Brunnens sass, sich gegen dasselbe stemmend, um nicht zu ertrinken, so Agni in den Gewässern, in denen er sich versteckt hat (Bergaigne 2, 72), sie zurückhaltend.

Im zweiten Verse macht Schwierigkeiten die Ergänzung zu *saṃgṛ́bhyâ* und der Sinn von *vídharmaṇâyantraiḥ. vídharman* hat, wie ich glaube, Bergaigne richtig gedeutet (Religion Védique 3, 218 Anm. 2; Quarante Hymnes du Rig-Véda p. 76 Anm. 4). Es ist wesentlich gleichbedeutend mit *dhárman* = »Verteilung«, »Ordnen«, »Ordnung«, »Gesetz«, Bedeutungen, mit denen man an allen Stellen auskommt, die überhaupt zu verstehen sind. *ayantraiḥ* wörtlich »ohne Werkzeuge«, »ohne Maschinen« ist = »ohne Zwang«, »von selbst«, »freiwillig«. Zu *saṃgṛ́bhyâ* ergänzt man am besten *ójaḥ*, wie in 10, 44, 4 steht *ójaḥ kṛ́šva sáṃ gṛbhâya tvé ápi;* es ist intransitiv = »sich zusammenraffend«, »sich aufraffend«. Danach übersetze ich 10, 46, 6: »Mitten in den Fluten sass er, ein Trita, eingehüllt, sie zurückhaltend; dann sich zusammenraffend geht er als Hausfreund seiner Bestimmung gemäss freiwillig zu den Menschen.« Agni hatte sich ja anfänglich geweigert, seinen Versteck, die Wasser, zu verlassen; erst Bitten und Versprechungen hatten ihn dazu bewogen (Bergaigne 2, 84).

Dass in 9,65,23 *yá Ârjîkéšu Kṛtvasu yé mádhye pastyânâm | yé vâ jánešu pañcásu* das Wort *pastyâ* von Sâyaṇa mit *nadî* erklärt wird, und dass diese Bedeutung dort vorzüglich passt, habe ich schon oben p. 209 hervorgehoben, wo ich auch *Pastyâ* als Eigenname eines Flusses nachgewiesen habe. Die übrigen eben behandelten Stellen werden die Richtigkeit von Sâyaṇas Angabe bestätigt haben. In 9,65,23 werden die verschiedenen Arten des Soma aufgezählt. In Strophe 22 heisst es: *yé sómâsaḥ parâváti yé arvâváti sunviré | yé vâdáḥ Çaryaṇâvati.* Es wird also neben die bestimmte geographische Angabe *Çaryaṇâvati* die unbestimmte der Ferne und Nähe gestellt. In Strophe 23 sind bestimmte Angaben die Ârjîkâs und Kṛtvans (oben p. 209), unbestimmtere die beiden andern. Welches Gebiet mit dem Lande »zwischen den Flüssen« gemeint ist, ist vielleicht noch zu ermitteln. Klar ist zunächst, dass es nicht im Gebiete der fünf Völker, der Anu, Druhyu, Pûru, Turvaça, Yadu zu suchen ist. Dieses Gebiet wird ihm mit *vâ* entgegengesetzt. Von den andern genannten Gegenden können wir nur die um den Çaryaṇâvat genau bestimmen. Von ihm giebt Sâyaṇa mit seltener Consequenz an, dass es ein schilfreicher See im hinteren Teile von Kurukšetra sei: 1,84,14 *Çaryaṇâvaty etatsaṃjñe sarasi | ... Çaryaṇâ nâma deçâḥ | tešâm adûrabhavaṃ saraḥ Çaryaṇâvat;* 8,6,39 *Çaryaṇâ nâma Kurukšetravartino deçâḥ | tešâm adûrabhavaṃ saraḥ Çaryaṇâvat;* 8,7,29 *Çaryaṇâvati | Kurukšetrasya jaghanârdhe Çaryaṇâvatsaṃjñe sarasi;* 8,64,11 *Çaryaṇâvati | Kurukšetrasya jaghanârdhabhave çaraṭṛṇopete sarasi;* 9,65,22 *Çaryaṇâvati | Kurukšetrasya jaghanârdhe Çaryaṇâvatsaṃjñakaṃ madhurarasayuktaṃ somavat saro 'sti;* 9,113,1 *Çaryaṇâvati | Çaryaṇâvannâma Kurukšetrasya jaghanârdhe saraḥ;* 10,35,2 *Çaryaṇâvataḥ sarasaḥ saṃbandhinaḥ parvatân.* Diese bestimmte Angabe ist nicht zu bezweifeln. Für sie spricht, dass Kurukšetra durch seine Teiche berühmt war. Dort erwähnt das Çat.Br. 11,5,1,4 den lotosreichen Teich Anyataḥplakša, und dort waren die fünf Teiche, die der Legende nach aus dem Blute der von Paraçurâma getöteten Kšatriyâs entstanden und mit ihrem Gebiete Samantapañcaka heilige Wallfahrtsstätten waren (Lassen, Ind. Altertumskunde 1,$^2$118 Anm. 1; 737 Anm. 2). Dort wird also auch der Teich Çaryaṇâvat gewesen sein. Die bestimmte Angabe, dass er im hinteren Teile von Kurukšetra lag, weist uns auf das Quellgebiet der

Flüsse Dṛšadvatî und Sarasvatî, der bekanntesten Flüsse von Kurukšetra. Das ist das Hügelland von Sirmor, namentlich die Abdachungen des Himâlaya bei Nâhan. Diese Hügel meint Luça Dhânâka 10,35,2: *divásprthivyór áva ā́ vṛṇīmahe mātṝ́ṇt sindhūn párvatāñ charyaṇāvataḥ | anāgāstvám ... imahe* mit den »Gebirgen des Çaryaṇâvat«, und »die mütterlichen, d. h. ‚heimatlichen' Flüsse« sind gewiss nicht allgemein zu verstehen, sondern wir haben dabei an die Dṛšadvatî, Sarasvatî und Âpayâ zu denken, die 3,23,4 *Dṛšádvatyâṃ mānuša Âpayāyâṃ Sárasvatyâṃ revád Agne didihi* zusammen genannt werden. Ludwigs Annahme, die Âpayâ sei der Ganges (Die Nachrichten des Rig und Atharvaveda über Geographie, Geschichte, Verfassung des alten Indien p. 12; Rigveda 3,200) beruht auf der Annahme, Âpayâ sei = Âpagâ und dies ein Name des Ganges. Das letztere ist aber irrig, auch, wie es scheint, von Ludwig selbst später aufgegeben worden (Rigveda 4,304), der dort sogar geneigt ist, *Âpayâyâm* zu corrigieren. Daran ist aber gar nicht zu denken. Die Âpayâ ist derselbe Fluss wie die Âpagâ, die das MBh. 3,83,68 einen berühmten Fluss *(vikhyâtâ nadî)* in Kurukšetra nennt. Die Dṛšadvatî, Sarasvatî und Âpayâ sind also die drei Hauptflüsse von Kurukšetra (vgl. Zimmer, Altindisches Leben p. 18), und Luça Dhânâka, Devaçravas und Devavâta die Bharater, die Dichter von 3,23, stammten aus Kurukšetra. Dass Bharatâs die Flüsse von Kurukšetra feiern, beweist, dass es ihre »mütterlichen Flüsse« sind, also die Bharatâs in Kurukšetra sassen. Vgl. Oldenberg, Buddha[1] p. 415 ff. Wenn es 3,33,10 heisst, dass die Bharatâs zu Vipâç und Çutudrî aus der Ferne gekommen sind, so stimmt dies zu ihrem Wohnsitz in Kurukšetra. Sie kamen also aus dem Osten, und dies sollte uns warnen, auch in geographischer Beziehung die vedische Zeit von der Brâhmaṇa- und klassischen Zeit zu scharf abzugrenzen. Man ist bisher gar zu geneigt, den ṚV. nach dem äussersten Westen zu verlegen und die Ostgrenze trotz der Erwähnung von Yamunâ und Gaṅgâ und der Kîkaṭa möglichst westlich anzusetzen. Das ist gewiss irrtümlich. Mit Kurukšetra war jedenfalls ein Teil der vedischen Dichter sehr gut bekannt, und der Soma vom Çaryaṇâvat muss, wie der vom Mûjavat, besonders geschätzt gewesen sein. In 8,6,39 ist *çaryaṇâvat* schlechthin = Soma vom Çaryaṇâvat (oben p. 210). Dass aber um den Çaryaṇâvat Berge lagen, die Heimat des Soma (Zimmer,

Altindisches Leben p. 277; Hillebrandt, Ved. Mythologie 1, 60 ff.), ergiebt sich auch aus 1, 84, 14, wonach Indra den Kopf des Pferdes sucht, der in den Bergen versteckt war *(párvateśv ápaçritam)*, und ihn im Çaryaṇâvat findet. In bergloser Gegend würde Indra nicht gesucht haben. Es folgt aus allem mit Sicherheit, dass die Somapflanze nicht, wie Roth annimmt, in den Hochländern am Oxus zu suchen ist, überhaupt nicht bloss im äussersten Westen, sondern dass sie auch im Norden von Kurukšetra wuchs.

Und in Kurukšetra suche ich auch das Land *mádhye pastyầnâm* oder *Pastyầvat* und zwar auf die bestimmte Erklärung hin, die Sâyaṇa von *mádhye pastyầnâm* zu 9, 65, 23 giebt: *Sarasvatyâdînâṃ nadînâṃ madhye*. Ich kann nicht glauben, dass er hier nicht einer alten Tradition folgt. Bis auf den Namen, was aber wohl nur Zufall ist, passt alles auf Patiâla, das von einer Anzahl Flüssen durchzogen ist, deren östlichste die Dṛšadvatî und Sarasvatî sind. Im Norden ist es hüglig, so dass es ein Fundort des Soma gewesen sein kann. Welcher der Flüsse, die sonst noch dort fliessen, die Pastyâ ist, lässt sich nicht ermitteln, zumal weder bei Hunter (Imperial Gazetteer of India XI,[2] 87) noch auf den mir zugänglichen Spezialkarten Namen angegeben sind, auch die heutigen Namen, soweit sie bekannt sind, kaum noch Anklänge an alte enthalten dürften (Cunningham, Archæological Survey of India XIV, 89). Das Wort *pastyầ* für »Fluss« ist vielleicht absichtlich gewählt wegen des Eigennamens Pastyâ. Dass *pastyầnâm* etwa zu fassen ist wie *Mitrâs*, also etwa die Pastyâ, Âpayâ, Dṛšadvatî, Sarasvatî bezeichnete, glaube ich nicht, weil sich der Ausdruck *mádhya ā́ pastyầnâm* noch einmal im ṚV. findet, wo jede Beziehung auf einen Eigennamen ausgeschlossen ist, 1, 164, 30:

*anác chaye turágâtu jîvám éjad dhruvám mádhya ā́ pastyầnâm |*
*jîvó mṛtásya carati svadhẫbhir ámartyo mártyenâ sáyoniḥ ||*

Roth hat diese Strophe und Strophe 38 zusammen behandelt und in ihnen zwei Sprüche über Leib und Seele gefunden (ZDMG. 46, 759 f.). Er ist der Ansicht, dass durch seine »schlichte Erklärung dieses Rätsel ein für allemal gelöst« sei. Ich glaube das nicht. Um das erste Versviertel metrisch richtig zu machen, corrigiert Roth *anác* in *ánanac*, eine Correctur, die ganz unzulässig und unnötig ist, da das *à* in *turágâtu* geschliffen zu lesen ist, wodurch die nötige Silbenzahl erreicht wird. Mit *ánanac* erhält der Vers zwar die

richtige Silbenzahl, wird aber sonst nicht besser. Schon dadurch fällt Roths Erklärung, die modern, aber nicht altindisch ist. Dazu kommt, dass *mádhya ã pastyẫnâm* unmöglich von dem eben besprochenen *mádhye pastyẫnâm* getrennt werden kann, das, wie wir sahen, nicht »mitten im Gehöft« heissen konnte. Mir scheint, dass Ludwig trotz irrigen Deutungen im einzelnen richtig erkannt hat, dass in der Strophe nur Agni gemeint ist (Rigveda 5,455). Dem Adjectiv *turágâtu* entsprechen die Beiworte des Agni *taráṇi, tárutra, tũrṇi;* dass Agni in den Wassern ruhte und aus den Wassern geboren wurde, ist schon oben p. 213 erwähnt worden. Obwohl lebendig und in Bewegung *(éjat),* bleibt er doch unbeweglich *(dhruvá),* wie er 6,9,5 *dhruvám jyótiḥ,* 6,15,7 *puró adhvaré dhruvá* genannt wird und 6,9,4 von ihm gesagt wird, dass er geboren wurde an festem Orte sitzend *(ayáṃ sá jajñe dhruvá*[1] *ã niśattaḥ).* Dieser »feste Ort« ist der Altar, an dem Agni entzündet wird, oder besser das Holz, aus dem das Feuer gerieben wird. In ihm ruht Agni wie tot. Das besagen die Worte *jívó mṛtásya càrati svadhãbhiḥ* »lebend benimmt er sich wie ein Toter«, die durch 1,68,3 erläutert werden *ãd ít te víçve krátum jušanta çúškâd yád deva jívó jániṣṭhâḥ* »dann bewunderten alle deine Willenskraft, als du, o Gott, lebendig aus dem trockenen (Holze) geboren wurdest«. Ferner 10,32,8 *adyéd u práṇìd ámamann imãhãpivṛto adhayan mâtúr ũdhaḥ* »heut atmete er, er überlegte es sich während dieser Tage; er saugte versteckt an der Brust der Mutter«. Die beiden ersten Sätze stehen im Verhältnis der von mir oft besprochenen Coordination (Ved. Stud. 1, Index s. v.) = er atmete heut, nachdem er es sich während der vorhergehenden Tage überlegt hatte. Die letzten Worte der Strophe endlich *ámartyo mártyenà sáyoniḥ* erklären sich aus der Thatsache, dass Agni in den Häusern der Menschen erzeugt wird, also gleichen Ursprung mit ihnen auf der Erde hat: 4,1,9 *sá kšety asya dúryàsu sãdhan devó mártasya sadhanitvám âpa.* Danach übersetze ich 1,164,30: »Atmend liegt das schnelle Wesen beweglich (und doch) unbeweglich in der Mitte der Wasser. Lebendig benimmt er sich wie ein Toter, er, der Unsterbliche, der gleichen Ursprung hat mit dem Sterblichen.« Abweichend übersetzt den zweiten Vers Max Müller, Sacred Books of the East XXXII, p. 35.

[1] Gegen den Padapâṭha fasse ich dies = *dhruvé*; vgl. 3,6,4 *mahãṅt sadhásthe dhruvá ã niśattaḥ,* wo der Padapâṭha auch *dhruváḥ* hat.

Die Strophe enthält zwei Rätsel, die sich beide auf Agni beziehen und von seiner doppelten Geburt handeln, der Geburt aus den Wassern und der aus dem Holze. Für *pastyā̀* ist also auch hier die Bedeutung »Fluss«, »Flut«, »Wasser« erwiesen.

Mit unserer Strophe hat Roth Strophe 38 desselben Liedes in Verbindung gebracht, und es ist nötig auf sie einzugehen, um die Erklärung von Strophe 30 zu sichern. Sie lautet:

*ápâṅ prā̃ṅ eti svadháyâ gṛbhîtó 'martyo mártyenâ sáyoṇiḥ* |
*tā̃ çáçvantâ višûcī̃nâ viyántâ ny ànyáṃ cikyúr ná ní cikyur anyám* ||

Die Ähnlichkeit mit Strophe 30 beschränkt sich auf das Wort *svadháyâ,* wofür in 30 *svadhā̃bhiḥ* steht, und auf die in beiden Strophen stehenden Worte *ámartyo mártyenâ sáyoniḥ,* die es sicher machen, dass auch in Strophe 38 Agni gemeint ist. Ludwig ist auch hier der Wahrheit am nächsten gekommen, indem er in der Strophe das Wechselverhältnis zwischen Agni und Sûrya ausgedrückt finden will; zunächst aber könne nur die Sonne gemeint sein, dass man sie nämlich auf ihrem Wege von West nach Ost nicht sehe (Rigveda 5,456). In dem zweiten Verse ist aber deutlich von zwei verschiedenen Wesen die Rede, und die bisherigen Übersetzungen sind irrig, weil sie keine Rücksicht darauf nehmen, dass das erste *cikyúr* betont ist, also in einem abhängigen Satze steht. Gegenstand des Rätsels bilden Sonne und Mond als zwei Formen des Agni. Es ist hier von Agnis *svadhā̃* die Rede, wie Agni sonst oft *svadhā̃vat* und 5, 3, 2 *svadhâvan* heisst. Als irdisches Feuer haben ihn die Menschen ergriffen (3,9,6 *táṃ tvâ mártâ agṛbhṇata devébhyo havyavâhana;* 4,7,2 *ádhâ hí tvâ jagṛbhriré mártâso vikšv ī̃ḍyam*), als himmlisches bestimmt er über sich selbst kraft seiner *mâyâ* (3,27,7 *purástâd eti mâyáyâ*). Wie Sonne und Mond nach Ost und West kraft ihrer *mâyâ* wandeln (10,85,18 *pûrvâparáṃ carato màyáyaitaú*), so geht Agni unserer Strophe zufolge nach eigenem Willen *(svadháyâ)* als Sonne und Mond nach West und Ost, während er als irdisches Feuer sich hat von den Menschen fangen lassen *(gṛbhîtá).* Ich übersetze: »Nach Westen und Osten geht er nach eigenem Willen, er, der festgehalten ist, der Unsterbliche, der gleichen Ursprung hat mit dem Sterblichen. Die beiden gehen stets nach verschiedenen Seiten; wenn man den einen sieht, so sieht man den andern nicht.« Das Rätselhafte liegt in dem

ersten Verse in dem Gegensatze von *eti svadháyâ* und *gṛbhîtá*, die sich gegenseitig auszuschliessen scheinen, sodann darin, dass der Unsterbliche gleichen Ursprung hat mit dem Sterblichen. Beides passt nur, wie gezeigt, auf Agni. Zum zweiten Verse vergleiche man 10,68,10, wo von Bṛhaspati gesagt wird, dass er ein für allemal das gemacht hat, was ihm niemand nachmacht, dass nämlich Sonne und Mond abwechselnd aufgehen *(anânukṛtyám apunáç cakâra yắt sũryamắsâ mithá uccárâtaḥ)*.

Es bleibt noch *pâstyá* in 4,21,6. Die Strophen 6—8 bieten ausserordentlich grosse Schwierigkeiten, während sonst das Lied im allgemeinen leicht verständlich ist. Der Refrain zeigt, dass die Lieder 4,16.17.19—24 von demselben Dichter herrühren, der der Tradition nach Vâmadeva ist, was für 16 durch Strophe 18 beglaubigt wird (Ludwig 3,123). Zur Aufklärung der Strophen 6—8 tragen die Lieder nichts bei, und ich bin trotz aller Bemühungen nicht im stande sie befriedigend zu deuten.

## § 23.
## *iriṇa.*

Für *iriṇa* stellt das Petersburger Wörterbuch die Bedeutungen auf 1. Rinnsal; Bach, Quelle; 2. jeder Einschnitt, Vertiefung, Grube im Boden; 3. zerrissenes, unfruchtbares Land überhaupt, salzhaltiges Land, und in den Nachträgen 4. die Fläche, auf welche die Würfel geworfen werden. Dieselben Bedeutungen giebt das kürzere Wörterbuch in etwas anderer Anordnung. Es ist von vornherein nicht wahrscheinlich, dass dasselbe Wort »Bach«, »Quelle« und »unfruchtbares oder kahles, insbesondere salzhaltiges Land« bedeutet hat; man müsste dann jedenfalls zwei verschiedene *iriṇa* ansetzen. Ludwig übersetzt das Wort mit »Salzsumpf«, »Salzsee« und 10,34,1.9 mit »Spielbretts Fläche«, »Brett«. Die indischen Lexikographen erklären *iriṇa* oder *îriṇa* mit *ûšara* (Çâçvata 352; Halâyudha 2,3; Hemacandra, Abhidhânacintâmaṇi 939) oder mit *çûnya* und *ûšara* (Amara 3,4,59; Hemacandra, Anekârthasaṃgraha 3,182). Für *çûnya* hat die Vaijayantî p. 254,7 *bhûbhâga nirâçraya*. Als Synonymum von *ûšara* ist es öfters zu erweisen. So steht *ûšara* in der sprichwörtlichen Redensart *na vidyâm ûšare vapet* Saṃhitopaniṣadbrâhmaṇa p. 30, und dafür *iriṇa* Manu 2,113 *na tv enâm iriṇe vapet*.

Die Erklärungen Sâyaṇas zum ṚV. hat Satyavrata Sámaśramí in seiner Ausgabe des Nirukta IV, p. 12 Anm. † zusammengestellt. Zu 1,186,9 erklärt Sâyaṇa es mit *ûšarapradeça,* zu 8,4,3 mit *nistṛṇa taṭâkadeça,* zu 8,87,1 und 4 mit *taṭâkâdi,* zu 10,34,1 mit *âsphâra* und zu 10,34,9 mit *indhanarahita âsphâra,* zu TS. 2,5,1,3 und Çat.Br. 5,2,3,3 mit *ûšarakšetra,* zu TS. 3,4,8,5 mit *ûšararûpâ suširarûpâ vâ bhûmi,* zu Çat.Br. 7,2,1,8 mit *nistṛṇa ûšarasthâna;* zu AV. 4,15,12 bemerkt er *iriṇaçabdo nistṛṇabhûvacanaḥ.* An den Stellen des ṚV., für die Roth die Bedeutung »Bach«, »Quelle« angenommen hat, hat Sâyaṇa also die Bedeutung »graslose Gegend an einem Teiche« oder »Teich u. s. w.« und 1,186,9 »salzhaltiges Land«. Grassmann hat nur »Rinnsal«, »Bach«, »Quelle«, Benfey im Glossar zum SV. für 8,4,3 »Öde«.

Sâyaṇa bestimmt *iriṇa* näher als grasloses, salzhaltiges und löchriges *(sušira)* Land. Die letzte Angabe wird bewiesen durch AV. 4,15,12:

*apó niširñcánn Ásuraḥ pitâ naḥ çvásantu gárgarâ apâṃ Varuṇa* |
*áva nṛcir apáḥ sṛja vádantu pṛçnibâhavo maṇḍûkâ iriṇânu* ||

Der erste Halbvers ist gleich dem letzten Halbvers von ṚV. 5,83,6. In seinem Commentare zum ṚV. erklärt Sâyaṇa *asuraḥ* mit *udakânâṃ nirasitâ* und versteht darunter Parjanya, zum AV. deutet er *asuraḥ* als *meghânâṃ kšeptâ* oder *prâṇapradaḥ* und bezieht es auf Sûrya. v. Bradke (Dyâus Asura p. 62 ff.) will im ṚV. unter dem *Ásuraḥ pitâ* Dyaus verstehen, Geldner (Gurupûjâkaumudî p. 20) Rudra, wofür man geltend machen kann, dass der Asura in 5,83,6 mit den Maruts verbunden erscheint. Für den AV. scheint es mir am nächsten zu liegen, *Ásuraḥ pitâ* als Varuṇa zu deuten, der ja auch Asura heisst (v. Bradke l. c. p. 72 f.) und häufig mit dem Regen in Verbindung gesetzt wird (Bergaigne 3,122). Wie ṚV. 7,103 näher ausgeführt ist, erheben die Frösche bei Beginn der Regenzeit ihre Stimme, nachdem sie vorher wie ein trockener Schlauch im Teiche gelegen haben. Dasselbe besagt der zweite Vers unserer Strophe. *iriṇâ* sind die Löcher, die in trockenem Lande durch Bersten des Bodens infolge der Hitze entstehen und den Fröschen als Zufluchtsort dienen. Sie werden vom Regen am schnellsten angefüllt und dienen als Wasserbehälter. Es sind also nicht künstliche Vertiefungen im Boden oder Rinnen, sondern natürliche Löcher; oft genug ist ja von einem *svakṛta iriṇa* die Rede

(B-R. s. v.). Ich übersetze: »Wasser giesse nieder unser Vater Asura, die Wasserstrudel sollen rauschen, o Varuṇa. Herab lasse das Wasser strömen; quaken sollen in den Löchern die Frösche mit gesprenkelten Vorderbeinen.«

Jetzt werden ohne Schwierigkeit klar die drei Stellen ṚV. 8,4,3. 8,87,1 und 4. Die erste lautet:

*yáthâ gauró apā̃ kṛtáṃ tṛ́šyann éty ávériṇam* |
*âpitvé naḥ prapitvé tū̃yam ā̃ gahi Káṇvešu sú sácâ píba* ||

Die Rede ist von Indra, der auch 7,98,1 und 8,45,24 wegen seines Trinkens mit einem Büffel verglichen wird. Der Zusatz *apā̃ kṛtám* zu *íriṇam* scheint mir klar zu beweisen, dass *íriṇa* etwas sein muss, was in der Regel wasserlos ist. Ausser der eben besprochenen Stelle des AV. giebt noch Aufschluss ṚV. 7,69,6: *nárâ gauréva vidyútaṃ tṛšâṇā̃smā̃kam adyá sávanópa yâtam.* Der Vers hat, wie Ludwig 4,61 bemerkt, viel Kopfzerbrechen gemacht. Er selbst hat ihn im wesentlichen richtig verstanden, irrt aber, wenn er mit allen andern *vidyútam* mit *tṛšâṇā̃* verbindet. *vidyútam* entspricht dem *sávanâ,* und es ist zu übersetzen: »O ihr Männer, kommt heut zu unseren Trankopfern, wie zwei dürstende Büffel zu dem Blitz (hinlaufen).« Der Blitz ist der Vorläufer des Regens, und *vidyút* ist dasselbe wie *varšyàsya vidyútaḥ* 10,91,5. Man muss sich denken, dass bei Beginn der Regenzeit die Büffel, von Durst gepeinigt, aus den Bergwäldern in die Ebene laufen, um Wasser zu suchen, wie dies im Ṛtusaṃhâra 1,21 geschildert wird: *tṛšâkulaṃ niḥsṛtam adrigahvarâd gavešamâṇaṃ mahišîkulaṃ jalam.* In diese Lage versetzt uns ṚV. 8,4,3: »Wie ein durstiger Büffel zu einem Wasserloch läuft, so komme am Morgen und Abend schnell zu uns, trinke tüchtig bei den Kaṇvâs!« *apā̃ kṛtá* wörtlich »durch das Wasser gemacht« ist dem Sinne nach dasselbe wie »mit Wasser gefüllt«, und Sâyaṇa giebt ganz richtig *kṛta* mit *saṃpûrṇa* wieder. Im Gegensatz zu dem *svakṛta iriṇa,* dem durch Springen des trockenen Bodens entstandenen Loche, ist *apâ kṛta iriṇa* das durch den strömenden Regen gerissene Loch, das ebenso wie das *svakṛta iriṇa* natürlich schnell durch den anhaltenden Regen mit Wasser gefüllt wird. Die Worte *apā̃ kṛtá* sind als selbstverständlich anzunehmen auch 8,87,1 *pâtáṃ gaurā̃v ivériṇe* »trinkt wie Büffel in einem (Wasser)loch« und 8,87,4 *tā̃ vâvṛdhânā̃ úpa sušṭutíṃ divó*

*gantáṃ gaurāv ivériṇam* »kommt gepriesen werdend vom Himmel zu dem Loblied, wie Büffel zu dem (Wasser)loch.«

Die gleiche Bedeutung hat *iriṇa* auch 1, 186, 9:

*prá nú yád ešâṃ mahinā cikitré prá yuñjate prayújas té suvṛktí | ádha yád ešâṃ sudíne ná çárur víçvam ériṇaṃ prušâyánta sénâḥ ||*

Die Strophe ist, wie die vorhergehende, an die Maruts gerichtet. Die Schwierigkeit liegt in dem Vergleiche *sudíne ná çáruḥ*. Grassmann übersetzt »wie der Blitz am heitern Tag«, Ludwig »wenn wie am heitern Tage der [Blitz]pfeil [fliegt]«, aber 4, 196 will er »Blitz« gestrichen wissen und den Vergleich auf die Schlacht beziehen; wie in der Schlacht an heiterem Tage die Pfeile fliegen, so senden die Maruts mit Sturm und Gewitter ihre Geschosse vom Meere herauf. Diese Auffassung ist mir ganz unverständlich. Was dann *sudíne* soll, begreife ich nicht, und der Vergleich hinkt in jeder Weise. Von den Maruts wird oft hervorgehoben, dass sie ungestüm und schnell erscheinen und wandern. Deswegen schliesse ich mich Grassmann an und fasse *sudíne ná çáruḥ* im Sinne unserer sprichwörtlichen Redensart »wie der Blitz aus heiterem Himmel«. Noch genauer entspricht das Englische »to come down like a bolt out of the sky«, wo *bolt* ganz genau = *çáru* ist. Zu dieser Auffassung stimmt die ganze Strophe. Ich übersetze: »Um sich in ihrer Grösse zu zeigen, spannen sie infolge der Lobpreisung ihre Gespanne an. Und dann *(ádha yád)* füllten ihre Scharen alle Löcher mit Wasser (so plötzlich) wie ein Blitz an heiterem Himmel.« Die Maruts werden gepriesen und um Regen gebeten; infolge des Lobliedes spannen sie ihre Antilopen an und sofort fällt der Regen, wie dies z. B. auch 1, 85, 5 gesagt wird: *prá yád ráthešu pṛšatîr áyugdhvam .... utārušásya ví šyanti dhārâç cármevodábhir vy ùndanti bhūma.* Zu *prušâyánta* vergleiche man Dhâtupâṭha 31, 55 *pruša snehanasecanapûraṇešu.*

*iriṇa* hat also an allen diesen Stellen nur die Bedeutung »brüchiges Land«, »durch Bersten entstandenes Loch in der Erde«. Es deckt sich daher mit dem klassischen Wort. Da es 10, 34, 1. 9 vom Würfelbrett gebraucht wird, so wird man annehmen müssen, dass dasselbe Löcher hatte, in die die Würfel entweder fallen mussten oder nicht durften.

## § 24.

## *ví vo máde vívakšase.*

In den Liedern RV. 10, 21. 24, 1—3 und 25 findet sich der Refrain *ví vo máde vívakšase,* der sehr verschiedene Deutung erfahren hat. Die Worte *ví vo máde* sind von *vívakšase* stets durch mehrere Worte getrennt, und der Sinn der Strophen wird durch den Refrain in keiner Weise beeinflusst; er ist ohne denselben vollständig. Daraus folgt aber nicht, dass der Refrain ursprünglich nicht zu diesen Liedern gehörte und von Sängern aus dem Geschlecht des Vimada später eingeflickt worden ist, wie dies Grassmann (Übersetzung 2, 514 f.) annimmt. Es verhält sich hier mit dem Refrain ganz so wie bei den Liedern 9, 112—114; es gilt auch hier, dass man die Lieder ihrer Eigenheit völlig beraubt, wenn man den Refrain streicht (Ved. Stud. 1, 107). Während aber der Refrain den Liedern 9, 112—114 ein volkstümliches Gepräge aufdrückt, ist dies bei den Liedern 10, 21. 24. 25 nicht der Fall. Er ist hier eine Spielerei, wie sich klar aus seiner Deutung ergiebt.

In seiner Übersetzung hat Grassmann den Refrain ganz fortgelassen und bemerkt, dass seine Bedeutung wegen des Mangels an Zusammenhang nicht mit einiger Sicherheit zu ermitteln sei. Im Wörterbuche nimmt er unter *vimadá* an, dass dies Eigenname eines Sängers und im Refrain getrennt sei, unter *vívakšase* giebt er keine bestimmte Deutung, so wenig wie Roth. Ludwig übersetzt »bei eurer Trunkesfreude«, »so wirst du gross«, bemerkt aber (4, 187), dass die Refrains unverständlich seien. Auf seine Versuche den Refrain zu deuten, will ich nicht näher eingehen.

Den richtigen Weg hat Grassmann unter *vimadá* gewiesen. Nach der Anukramaṇî ist der Verfasser der Lieder 10, 20—26 Vimada Aindra oder Prâjâpatya oder Vâsukra Vasukṛt. Diese Angabe wird in Bezug auf Vimada zum Teil durch die Lieder selbst bestätigt. Es heisst 10, 20, 10:

*evā́ te Agne Vimadó manīšā́m ūrjo napā́d amṛ́tebhiḥ sajóšāḥ |*
*gíra ā́ vakšat sumatī́r iyā́ná íšam ū́rjaṃ sukšitiṃ viçvam ā́bhāḥ ||*

*sajóšāḥ* bezieht sich auf *te,* steht also am Ende des Stollens für *sajóšase* oder *sajóšasaḥ.* Andere Beispiele bei demselben Worte sind oben p. 124 beigebracht worden; vgl. auch p. 115. 118 und

Ved. Stud. 1 s. v. Kürzungen des Wortendes. Ein charakteristisches Beispiel solcher Kürzungen bietet das Mantrabrâhmaṇa 1, 1, 6:

*pari dhatta dhatta vâsasainâñ çatâyušiñ kṛṇuta dîrgham âyuḥ |*
*çataṃ ca jîva çaradaḥ suvarcâ vasûni cârye vibhṛjâsi jîvan ||*

*jîvan* erklärt der Herausgeber in der ersten Auflage mit *jîvantî satî,* in der zweiten mit *jîvantî,* und da die Strophe an eine Frau gerichtet ist, so ist eine andere Auffassung ganz unmöglich. »Legt ihr das Kleid um, legt es um, machet sie hundert Jahre lebend, ihr Leben lang! Und du lebe hundert Herbste, blühend, und während deines Lebens verteile Güter, o Herrin!« *jîvan* steht wieder am Ende des Stollens. Es ist den Ved. Stud. 2, 124 besprochenen Formen hinzuzufügen; im AV. 19, 24, 6 bezieht es sich auf ein Masculinum. Über *suvarcâḥ* ist Ved. Stud. 2, 115 zu vergleichen. Auch dem Mahâbhârata ist diese Erscheinung nicht fremd. 3, 192, 69 *brâhmaṇebhyo mṛgayan sûnṛtâni* für *mṛgayantî* (Stenzler, Elementarbuch, 6. Auflage p. 61); 3, 296, 32 *mṛtam eva hi taṃ mene kâle munivacaḥ smaran* für *smarantî* am Ende des Verses; 4, 24, 22 *tena mâṃ duḥkhitâm evaṃ pṛcchase prahasann iva* für *prahasantîva;* 7, 58, 7 *yâvatyaḥ sikatâ gâṅgyo yâvan Meror mahopalâḥ* für *yâvantaḥ.* Ebenso das Prâkrit. Âyârangasutta 2, 16, 2 *bhikkhuṃ ... tudanti vâyâhi abhiddavaṃ narâ* für *abhiddavanto.* Auch in dieser Hinsicht ist also die Tradition nicht unterbrochen worden. Ich übersetze 10, 20, 10: »So hat dir, o Agni, und den andern Unsterblichen, o starker, Vimada Gebet und Lieder dargebracht, um dein Wohlwollen (dich) angehend. Du hast ihm alles, Kraft, Stärke und glücklichen Wohnsitz verschafft.«

Für 10, 23 bestätigen die Verfasserschaft eines Vimada die Strophen 6 *stómaṃ ta Indra Vimadâ ajîjanann ápûrvyaṃ purutámaṃ sudânave* und 7 *mâkir na enâ sakhyâ ví yauṣus táva cendra Vimadásya ca ṛ́ṣeḥ.* Die Strophen 10, 24, 4—6 bilden ein eigenes Lied; der in Strophe 4 erwähnte Vimada ist nicht unser Dichter, sondern der sagenhafte Günstling des Indra und besonders der Açvins. Ihn mochten die Vimadâs für sich in Anspruch nehmen, weshalb das Lied in ihre Sammlung aufgenommen worden ist. Anders Oldenberg, Die Hymnen des Rigveda 1, 231. Der Name des Dichters wird in keinem der Lieder genannt, die den Refrain enthalten; er steckt eben in dem Refrain selbst.

In *ví vo máde* könnte man geneigt sein, in *vas* die Partikel zu sehen, die »gewiss«, »fürwahr«, »ja« u. dgl. bedeuten soll, und die mit andern auch Roth annimmt (ZDMG. 48, 113). Aber keine einzige Stelle im ṚV. nötigt uns zu dieser Annahme. Delbrück (Altindische Syntax p. 206) hat bemerkt, dass man sich immer, wo der Angeredete suppliert werden muss, eine fromme Zuhörerschaft denken kann, welche der Sänger anredet. Setzt man statt »Zuhörerschaft« vielmehr »Opferherrn«, so wird man die Wahrheit getroffen haben. Gemeint sind überall die Opferherrn, auf deren Bestellung das Lied gedichtet ist. So auch hier. Sâyaṇa erklärt in unserem Refrain *vas* meist mit *tava,* einige Male mit *yušmâkaṃ sarvešâṃ devânâm.* Beides passt nicht in den Zusammenhang. Wie auch sonst mehrfach, ist hier zu *ví* ein Verbum zu ergänzen, und zwar *hvayâmahe, vo máde* aber bedeutet »bei eurem Rauschtranke«. *ví máde* ist aber auch = *Vimadé,* wie Sâyaṇa angiebt. In der klassischen Litteratur setzen die Dichter, ganz wie die vedischen, zuweilen ihren vollen Namen in die Schlussstrophe, oder sie spielen mit ihm ganz ähnlich wie hier Vimada. So hat Jayadeva im Gîtagovinda am Ende jedes einzelnen Prabandha sich mit vollem Namen genannt, im zweiten Prabandha des ersten Sarga aber auch im Refrain *jaya jaya deva Hare* mit seinem Namen gespielt (1, 17 ff. ed. Lassen). Bekannt ist die Sitte, einen Çloka im Gedichte anzubringen, der den Namen des Verfassers enthält. So hat es z. B. Rudraṭa im Kâvyâlaṃkâra p. 53 gethan und Amaracandra in der Kâvyakalpalatâ p. 131. Einen solchen Çloka nannte man *aṅkaçloka* oder *paridhiçloka,* und auch in ihm spielten die Dichter zuweilen mit ihrem Namen oder dem ihres Vaters, wie Ânandavardhana, Devîçataka 101:

*devyâ svapnodgamâdišṭadevîçatakasaṃjñayâ |*
*deçitânupamâm âdhâd ato Noṇasuto nutim ||*

Andere deuteten den Namen in versteckter Weise an, wie Dhanapâla, Pâïyalacchî 278 durch die Endsilben der Worte *andha jaṇa kivâ kusala* oder in der Ṛšabhapañcâçikâ 50 durch unmittelbare Aufeinanderfolge der Silben *dhaṇa bâla,* oder endlich man wahrte sein geistiges Eigentum dadurch, dass man in den Schlussstrophen der einzelnen Gesänge als Merkmal *(aṅka, kavibhâvakṛta cihna)* immer dasselbe Wort anbrachte (Jacobi, Wiener Zeitschrift für die

Kunde des Morgenlandes 3, 123 mit Anm. 1). Damit vergleicht sich im RV. die Wiederholung derselben Schlussstrophe oder desselben Schlussverses in einzelnen Familien. Die vedische Zeit ist also auch hierin von der klassischen nicht schroff geschieden. Ob in 8, 39—42 der Refrain *nábhantâm anyaké same* auf den Namen des Dichters Nâbhâka anspielt, wie Ludwig 3, 107 geneigt ist anzunehmen, oder der Dichter aus dem Refrain erschlossen ist, muss ich unentschieden lassen. Möglicherweise liegt eine Parallele zu *ví vo máde* vor.

*vivakšase* stellt man am wahrscheinlichsten zu *vivákšaṇa*. In der Erklärung dieses Wortes schwankt Sâyaṇa. Zu 8, 1, 25 erklärt er *vivákšaṇasya* mit *vaktum ištasya stutyasya yad vâ voḍhavyasya prâptavyasya,* zu 8, 35, 23 mit *havanaçîlasya,* zu 8, 21, 5 *vivákšaṇe* mit *svargaprâpaṇaçîle,* zu 8, 45, 11 *vivákšaṇâḥ* mit *voḍhavyaṃ vahantaḥ*. Roth giebt als Bedeutung an »etwa spritzend«, was nirgends passt, ja 8, 45, 11 ganz unmöglich ist; Grassmann erklärt das Wort mit »schwellend«, »strotzend«, Ludwig mit »beredt« oder »redelustig« oder »wachsen machend«, indem er zu 8, 35, 23 bemerkt, es sei gewiss *vicakšaṇasya* zu lesen (4, 72). An vier Stellen ist *vivákšaṇa* Beiwort des Soma, 8, 45, 11 wird es von Menschen gebraucht. Aus dem Zusammenhange lässt sich der Sinn nicht sicher bestimmen; überall passt vorzüglich die Bedeutung »stark«. Man sehe 8, 1, 25 *mádhvo ándhaso vivákšaṇasya pîtáye* und 8, 35, 23 *vivákšaṇasya pîtáye;* 8, 21, 5 *góçrîte mádhau madiré vivákšaṇe;* 8, 49, 4 *anehásaṃ pratáraṇaṃ vivákšaṇaṃ mádhvaḥ svádišṭham îṃ piba.* An diesen Stellen ist das Wort vom Soma gebraucht, und es vergleichen sich die Beiworte *ugrá, tavás, tîvrá* (Geldner, Ved. Stud. 1, 159), ferner *kŕtvya, turá, svátavas* und *pratáraṇa,* das 8, 49, 4 neben *vivákšaṇa* steht. Es ist also unser »stark«, englisch »strong« auf Getränke angewendet. Wie in 8, 49, 4 neben einander stehen *anehásaṃ pratáraṇaṃ vivákšaṇam,* so in 8, 45, 11 *çatagvínaḥ vivákšaṇâḥ anehásaḥ.* Die Bedeutung »stark« ergiebt sich aus der Grundbedeutung der Wurzel *vakš* »wachsen«, und zu ihr ziehe ich auch das *vívakšase* in unserem Refrain, das ich als Infinitiv auffasse. Dem Sinne nach ist es genau entsprechend dem häufigen *vŕdhé* und *vŕdháse* in 5, 64, 5. Der ganze Refrain ist als Parenthese zu denken und zu übersetzen »zu eurem Rauschtrank rufen wir ihn herbei zum Heil«. In 10, 21, 1—4 und 6—8 wird Agni

angeredet, in 24, 1—3 Indra, in 25, 1—9 der Gott Soma; 10, 21, 5 und 25, 10. 11 enthalten keine direkte Anrede.

Zu der vorgetragenen Erklärung bin ich veranlasst worden durch die Lektüre des dem Çaṃkara zugeschriebenen Carpaṭapañjarikâstotra, das als Nr. 100 im Bṛhatstotraratnâkara ed. Bombay 1892 p. 391 ff. herausgegeben ist. Das Stotra gehört nach Ton und Inhalt in dieselbe Klasse mit dem Mohamudgara, dem Yatipañcaka, Sâdhanapañcaka und Dhanyâšṭaka, die alle dem Çaṃkara zugeschrieben werden und zuletzt herausgegeben sind im Bṛhatstotraratnâkara Nr. 97. 99. 105 (verdruckt 102), das Yatipañcaka bei Haeberlin, Kâvyasaṃgraha p. 487 f., wo p. 265 ff. auch der Mohamudgara und p. 485 f. das Sâdhanapañcaka steht. Das Carpaṭapañjarikâstotra hat als Refrain *(dhruvapada): bhaja Govindaṃ bhaja Govindaṃ bhaja Govindaṃ mûḍhamate | prâpte saṃnihite maraṇe na hi na hi rakšati ḍukṛñ karaṇe || ḍukṛñ karaṇe* ist = Dhâtupâṭha 30, 10 und der Sinn kann nur sein: »wenn der Tod kommt, nützt alles Wissen nichts«. Im Veda ist die Geschmacklosigkeit nicht so gross wie hier. Die Spielerei dort erinnert unwillkürlich an die Bosheit von Heine, der gelegentlich eines Gedichtes von Platen vorschlägt, die Probe zu machen, ob das Gedicht nicht schöner wird, wenn man ans Ende jeder Zeile abwechselnd »von vorn« und »von hinten« setzt.

## § 25.

## Vedainterpretation.

Unter dem Titel »Vedainterpretation« hat Hillebrandt eine Schrift veröffentlicht (Breslau 1895), die, wie er sagt, durch einen »Angriff« von mir hervorgerufen worden ist. Sie soll den ablehnenden Standpunkt etwas ausführlicher begründen, den er gleich andern meiner Behandlung des Ṛgveda im allgemeinen gegenüber einnimmt. Er erklärt (p. 4), nicht auf den Ton eingehen zu wollen, den ich gegen ihn wie gegen alle meine Gegner, von Burkhard und Albrecht Weber bis auf den greisen Böhtlingk, anzuschlagen für gut befunden habe; dazu fehle es ihm an der erforderlichen Geschicklichkeit.

Den »Angriff«, den ich gegen ihn gerichtet haben soll, findet Hillebrandt in dem Artikel ZDMG. 48, 701 f. Dieser schliesst

mit den, wie mir scheint, nicht allzufeindseligen Worten: »Ich habe Hillebrandt nicht überzeugt, er mich ebenso wenig, und so wollen wir uns in Frieden das alte Wort gesagt sein lassen:

σοὶ μὲν ταῦτα δοκοῦντ' ἔστω, ἐμοὶ δὲ τάδε.«

Aber nach Hillebrandt sind in dem Artikel auf seine »in aller Ruhe gemachten methodologischen Einwendungen« zwei »Steinwürfe niedergegangen« p. 702, Z. 2, 3 und 23, die seinen Zorn erregt und seine Schrift veranlasst haben. Dem gegenüber ist es nötig, das Folgende zu bemerken.

In den Göttingischen Gelehrten Anzeigen von 1894 Nr. 6 p. 417—431 habe ich eine Anzeige von Hardys Buche »Die Vedisch-brahmanische Periode der Religion des alten Indiens« veröffentlicht, in der ich meine Auffassung der vedischen Religion kurz darlegte. Diese Auffassung habe ich gewonnen durch Studien über allgemeine Religionsgeschichte, die ich seit dem Sommersemester 1891 regelmässig hier in Halle vortrage. Dass sie nicht schnell entstanden und flüchtig hingeworfen ist, beweisen meine Anzeigen von Bergaigne und Ludwig in den Gött. Gel. Anz. 1879 p. 161 ff.; p. 574 f. Ich war mir schon damals vollkommen klar darüber, dass wir mit der herrschenden Ansicht, dass alle Götter als Himmelserscheinungen zu deuten seien, nicht weiterkommen könnten. Aber mir fehlte das Material für die heutige Volksreligion Indiens, deren Charakter zuerst Sir Alfred Lyall in seinen »Asiatic Studies« scharf und klar gezeichnet hat. Der Zweck meiner Anzeige von Hardy war, darzulegen, »dass wir zum grossen Teil die Züge der heutigen Volksreligion schon im Ṛgveda nachweisen können« (l. c. p. 419). Hillebrandt habe ich dort nur zweimal erwähnt (p. 418 und 423), indem ich bemerkte, Hardy sei wohl durch Hillebrandts »Vedische Mythologie« bewogen worden, den Mondkultus in weitem Umfange einzuführen, und hinzufügte (p. 419), dass die Erklärung der Götter dadurch um einen Schatten mannigfaltiger, aber nicht richtiger werde. Ich habe ferner p. 423 bemerkt, dass Hillebrandt in der Auffassung des Brahmaṇaspati — er ist für ihn ein Mondgott — ebenso wie Hardy und Ludwig von der Wahrheit weit entfernt sei. Wenn es eine Beleidigung ist, anderer Ansicht zu sein als Hillebrandt, dann enthielten diese Worte allerdings eine solche. Hillebrandt veröffentlichte infolge meiner Anzeige unter dem Namen Fritz Bonsens eine kleine Schrift: »Die Götter des Ṛgveda.

Eine euhemeristische Skizze« (Breslau 1894), in der er mich nach berühmtem Muster als Vertreter des Euhemerismus verspottete. Ich habe auf diese Schrift nicht geantwortet, weil ich zwar stets bereit bin, gegen jeden Gegner meine Arbeiten zu verteidigen, auf anonyme Pamphlete mich aber nicht einlasse. Hillebrandt liess sodann vorzugsweise gegen mich gerichtete »Vedische Einzelheiten« in der ZDMG. 48,418 ff. erscheinen, die, als sie bereits gedruckt waren, mir von Windisch zugeschickt wurden, weil er an dem Schlusse Anstoss nahm. Dieser Schluss ist damals ohne mein Zuthun weggeblieben; Hillebrandt hat ihn jetzt in seiner Vedainterpretation p. 1 f. abgedruckt. Dagegen hat der Aufsatz in der ZDMG. in letzter Correctur die Vermehrung um die Anmerkungen auf Seite 420 erfahren, nämlich 1. Bartholomae hat Studien 1, 117 Pischels Erklärung schon zurückgewiesen und 2. Dieser Vers [RV. 1, 73, 9] erledigt zugleich die Einwürfe Pischels GGA. 1890, S. 543, Z. 16 ff. v. u. gegen Bartholomae. Hillebrandt hatte den Artikel 6 *nfn* geschrieben, ohne sich zu erinnern, dass ich die von ihm gemachten Einwendungen gegen meine Erklärung von *nfn* bereits lange vorher gegenüber Bartholomae in den Gött. Gel. Anz. völlig beseitigt hatte. Ich habe Windisch und Windisch hat Hillebrandt darauf aufmerksam gemacht, und da durch Anerkennung der Richtigkeit meiner Einwände der bereits gedruckte Artikel hinfällig geworden wäre, so fügte Hillebrandt nachträglich die Anmerkungen hinzu, in einer Weise, die den Leser irreführen musste. Auch dies habe ich in meinem Artikel ZDMG. 48, 701 f. nicht erwähnt; ich habe geschwiegen über den unterdrückten Zusatz und die hinzugefügten Anmerkungen und mich darauf beschränkt, eine Stelle zu interpretieren, die Hillebrandt in sehr charakteristischer Weise missverstanden hatte. Von einem »Angriffe« meinerseits kann also gar keine Rede sein. Hillebrandt hatte vorher gegen mich eine anonyme Schrift veröffentlicht und er wusste genau, dass mir der unterdrückte Zusatz und die Art und Weise, wie er Artikel 6 gehalten hatte, wohlbekannt waren. Dennoch spricht er Vedainterpretation p. 21 von »niedergegangenen Steinwürfen« gegen »einige bestimmte, methodologische Einwendungen, die er in aller Ruhe gemacht habe«.

Und dasselbe Verfahren hat er wieder in der Vedainterpretation gegen mich angewendet. Der früher weggebliebene Zusatz

lautet: »Nur systematische und gemeinsame Arbeit kann zum Ziele führen, und nicht das Aufsammeln gelegentlicher Lesefrüchte. Die ‚Vedischen Studien' zeigen selbst, welche Gefahren drohen. Ich kenne kein besseres Beispiel als die von Pischel versuchte Identificierung von *gandharva* und *apâṃ garbha,* die mit Hilfe einer missverstandenen Stelle des Assalâyanasutta zu stande kommt. Bei Befolgung solcher Grundsätze wird es natürlich möglich sein, ein ‚lebensvolles' Bild zu entwerfen und eine vedische Mythologie zu schreiben, bei der ‚für die naturalistische Deutung wenig übrig bleibt'; man könnte sie sogar ohne Ṛgveda schreiben.«

Meine Beschäftigung mit dem Veda reicht wohl noch etwas weiter zurück als die Hillebrandts. Während er aber in der hergebrachten Weise das Vedastudium betrieb, wurde es mir bald klar, dass aller Fortschritt der Vedaforschung davon abhing, dass der Veda aus seiner Isolierung befreit würde. Um dies zu erreichen, war eine eingehende Kenntnis der indischen Litteratur nötig, die zu erwerben mein Bestreben war. Dass man die riesige Litteratur nur sehr allmählich bewältigen kann, liegt auf der Hand, ebenso, dass man auch bei aufmerksamster Lektüre manches im Augenblick als unwichtig ansieht, was später in anderem Zusammenhange oft in ganz verschiedenem Lichte erscheint. Das ununterbrochene Lesen von Texten auch der klassischen Sanskrit-, wie der Pâli- und Prâkritlitteratur bleibt aber immer der einzige Weg, der vor der Einseitigkeit bewahrt, in die der sogenannte Vedist notwendig verfallen muss, und das »Aufsammeln gelegentlicher Lesefrüchte« hätte Hillebrandts Arbeiten gewiss nicht zum Schaden gereicht.

Nach Hillebrandt (p. 20) sind die Vedischen Studien keine »ausgereifte Frucht«, und er war sich selbst zu gut, um eine Recension derselben zu geben. Ausgereift ist zur Zeit im Veda überhaupt noch nichts, Roths Anteil am Wörterbuche so wenig wie Hillebrandts Mythologie, die zu schreiben kein Kunststück war. Das Schema war fertig. Hillebrandt hatte nur die Götter in die bereitstehenden Formen von Sonne, Mond, Sternen und Morgenröte zu giessen, und die Mythologie war für ihn ausgereift, der Beifall gesichert, da er niemandem in den Weg trat. Man braucht dazu zwar den Ṛgveda, aber keine neuen Gedanken. Bereits in dieser Mythologie hat Hillebrandt p. 427 die »Musterstelle« aus dem Assalâyanasutta besprochen, und wer »Vedainterpretation« p. 2 liest,

der muss glauben, dass Oldenberg nicht mir, vielleicht aber Hillebrandts Erklärung zustimmt, nach der die Brahmaṇen sich nach der Kaste des Genius der Fruchtbarkeit erkundigt haben würden! In Wahrheit verwirft Oldenberg (Die Religion des Veda p. 249 Anm. 1) die Hillebrandtsche Deutung völlig und verbessert meine Übersetzung, wie ich schon Gött. Gel. Anz. 1895 p. 452 bereitwillig zugegeben habe. Oldenberg und ich meinen ganz dasselbe. Der Ausdruck »Foetus« war aber von mir schlecht gewählt; ich hätte, wie Oldenberg, »Wesenskeim« sagen sollen, wie ich auch Ved. Stud. 1, 79 von dem »ersten Keim« und »Keim« spreche. Mein ganzer Irrtum, den Hillebrandt zu einer Principienfrage aufbauscht, besteht also wesentlich im Gebrauche eines falschen Ausdrucks. An der Sache selbst wird nicht das Geringste geändert; *apāṃ gandharvá* muss nach wie vor in dieselbe Reihe gestellt werden mit *apāṃ nápât, apāṃ gárbha, apāṃ péru*. Das beweist die durch die buddhistische Litteratur belegte Bedeutung des Wortes *gandharva* als »Wesenskeim«; das beweist ferner, wie ich ausgeführt habe, dass von dieser Grundanschauung aus das Wesen des Gandharven klar wird. Dass die Pâlistelle streitig ist, wie Hillebrandt meint, ist unrichtig. In Oldenbergs berichtigender Auffassung ist sie vollkommen klar und sicher, und sie entscheidet gegen Hillebrandt, der seinem Schema entsprechend den Gandharven als den »Mondriesen« deutet.

Der mythologische Teil von Oldenbergs »Religion des Veda« bietet nach Hillebrandt den besten Beweis dafür, wie geringen Ertrag gerade für die Vedamythologie die Pâlilitteratur abzuwerfen scheine. Auch meine Anführungen beschränken sich, wie er meint, abgesehen von einigen grammatischen Einzelheiten, ausser jener »Musterstelle« auf einen überaus engen Kreis und seien meist unerheblich. Diese Bemerkungen zeigen lediglich, dass Hillebrandt die Pâlilitteratur nicht zu würdigen versteht, und sie sind ein neuer Beweis dafür, wie er meine Ansichten entstellt, um mich belehren zu können. Von der Vedamythologie habe ich nirgends gesprochen. Dass dafür die Pâlilitteratur grosse Ergebnisse liefern wird, wird niemand erwarten. Für die Beurteilung der Religion des Volkes und vor allem für die richtige Auffassung des indischen Volkslebens ist sie dagegen unschätzbar. Bühler hat die Jâtakas mit Recht »den grossen Thesaurus der indischen Staats- und Privat-

altertümer genannt (ZDMG. 47,466). Es giebt kein zweites Werk in der ganzen indischen Litteratur, das auch nur annähernd dem Jâtakabuche an Fülle des Stoffes für die Kenntnis indischen Lebens gleichkommt. Wer freilich mit seinen Gedanken stets am Himmel weilt und die Texte liest, um irgendwo einen »Mondriesen« zu entdecken, der muss sich auch die vollste und reinste Quelle der Erkenntnis verstopfen. Nicht darauf kommt es in erster Linie an, wieviel Einzelheiten uns die buddhistische Litteratur bietet, obwohl das sehr viele sind, sondern auf die Gesamtauffassung indischen Lebens und indischen Denkens, die sie uns lehrt. Und in dieser Hinsicht ist sie und das Mahâbhârata gar nicht hoch genug anzuschlagen. Dass Pâli und Prâkrit auch auf grammatischem und lexikalischem Gebiete keine zu verachtende Hilfe gewähren, zeigen die Bemerkungen, die v. Bradke (ZDMG. 40,673) und ich (Ved. Stud. 1, XXXI Anm. 2; 2,88 ff. 124. 191. 227) zusammengestellt haben. Kein billig Denkender wird es jemandem zum Vorwurf machen, wenn ihm die Parallelen nicht immer gleich zur Hand sind. So ist es mir, als ich Ved. Stud. 2,65 schrieb, entgangen, dass das von mir angenommene Adverbium *sadhrĩm* »gemeinsam«, »zusammen« dem Pâli und der Ardhamâgadhî in der Form *saddhiṃ* geläufig ist, weil ich mit allen andern annahm, dass *saddhiṃ* = Sanskrit *sârdhám* sei. Seitdem haben mir Untersuchungen über den Accent des Prâkrit ergeben, dass betontes Sanskrit *a* im Prâkrit niemals zu *i* geworden ist (KZ. 34,570 ff.). Es giebt davon im Prâkrit keine Ausnahme, so dass also *saddhiṃ* nicht gleich *sârdhám* sein kann, sondern *sadhrĩm* entspricht. Eine weitere schlagende Parallele zum Veda bietet die Ardhamâgadhî mit ihrem bisher rätselhaften Instrumental des Plurals *vaggûhiṃ,* der sehr oft in Jainatexten begegnet und allgemein = *vâgbhiḥ* gesetzt wird, ohne dass jemand versucht hätte, diese Gleichsetzung lautlich zu rechtfertigen. *vaggûhiṃ* ist nun Laut für Laut = *vagnubhiḥ,* dem Instr. Plur. des ausschliesslich vedischen *vagnú,* das im Naighaṇṭuka 1,11 unter den Synonymen von *vâc* aufgeführt ist. Nur vedisch ist die Verbindung *divé dive* »Tag für Tag«; sie findet sich aber wieder im Apabhraṃça bei Hemacandra 4, 399. 419: *mâyahaṁ calaṇa navantâhaṁ dive divĕ Gaṅgâṇhâṇu* »die Füsse der Mütter sollen sich täglich zum Baden im Ganges neigen«, wobei die Kürze des *ĕ* im zweiten *divĕ* auf Tonlosigkeit hinweist, wie sie im Veda vorliegt. Dem vedischen *kathã*

(wie?) entspricht Apabhraṃça *kidha, kiha,* letzteres auch in der Ardhamâgadhî nachweisbar. Vedisch *mâkîm* liegt vor in Prâkrit *mâiṃ* Hemac. 2,191, wie vedisch *nákîm* in *ṇâiṃ* Hemac. 2,190, mit Dehnung des Vokals nach Analogie von *mâiṃ*. *ṇâi* ohne schliessenden Nasal führt man richtiger auf *nâpi* = *na* + *api* zurück, wie Stellen zeigen wie Mṛcch. 114,17 *ṇâvi gaççadu ṇâvi ciṭṭhadu* und das häufige *ṇa vi,* oft ganz im Sinne von *na*. *ṇâi* steht z. B. Sûtrakṛtâṅga p. 147: *se antaso appathâmae nâi vahaï abale visiyaï.* Ebendort steht *viû* = vedisch *vidúḥ: viû ajja sue payahejja saṃthavaṃ,* von den Commentatoren mit *vidvân, nipunaḥ* erklärt. So wird fortgesetzte Beobachtung des gemeinsamen Sprachgebrauches gewiss noch viele Parallelen zwischen der vedischen Sprache und dem Mittelindischen nachweisen.

»Ich bin der Meinung,« fährt Hillebrandt fort, »dass, wer *bôdhy âpeḥ* übersetzt mit ‚sei mein Freund', nicht nur einmal, sondern an verschiedenen Stellen, im Grunde wenig Veranlassung hat, an andern mit methodologischem Augenaufschlag vorüberzugehen.« Das ist, nebenbei, eine Probe des Tones der Schrift. Hillebrandt erklärt *bôdhy âpêḥ* mit »habe acht auf den Freund« (ZDMG. 48,419) und meint, ich hätte diese Erklärung, die schon Sâyaṇa, Roth und Grassmann haben, übersehen. Ved. Stud. 1,60 f. 224 f. zeigt deutlich, dass ich mir die Sache reiflich überlegt hatte, und auch Oldenberg wird wohl seine guten Gründe gehabt haben, wenn er *bôdhi* nicht zu *budh* zog, sondern *âpêḥ* in *âpiḥ* verbessern wollte. Der Vers RV. 10,83,6 lautet: *mányo vajrinn abhí mãm ã́ vavṛtsva hánâva dásyûñr utá bodhy âpéḥ;* der gleich folgende wiederholt, wie das ja oft geschieht, den Gedanken mit andern Worten, um ihn recht eindringlich zu machen: *abhí préhi dakšiṇató bhavâ mé 'dhâ vṛtrãṇi jaṅghanâva bhũri.* Es entsprechen sich deutlich *abhí mãm ã́ vavṛtsva* und *abhí préhi, hánâva dásyûn* und *vṛtrãṇi jaṅghanâva, bodhy âpéḥ* und *dakšiṇató bhavâ me,* also auch *bodhi* und *bhavâ,* und zum Überfluss ist noch eine andere genaue Parallele vorhanden 8,100,2 *ásaç ca tváṃ dakšiṇatáḥ sákhâ me 'dhâ vṛtrãṇi jaṅghanâva bhũri.* Der Dichter sagt nicht: »O Manyu mit dem Donnerkeil, komme zu mir, wir beide wollen die Feinde töten; habe acht auf den Freund«, sondern der Sinn ist, dass, wenn Manyu dem Dichter hilft, sie die Feinde zusammen töten. Manyu also soll der Freund und Genosse beim Kampfe sein, wie der folgende Vers klar

ausspricht, und ferner in demselben Liede noch Strophe 1 *sâhyâma dâsam âryam tvâyâ yujâ* und 4 *asmâsv ójaḥ pṛtanâsu dhehi. bodhi âpéḥ* ist also ganz gewiss hier so viel wie 3,51,6 *bodhy âpíḥ;* 8,3,1 *âpir no bodhi;* 45,18 *bháver âpír naḥ.* Nur der Zusammenhang kann in einzelnen Fällen den Ausschlag geben, ob *bodhi* zu *budh* oder *bhû* gehört, zuweilen auch, wie hier, zugleich der Parallelismus membrorum, auf den man bei der Exegese noch viel zu wenig geachtet hat (vgl. oben p. 214). Es ist vielleicht ganz belehrend, noch RV. 10,112,10: *abhikhyâ no Maghavan nâdhamânânt sákhe bodhi vasupate sákhînâm* anzuführen. Grassmann übersetzt: »der Freunde Freund sei du, o Herr der Guten«, auch im Wörterbuche p. 948 steht die Stelle unter *bhû;* Ludwig: »sei das Ziel für unsere, der flehenden Freunde, Augen, o Freund, o Herr des Guten«, und aus seiner Erklärung 5,212 ergiebt sich deutlich, dass er *bodhi* zu *bhû* zieht. Nun lehrt aber hier der Parallelismus, dass *bodhi* zu *budh* gehört. Es entsprechen sich *abhikhyâ naḥ* und *bodhi sákhînâm,* also: »O Maghavan, sieh auf uns, die wir in Not sind, o Freund, Herr der Schätze, achte auf (uns deine) Freunde.« Hier fordern Sinn und Parallelismus ebenso *bodhi* zu *budh* zu ziehen, wie in 10,83,6 zu *bhû.* Und doch ziehen sowohl Grassmann als Ludwig es zu *bhû.*

»Es ist doch stark,« heisst es dann weiter p. 3, »dass wir ernstlich darüber streiten müssen, ob *nṝn* Dativ Sing. sein könne.« Das wäre allerdings stark; aber mir ist auch nie in den Sinn gekommen das zu behaupten. Ich glaubte bis jetzt, mich Ved. Stud. 1,42 f. ganz unzweideutig über die Form ausgesprochen zu haben. Ich sage p. 42: »Es ist eine metri causa verkürzte Form, die alle Casus vertreten kann«; p. 43: »Zur Vertretung für Dat. sing. dual. plur., Genet. sing. plur. kam *nṝn* nur durch seine Einsilbigkeit und weil es auch sonst öfter am Ende des Stollens erscheint. Tiefe grammatische Weisheit oder mit Ludwig hohe Altertümlichkeit dahinter zu suchen, wäre sehr verkehrt.« Der Zusammenhang, in dem ich *nṝn* bespreche, zeigt, dass ich es für eine formelhaft gewordene, ursprünglich am Ende des Stollens abgekürzte Form halte. *nṝn* kommt im RV. dreiundvierzigmal vor; davon steht es vierunddreissigmal am Ende des Stollens, einmal am Ende des Gedankens (1,174,1), also nur achtmal in der Mitte des Satzes. Hillebrandt hat sich (ZDMG. 48,420) vergeblich nach einer Analogie umgesehen, die die Annahme einer so seltsamen Form in der klaren Formensprache

des Sanskrit wahrscheinlich machte. Nun, ich dächte, Roth und ich hätten genug nachgewiesen, und zwar so zweifellose, dass die Annahme abgekürzter Formen nachgerade Gemeingut der Vedaexegese sein sollte. Wie deutet wohl Hillebrandt Formen wie *stavãn* für *stavânáḥ* (Gött. Gel. Anz. 1890 p. 541), *jãm* für *jãmi*, *svàrvân* für *svàrvantam* (Ved. Stud. 1, 198), *añján* für das Femininum, *vîrápeçâḥ*, *dvibárhâḥ* für das Neutrum, *sajóšâḥ* für den Dativ oder Genetiv Singularis, den Dual und das Femininum (Ved. Stud. 2, 124. 226) u. s. w.? Alle diese Formen wird Hillebrandt »der klaren Formensprache des Sanskrit« nicht angemessen finden; aber sie sind nun einmal da, und, was nicht geleugnet werden kann, das Pâli und Prâkrit haben genau dieselbe Erscheinung am Ende des Stollens, ja auch im Innern des Verses (Litteratur bei Wackernagel, Altindische Gramm. 1, XVII Anm. 3; Verf., Ved. Stud. 2, 124. 227). Wenn bei *nf̃n* das Verhältnis seines Vorkommens am Ende und im Innern des Verses wie 35 : 8 ist, so ist es nicht unwahrscheinlich, dass die von mir vorgeschlagene Erklärung richtig ist, zumal sie alle Schwierigkeiten des Verständnisses beseitigt. Wollte Hillebrandt meine Auffassung widerlegen, so wäre es seine Pflicht gewesen, sämtliche Stellen zu behandeln, die ich angeführt habe. Aber ZDMG. 48, 420 erklärt er, dass einige Proben genügen, um meine Annahme als ungerechtfertigt zu erweisen, und glaubt etwas erreicht zu haben, wenn er p. 421 ausspricht, die Verbindung des Gen. Plur. *nf̃n* mit dem Pronomen *ebhyaḥ* sei zwar etwas hart, aber besser als ein unmöglicher Dat. *nf̃n*. Das ist freilich eine sonderbare Logik.

So gut wie man *yó nṛ̀ṇãm* sagt (oben p. 196), kann man gewiss auch *ebhyo nf̃n* sagen. Aber wie steht es mit 1, 181, 8 *vâṃ nf̃n*? Gerade die Açvins, an die das Lied 1, 181 gerichtet ist, heissen vorzugsweise *nárâ*, und so liegt doch die Sache nicht, dass etwa *náraḥ* allgemein im Sinne von »Götter« gebraucht würde, man also *vâṃ nf̃n* übersetzen könnte »euch unter den Göttern«. *náraḥ* ist, wo es von Göttern gebraucht wird, stets nur eine Art Beiwort. ṚV. 1, 62, 3 haben allerdings Sâyaṇa und Grassmann im Wörterbuche auf die Götter im allgemeinen gedeutet. Das wäre meines Wissens die einzige Stelle im ṚV., wo *náraḥ* auf die Götter ginge, ohne dass diese vorher bestimmt genannt oder angeredet wären. Sie lautet: *Bṛ́haspátir bhinád ádriṃ vidád gãḷ sám usríyâbhir vâvaçanta náraḥ*. Grassmann übersetzt abweichend von seinem

Wörterbuche: »Felsspaltend fand Brihaspati die Kühe, die Männer jauchzten mit den morgenroten«, Ludwig (2, 20): »Bṛhaspati spaltete den Fels, fand die Rinder, zusammen schrien mit den Kühen die Männer«, Hillebrandt (Ved. Mythologie 1, 413): »Bṛhaspati spaltete den Fels und fand die Rinder. Zusammen mit den hellfarbigen brüllten laut die Männer (Maruts)«. Woher hier plötzlich die Maruts kommen sollen, weiss ich nicht. Gemeint sind wohl die Aṅgiras, wie der Zusammenhang wahrscheinlich macht. Man vergleiche Strophe 2. 3. 5; 1, 71, 2 *pitáro na ukthair ádriṃ rujann Áṅgiraso raveṇa;* 6, 18, 5 *itthā́ vádadbhir Valám Áṅgirobhiḥ hán* u. a. An andern Stellen sind damit andere *pitaraḥ* gemeint, wie 4, 1, 13—15 die Uçijas. Ich übersetze danach die Stelle: »Als Bṛhaspati den Fels spaltete (und) die Rinder fand, da erhoben die Männer laut ihre Stimme zusammen mit den Kühen.« Hillebrandt hat übrigens, wie seine Vorgänger, den Accent auf *bhinád* nicht beachtet. In 1, 181, 8 unter den *nf̍n* etwa die Maruts zu verstehen, ist durch den Zusammenhang schlechterdings ausgeschlossen; die Açvins selbst sind doch aber immer nur zwei. Was also »euch zweien unter den Männern« heissen soll, weiss ich nicht. Zu den von mir Gött. Gel. Anz. 1890 p. 543 erwogenen Möglichkeiten kommt noch hinzu, *nf̍n* als Genetiv zu *gī́ḥ* zu ziehen. Aber *me* in Strophe 7, *huve* in Strophe 9 macht diese Auffassung nicht wahrscheinlich, und so sehe ich keinen andern Weg, als bei meiner früheren Erklärung zu bleiben.

5, 33, 1 kann man wie Hillebrandt verstehen, wenn man den freien Gebrauch von *nf̍n* leugnet. Irrtümlich ist dagegen wieder seine Deutung von 6, 39, 5, da er, wie Bartholomae, fälschlicherweise *vīrá* und *nf̍* für identisch hält. Dass die vedischen Dichter öfter um Helden, Söhne, Männer bitten, ist eine irrige Behauptung. Sie bitten nirgends um Männer. *vīravat* heisst in allen Fällen, wo es neben *gomat, açvâvat* steht, »bestehend aus männlichen Kindern (Söhnen)«, nichts weiter. Das habe ich schon Gött. Gel. Anz. 1890 p. 543 bemerkt. Hillebrandt nimmt darauf gar keine Rücksicht, da er, wie oben bemerkt, erst nachträglich an meine Kritik Bartholomaes erinnert worden ist. In der später hinzugefügten Anmerkung 2 (oben p. 232) meint er nun, dass der von ihm als Parallele zu 6, 39, 5 citierte Vers 1, 73, 9 *árvadbhir Agne árvato nf̍bhir nf̍n vīrā́ir vīrā́n vanuyâmā tvótāḥ* meine Einwürfe

erledige. Ausser einigen Worten haben aber beide Verse nichts gemein. Sâyaṇa erklärt 1,73,9: *arvadbhir asmadîyair açvair arvataḥ çatrusaṃbandhino 'çvân nṛbhir asmadîyair bhaṭair nṝn çatror bhaṭân | vîryâj jâyanta iti vîrâḥ putrâḥ | tair vîrân çatruputrâṃç ca vanuyâma | hanyâma |* Dieselbe Erklärung von *nṝ* (= *puruša*) und *vîrá* (= *putra*) giebt er zu der Parallelstelle 6,35,2 *kárhi svit tád Indra yán nṛbhir nṝn vîraír vîṛăn nîláyâse jáyâjîn.* In 1,140,12 stehen neben einander *asmăkaṃ vîrăn utá no maghóno jánâṃç ca;* 2,24,15 heisst es *vîrêšu vîrăn úpa pṛṇdhi nas tvám;* 2,25,2 *vîrébhir vîrăn vanavat;* 2,33,4 *ún no vîrăn arpaya bhešajébhiḥ;* 3,36,10 *asmé vîrăn cháçvata Indra (dhâḥ);* 5,42,18 *ă no rayíṃ vahatam ótá vîrăn ă víçvâny amṛtâ saúbhagâni;* 7,34,20 *ă yán naḥ pátnîr gámanty ácchâ Tváṣṭâ supâṇír dádhâtu vîrăn.* An allen diesen Stellen, die Parallelen teils zu 1,73,9 teils zu 6,39,5 sind, erklärt Sâyaṇa *vîrá,* wie auch sonst oft, mit *putra* oder *vîryât jâtaputra* oder *suvîryavat putra* und ähnlich, und dass die Bedeutung »männliches Kind«, »Sohn« dem Worte in Bitten ganz allein zukommt, das beweist die zuletzt angeführte Stelle 7,34,20, ferner so charakteristische Stellen wie 5,42,8 *távotíbhiḥ .... Bṛhaspate maghávânaḥ suvîrâḥ* und die allgemeine indische Anschauung vom Werte eines Sohnes. Nirgends ist *vîrá* ein Synonymum von *nṝ,* auch nicht 10,18,1 *mă naḥ prajăṃ rîrišo mótá vîrăn,* das Sâyaṇa erklärt *prajâṃ duhitṛdauhitrâtmikâm ... utâpi ca vîrân putrapautrâdîn,* kaum ganz richtig, da *vîra* »Sohn« hier nur noch besonders neben Nachkommenschaft hervorgehoben wird. 1,73,9 ist also nicht mit Hillebrandt zu übersetzen: »mit deiner Hilfe, o Agni, möchten wir gewinnen mit Rossen Rosse, mit Männern Männer, mit Helden Helden«, sondern nach Sâyaṇa: »mit deiner Hilfe, o Agni, mögen wir besiegen mit (unseren) Rossen (die) Rosse (der Feinde), mit (unseren) Männern (ihre) Männer, mit (unseren) Söhnen (ihre) Söhne«. Die richtige Erklärung von *vanuyâma* giebt 10,38,3 an die Hand: *tváyâ vayáṃ tăn [çátrûn] vanuyâma saṃgamé.* In 6,39,5 kann also *nṝn* nicht Accusativ sein, was ja natürlich am nächsten liegt, auch von Sâyaṇa angenommen wird (= *manušyân karmakarân),* aber den vedischen Anschauungen widerspricht. Man kann es höchstens wieder als Genetiv auffassen = »dem preisenden unter den Männern«. Auch dann aber bleibt es immer eine »seltsame Form in der klaren Formensprache des

Sanskrit«, zu der Analogien im RV. nicht fehlen, worauf ich lange vor Hillebrandt hingewiesen habe (Ved. Stud. 1,44). Ob man nun mit Wackernagel (Altindische Grammatik 1,XVII) sagt, der Accusativ *nf̃n* sei genetivisch an die Stelle von *nr̥ṇām* getreten, oder, wie ich, »*nf̃n* sei eine metri causa verkürzte Form, die alle Casus vertreten kann«, kommt wesentlich auf dasselbe hinaus. Dass für die Dichter des RV. das Wort ganz formelhaft geworden war, beweist RV. 1,121,1: *kád itthā́ nf̃ñḥ pā́tram devayatā́m*. Es ist mir ganz rätselhaft, wie Hillebrandt diesen Vers übersetzen will. Ich verbinde *nf̃ñḥ* mit *devayatā́m* und übersetze: »Wer ist hier der Gegenstand der Gottesverehrung der Männer?«, wörtlich: »der die Götter verehrenden Männer«, fasse also *pâtra* in Bedeutung 3) 4) bei B-R. Hillebrandt meint, *nf̃ñḥ* könne auch von *pā́tram* abhängen und beruft sich auf *nf̃ñśpraṇetra* der MS. Wo bleibt dann *devayatā́m*? Da nach Hillebrandt dieser Vers ganz allein im RV. Schwierigkeiten macht, so hätte er ihn zum mindesten übersetzen sollen. Das Vorkommen dieser Form hier ist von entscheidender Wichtigkeit, und Hillebrandt selbst hat einen zweiten, genau entsprechenden Fall beigebracht (ZDMG. 48,421) MS. 4,13,2 (p. 200,13): *hótā yakšad ušā́sānáktā bŕhatī́ supéçasā nf̃ñśpátibhyo yóniṃ kr̥uvāné*. Dazu bemerkt er, *nf̃ñśpátibhyaḥ* bleibe unklar; es widerspreche aller Grammatik und Construction, und darum ziehe er an dieser Stelle der MS. eine alte Textesverderbnis einer grammatischen Unwahrscheinlichkeit vor. Das ist wieder dieselbe Logik, die ich schon oben p. 238 gekennzeichnet habe. Hillebrandt kann die Form nicht verstehen, ich muss Unrecht haben, folglich ist der Text verderbt. Nun finde ich in meinen Sammlungen aus der MS. folgende Stellen: 3,6,3 (p. 63,5) *yád evā́sāñs téjas tád ávarunddhe* und 4,4,10 (p. 62,2) *yā́ni manušyarā́jānāñs taír amúšmin*. Hier ist also das *m* des Genet. Plur. von *âsâm* und *manušyarâjânâm* deutlich wie schliessendes *n* behandelt worden. Das TBr. 3,6,2,1.2 liest, wie auch einige Handschriften der MS., *nf̃ñḥpraṇetram* und *nf̃ñḥpátibhyaḥ*. Sâyaṇa erklärt das erste mit *manušyâṇâṃ prakaršeṇa netâram* (p. 375), das zweite mit *nf̃ṇâṃ patayo ye râjânaḥ tadartham* (p. 377), fasste also *nf̃ñḥ* als Genetiv. Niemand wird leugnen wollen, dass *âsâm* und *°râjânâm* Genetive Plur. sind. Ihnen geht das *nf̃n* des RV., der MS. und des TBr. vollkommen parallel, nur dass hier nicht ursprünglich *m* im Auslaut stand. Ich

behalte also auch hier Recht, wenn ich aus rein philologischen Gründen ṚV. 1, 121, 1 *nṝ́ñḥ* mit *devayatā́m* verbunden habe, und meine ganze Auffassung von *nṝ́n* gewinnt dadurch eine neue Stütze. Einen analogen Fall eines eigenartigen Lautgesetzes habe ich Ved. Stud. 1, 82 nachgewiesen; aus der späteren Litteratur verzeichnet jetzt Wackernagel, Altindische Grammatik § 283 d genau entsprechende Fälle, in denen schliessendes *m* wie *n* behandelt worden ist. Von einer »alten Textverderbnis« kann also gar keine Rede sein. Hillebrandt hat hier, wie sonst, den ṚV. nicht verstanden und daher auch den Wert der Stelle in der MS. nicht zu würdigen gewusst; mein Fehler war, dass ich versäumt hatte, meine Sammlungen aus der MS. um Rat zu fragen, weil mir an der Richtigkeit meiner Erklärung von ṚV. 1, 121, 1 ein Zweifel nicht möglich schien. Auch Sâyaṇa erklärt übrigens dort *nṝ́ñḥ* als Genetiv: *nṛṇâṃ stuter netṝ́ṇâṃ purušâṇâm.*

Damit ist die erste der an mich auf S. 5 gerichteten Fragen beantwortet. Auch auf die andern will ich die Antwort nicht schuldig bleiben. Hillebrandt bittet mich, ihn zu belehren, ob nach mir Soma im Veda nicht der Mond ist. Die Belehrung kann sehr kurz ausfallen, da alles, was zu sagen wäre, schon von andern gesagt worden ist. Ich halte Hillebrandts Beweis für völlig verunglückt und treffe darin zusammen mit Oldenberg, Die Religion des Veda p. 599 ff., Whitney, Proceedings of the American Oriental Society, March 1894 p. XCIX ff. und Hopkins, The Religions of India p. 115 ff. Was ich glaube und Ved. Stud. 1, 80 ausgesprochen habe, ist, dass das Wort *soma* von Anfang an auch »Mond« bedeutet habe, und dass darauf ein Teil der Spielereien beruht, die in den Liedern an Soma so zahlreich sind. Wenn es 1, 105, 1 in einem Liede, das ich mit andern als Rätsellied auffasste, heisst: *candrámâ apsv àntár ā́* und 8, 82, 8 *yó apsú candrámâ iva sómaç camū́šu dádṛçe,* so schloss ich daraus, dass die Antwort auf das Rätsel in 1, 105, 1 eben Soma sei, also das Wort *soma* auch »Mond« bedeutet haben müsse. Und mehr wollte ich auch aus AV. 11, 6, 7 *Sómo mâ devó muñcatu yám ā́huç candrámâ iti* nicht gefolgert wissen. Angerufen wird dort der Gott Soma, den man Candramas nennt. Dass aber in den Liedern an Soma nicht die Pflanze, sondern der Mond gefeiert werde, der Gedanke ist mir nie gekommen, und ich habe Gött. Gel. Anz. 1894 p. 424 ausdrücklich bemerkt und lange vorher gelehrt,

dass für die Arier der Pflanzendienst charakteristisch sei, wie am klarsten der Somakultus zeige. Oldenberg hat Gött. Gel. Anz. 1889 p. 10 leider auch nicht verstanden, weshalb ich gerade die drei Verse 1, 105, 1. 8, 82, 8 und AV. 11, 6, 7 zusammengestellt habe, und Hillebrandt, Vedische Mythologie 1, 270 wehrt ängstlich ab, mir die Priorität seiner Entdeckung zuzugestehen. Das war nicht nötig. Meine »Theorie von der Nützlichkeit des klassischen Sanskrit« bleibt deswegen unangetastet, da man nur aus ihm mit Sicherheit sehen kann, dass *soma* auch »Mond« bedeutet.

Hillebrandt bittet mich ferner, ihm zu sagen, ob Mitra, Savitr, Sûrya, Vivasvat die Sonne sind oder nicht. Mit Mitra und Vivasvat ist die Sache sehr zweifelhaft, die andern sind gewiss die Sonne. Warum auch nicht? Die »prinzipiellen Widersprüche« findet Hillebrandt wohl darin, dass *mitra* und *vivasvat* später »Sonne« bedeuten, wie *soma* »Mond«, und ich trotzdem sie nicht schlechtweg für »Sonne« und »Mond« erkläre. In dieselbe Gedankenreihe gehört, was er p. 11 ff. über *çrî* ausführt. Ich glaubte durch Ved. Stud. 1, XXXI, letzter Satz, gegen solche Missverständnisse gesichert zu sein. Es kann mir doch nicht einfallen, auf Treu und Glauben einfach alle Bedeutungen des klassischen Sanskrit in den Veda hinüberzunehmen und darauf Theorien aufzubauen, oder zu glauben, dass jede vedische Bedeutung schon im klassischen Sanskrit nachweisbar sein müsse. Wo es irgend möglich ist, gehe ich von dem sicheren Boden des klassischen Sanskrit aus. Finde ich, dass die dort fest stehende oder von den Lexikographen überlieferte Bedeutung eines Wortes oder der dort übliche Gedanke auch auf alle Stellen des Veda passt, in denen das Wort oder der Gedanke sich findet, so nehme ich sie als urindisch an und interpretiere danach den Veda; passen sie nicht, so verwerfe ich sie und gehe meinen Weg unabhängig vom klassischen Sanskrit und den Lexikographen. Das mag für Hillebrandt unmethodisch sein, da er nach einer Schablone arbeitet; andere werden das richtig finden. Genau so nehme ich aus Sâyaṇa vieles, ohne dass es mir einfällt, ihm blind zu folgen. Deshalb erkenne ich auch Personifikationen von Naturmächten in der vedischen Religion unbedingt an und habe als solche Gött. Gel. Anz. 1894 p. 430 Dyaus, Savitar, Agni genannt, aber nicht mehr, wie mich Hillebrandt sagen lässt. Dort ist die Rede von den Göttern, die das Beiwort *asura* haben, und ich habe drei Klassen

unterschieden, die sich deutlich durch die Worte »dann« und »endlich« abheben. Zu den Naturmächten rechne ich noch Aditi, Ušas, Parjanya, Sûrya. Was giebt es denn an Mythen von allen diesen Göttern im ṚV.? Verschwindend wenige. Auch davon ist deutlich gesprochen Ved. Stud. 1, XXVII ff. Meine neuen Erörterungen darüber sind nur eine Weiterführung dieses Gedankens, und einen Widerspruch kann eben nur der finden, der nach einem bestimmten Schema arbeitet.

Hillebrandt versichert sodann, dass bei meiner Methode das nächste Ziel, die Ausbeutung der gesamten Vedalitteratur, leide, und wenn ich einmal etwas übersehe, so »fehlt es an den vedischen Realien« (p. 16). Ich bin weit entfernt davon behaupten zu wollen, dass ich alle vedischen Realien beherrsche. Wer kann das wohl? Es ist auch für mich selbstverständlich, dass bei der Erklärung des ṚV. die Vedalitteratur in erster Linie befragt werden muss. Aber die Lektüre der Brâhmaṇa und Sûtra hatte mir ergeben, dass sie für das richtige Verständnis des ṚV. nur in sehr beschränktem Masse verwendbar sind. Sie, und zwar die Sûtra noch mehr als die Brâhmaṇa, sind ganz unschätzbar in allen Fragen rein ritueller Art; sonst versagen sie sehr oft. Ob Hillebrandt mit seiner überlegenen Kenntnis der vedischen Realien den Brahman (Vedische Mythologie 1, 156) richtiger gefasst hat als ich (Gött. Gel. Anz. 1894 p. 420 f.), mag dahingestellt bleiben. Er sagt kein Wort über das, was ich von dem Gebrauche der Wurzel *vad* bemerkt habe, obgleich dies keinesfalls nebensächlich ist. Dagegen heisst es p. 16 f.: »Der neuen Methode verdanken wir sogar die Ehre einer Damenbekanntschaft. P. 110 gelingt es P[ischel] vor unseren Augen, wenn ich so sagen darf, eine rituelle Scheuerfrau auszugraben, deren Wirken er sehr anschaulich und idyllisch schildert. .... Den Vedisten wird diese Frau (nb! nicht identisch mit der Hausfrau) ganz unbekannt gewesen sein.« Das hoffe ich auch; sonst hätte ich sie nicht ausgegraben. Wer Ved. Stud. 1, 110 liest, wird sehen, dass ich weit entfernt war, der *upalaprakšiṇî* einen rituellen Charakter beizulegen. Was ich dort sage, sagt genau Hillebrandt selbst von der Frau, die den Mörser in Bewegung setzt (Vedische Mythologie 1, 158 f.). Dass aber manches im ṚV. steht, was uns die Brâhmaṇa und Sûtra nicht lehren, das erkennt Hillebrandt ja sonst bereitwillig an. Man vergleiche z. B. Vedische Mythologie 1, 157.

Mich mit Hillebrandt über religionsgeschichtliche oder mythologische Fragen auseinanderzusetzen, unterlasse ich als völlig fruchtlos. Ich verzichte daher auf eine Widerlegung von p. 9. 10. 13 und 17, zumal Hillebrandt seinerseits p. 9 gar keinen Versuch macht, die entscheidenden Verse des ṚV. zu erklären. Oder soll es eine Erklärung sein, wenn er sie »vereinzelt« nennt und sagt, man könne sie »leicht anders erklären«? Und hat p. 17 etwa einen andern Wert als den einer unbewiesenen Behauptung, die sich auf Stellen stützt, die gar nicht zur Sache gehören? Die Zeit mag hier über uns Richter sein.

Dagegen will ich noch auf einige andere Fälle eingehen. Auf p. 6 erfährt der Leser, dass meine Deutung von *ápsas* (Ved. Stud. 1, 312) bereits von Oldenberg zurückgewiesen sei. Dass ich Oldenberg geantwortet habe (ZDMG. 44, 499 Anm.), übersieht Hillebrandt wieder; er beachtet auch nicht, dass ich gesagt habe, *ápsas* »Körper« verhalte sich zu *ápsas* »Elefant« etwa wie *kâya* »Körper« zu *mahâkâya* »Elefant«. Hillebrandt belehrt mich, dass *mahâkâya* doch ein Bahuvrîhi sei, und man doch nicht *mahâbâhu* mit *bâhu* identificieren könne. Den Einwand hatte ich mir selbst gemacht, dann Oldenberg. Ich habe als Vermittelung *gâtra* und *vapus* angeführt. ṚV. 7, 66, 14 *tyád darçatáṃ vápur eti yád .. váhati devá Étaçaḥ* und 1, 114, 5 *divó varâhám ... tveśáṃ rûpáṃ námasâ ni hvayâmahe* sind Stellen, die immerhin Beachtung verdienen, wenn man dazu nimmt, dass *gâtra* die spezielle Bedeutung »Vorderteil des Elefanten« hat. Das bestreitet nun allerdings Hillebrandt; *gâtra* heisse nicht ohne weiteres »Vorderteil des Elefanten«, sondern nur bei gleichzeitiger Nennung des Elefanten. Solchen Gründen gegenüber bin ich freilich machtlos. Niemand kann verlangen, dass, wenn *gâtra* »Vorderteil des Elefanten« heisst, es gebraucht werden wird, wenn von einem Pferde oder einer Biene die Rede ist. Natürlich muss im Zusammenhange der Elefant erwähnt werden. Deswegen werden die ganz bestimmten Angaben der einheimischen Lexikographen in nichts abgeschwächt. Wer nur einigermassen mit ihnen bekannt ist, der weiss, dass sie in solchen Dingen nie einen Fehler machen. Ihre Angaben stehen in einem Abschnitt, der vom Elefanten handelt, wo sich die genauesten und zuverlässigsten Angaben über ihn finden. Im Trikâṇḍaçeša wird auch ein Femininum *gâtrâ* in gleicher Bedeutung angeführt. Nie-

mand kann bezweifeln, dass *kumbha* die Erhöhungen auf der Stirn des Elefanten, die zur Zeit der Brunst anschwellen, bedeutet. Auch diese Bedeutung aber findet sich nur, und kann sich nur finden, in einem Zusammenhange, wo vom Elefanten die Rede ist. Dass *gâtra* ein terminus technicus ist, beweist die von B-R. angeführte, auch von Hillebrandt erwähnte Stelle MBh. 6,54,57 *chinnagâtrâvarakarair ... vâraṇaiḥ,* wo *gâtra* unmöglich »Glied« oder »Körper« bedeuten kann, sondern nur »Vorderleib«, wie *avara,* das ebenfalls ein term. tech. ist, »Hinterleib«. Die Lexikographen sind also schon durch diese eine Stelle glänzend gerechtfertigt, und ich war berechtigt, mir *gâtra* als Vermittelungsglied zu denken. Hillebrandt konnte aber, als er seine Vedainterpretation schrieb, schon wissen, dass wir jetzt das Buch besitzen, das über *gâtra* ganz genaue Auskunft giebt, den Hastyâyurveda oder das Pâlakâpya (ed. Śivadatta, Poona 1894). Dort steht *gâtra* als term. tech. z. B. 2,72 p. 345 Zeile 11 *atha yasya bhaven mlânaṃ gâtraṃ vâ yadi vâparam;* 3,8,98 *gâtrâparam;* 3,9,31 *gâtrâparodaram,* und der Zusammenhang lässt an der Bedeutung gar keinen Zweifel. Das ganze Werk handelt freilich vom Elefanten; aber zu Hillebrandts Beruhigung sei bemerkt, dass an keiner dieser Stellen direkt ein Wort für Elefant dabeisteht. Sâyaṇa hat seine Erklärung von *âpsas* mit *darçanîya gaja* schwerlich erfunden. Sie macht ganz den Eindruck wie Durgas Erklärung von *admasád* mit *makšikâ* (Geldner, Ved. Stud. 2, 179 f.), an deren Richtigkeit kein Verständiger zweifeln wird. Solche wertvolle Reste alter Tradition sollte man dankbar anerkennen, statt an ihnen zu mäkeln. Für das Gleichnis vom Berg und Elefanten habe ich ZDMG. 44,499 Anm. 1 ein weiteres Beispiel beigebracht; als »gelegentliche Lesefrucht« sei hier noch Bhallaṭaçataka 16 hinzugefügt.

Ich kann auch nicht finden, dass Hillebrandt mit dem, was er p. 7 sagt, meine Erklärung von *âkhu* beseitigt hat. RV. 9,67,30 liefert eben den Beweis, dass die Bedeutung von *âkhu* »einer der maust« = »Dieb« uralt ist. Wie das Mahâbhârata allein schon für *gâtra* die Bedeutung »Vorderteil des Elefanten« erweist, so der RV. die Bedeutung »Dieb« für *âkhu.* Was sollen da also die Redensarten von Wortgeschichte und der Möglichkeit eines Bedeutungswechsels? Die Strophe RV. 9,67,30 hat einen volkstümlichen Charakter, also auch volkstümliche Worte.

Ebenso unbegründet ist der Vorwurf betreffs *vayúna* p. 8. Ich habe Ved. Stud. 1, 296 in gesperrtem Druck bemerkt, dass *vayúna* ein Synonymum von *mârga* sei. Wenn Hillebrandt den Artikel *mârga* bei B-R. durchsehen will, so wird er einen noch viel mannigfaltigeren Bedeutungswandel finden, als ich annehme. Von einem »Bedeutungswandel« ist aber bei mir überhaupt nicht die Rede, sondern von einer »Bedeutungsentwickelung«. Wenn ich von der Bedeutung »das Bewegliche« zu der von »Sitte«, »Ordnung« komme, so habe ich nach Hillebrandt (p. 9) Schwarz zu Weiss gemacht. Als ob das nicht die echt indische Anschauung wäre! *krama* heisst »Gang«, dann »Ordnung«, »Art und Weise«, *caryâ* »das Wandern«, »Herumstreichen«, dann »Wandel«, »Brauch«, *rîti* »Strom«, »Lauf«, dann »Brauch«, »Art und Weise«; *mârga* »Weg« ist sehr oft (wie bei uns) = »der richtige Weg«. Der üblichste Ausdruck für »Sitte«, »Ordnung« *âcâra* gehört zu *car* »gehen«, »sich bewegen«, *vyavahâra* »Brauch«, »Sitte« zu *har* »fortschaffen«. Warum soll also *vayúna* »Sitte«, »Ordnung« nicht zu *vî* »auf etwas losgehen« gehören?

Auf p. 10 werden sechs Gruppen von Fehlern unterschieden, die »im Gefolge der neuen Methode in die Vedaforschung eingewandert« sind und p. 20 heisst es: »Wenn wir das alles zusammenfassen und in Erwägung ziehen, was von Bartholomae, Colinet, Ludwig, Oldenberg und andern von Pischels Aufstellungen abgestrichen worden ist, so bleibt genau so viel übrig, dass es uns berechtigt, ihren Verfasser zu bitten, für seine Arbeitsweise nicht einen bevorzugten Platz zu beanspruchen.« P. 21 spricht Hillebrandt von dem »lauten Waffenlärm des vorüberschreitenden Bannerträgers der neuen Methode«, und zu gleicher Zeit stellt er sich als den friedliebenden Gelehrten vor, der »in aller Ruhe einige bestimmte, methodologische Einwendungen gemacht hat«.

Ich habe für meine Arbeitsweise nirgends einen bevorzugten Platz beansprucht. Für Hillebrandt ist jeder Versuch, von der althergebrachten Art der Vedainterpretation abzuweichen, ein Zeichen von Unbescheidenheit. Wenn jemand eine meiner Erklärungen anzweifelt, so ist für Hillebrandt damit schon bewiesen, dass ich im Unrecht bin. Welcher Art seine eigenen Beweise sind, das glaube ich hier genügend gezeigt zu haben. Die Vertreter der »neuen Methode« können trotz Hillebrandt ruhig in die Zukunft sehen.

## § 26.

## *jráyas.*

1. Dieses Wort kommt schon frühzeitig im Veda ausser Gebrauch. Das einfache *jráyas* ist ganz auf den ṚV. beschränkt. In keinem selbständigen Vers einer andern Saṃhitâ kommt es vor, nur einmal[1] in einer Ṛc, welche sich in einem andern Veda wiederholt. Innerhalb des ṚV. ist es im zweiten, dritten und siebenten Maṇḍala unbelegt. Die Lieder des zehnten Maṇḍala, die es kennen, machen einen durchaus antiken Eindruck. Verhältnismässig am häufigsten kommt es im fünften Maṇḍala vor. Formell entspricht dem *jráyas* bekanntlich altp. *daraya* »das Meer«, Av. *zrayô* »See«, »Meer« (Pehl. *zarâi,* Ner. *samudra*), neup. *daryâ,* was sowohl das Meer als den grossen Fluss, Strom bezeichnet. Dagegen soll nach Roth, welchem, soviel ich sehe, alle Erklärer sich angeschlossen haben, *jráyas* »Fläche«, »Strecke«, »Raum« bedeuten. An und für sich wäre ein solcher Bedeutungsunterschied zwischen dem Sanskrit und dem Iranischen nicht auffallend. Bedenklicher aber scheint mir, dass Roths Aufstellung ganz im Gegensatz zur einheimischen Erklärung steht. Yâska 5, 2, 4 (9) giebt *jráyas* durch *java* wieder. Dieser Deutung bedient sich Sâyaṇa in 1, 140, 9. Meistens aber umschreibt er *jráyas* durch *vega*[2] und fusst hierbei zunächst wohl auf Devarâja, der zu Nir. 4, 2 (p. 413 der Bibl. Ind.) ad vocem *pṛthujrayâḥ* bemerkt: *jrayo vegaḥ, pṛthur jrayo yasya saḥ, vegenânyân abhibhavitâ mahâjava ity arthaḥ.* Sâyaṇa erklärt es durch *vega* zu ṚV. 1, 101, 7. 5, 44, 6. 8, 36, 1. 9, 68, 2. 10, 92, 5 oder durch *vegavat* 5, 32, 9. 10, 75, 7; im Anschluss an den Dhp. durch *abhibhavana* 8, 2, 33 oder *abhibhâvuka* 1, 95, 9; ferner durch *bâdhaka* zu TBr. 1, 2, 1, 12. Vereinzelte Deutungen sind: *anna* zu ṚV. 5, 8, 7, *tejas* ṚV. 4, 52, 5 und *sthâna* 6, 6, 6. *urujráyas* setzt Sâyaṇa zu 5, 8, 6 = *prabhûtavega,* in TBr. 1, 2, 1, 12 (I, p. 80) aber = *urûṇi jrayâṃsi vairiṇâm abhibhavanâni yasyâsau,* in ṚV. 8, 6, 27 = *vistîrṇajava; urujrí* = *bahuvega* 8, 70, 4, = *prabhûtagamana* 7, 39, 3; *pṛthujráyas* = *tîvravega* 3, 49, 2, = *vistîrṇajava* 10, 30, 1; *pṛthujráya* = *prathitavega* 4, 44, 1, = *pṛthujava,*

[1] ṚV. 5, 8, 7 = TBr. 1, 2, 1, 12 (mit Var.).

[2] *vega* selbst kommt im ṚV. nicht vor, nur zweimal im AV., auch in der vedischen Prosa ist das Wort selten; es findet sich z. B. Tâṇḍ. Br. 14, 5, 15.

*çighragâmin* 1,168,7. Dass in der Composition *jraya* = *jráyas* ist, lehrt ein Vergleich von ṚV. 1,101,7 mit 1,168,7.

Man sieht, die indische Tradition ist über das Wort im wesentlichen einig. Auch die sich von selbst aufdrängende Etymologie spricht zu Gunsten dieser indischen Überlieferung. *jri, jráyati* führt das alte Nirukta (2,14) unter den *gatikarmâṇaḥ* auf, der Dhâtupâṭha aber legt ihm die Bedeutung »überwältigen« bei. Die Wahrheit liegt wohl in der Mitte. *jri* bedeutet »anstürmen«, »anlaufen«. An der einzigen Belegstelle wird es mit *úpa* verbunden: 9,71,5 *jigâd úpa jrayati gór apîcyàṃ padáṃ yád asya matúthâ ájijanan* »er geht, er stürzt los auf das in der Kuh versteckte,[1] wann die Weisen seine Stätte[2] bereitet haben«. Mit Vorliebe verweilen die Dichter der Pavamâna-Lieder bei der Schilderung der Schnelligkeit, mit welcher der Soma auf die beigemischte Milch, die zugegossenen Vasatîvarî-Wasser und über die Seihe in die Holzkufe stürzt. Er wird verglichen mit einem stossenden Falken 9,67,15, mit Rennpferden 9,13,6. 10,1. 66,10, mit dem Etaça 9,16,1, mit den Strömen, welche bergab fliessen 9,17,1, mit dem Regen, der auf die Erde herabströmt 9,17,2. Ich fasse darum *jri, jráyati* genau so, wie Sâyaṇa in *uru-jrí* 8,70,4. In 9,71,5 begnügt er sich mit *upagacchati,* ebenso für *jri* in *párijri* mit *gantṛ.*

Es muss unbedingt zugegeben werden, dass Roths Aufstellungen in einer Reihe von Versen sehr wohl passen würden. Am meisten sträubt sich dagegen 5,32,9:

*kó asya çúšmaṃ távišîṃ varâta*
*éko dhánâ bharate ápratîtaḥ |*
*imé cid asya jráyaso nú devî*
*Índrasyaújaso bhiyásâ jihâte ||*

Ich kann die Strophe nicht anders construieren, als dass *jráyasaḥ* und *ójasaḥ* coordiniert sind, wie im ersten Halbvers *çúšmaṃ* und *távišîṃ,* und dass beide von *bhiyásâ* abhängen. Ähnlich gebaut ist die Zeile *ámâd id asya titviše sám ójasaḥ* 8,12,24 und besonders *táva tvišó jániman rejata dyaú réjad bhûmir bhiyásâ*

[1] Die Milch; cfr. 9,91,3 *pávamâno rúçad îrte páyo góḥ.*

[2] Die Stätte des Soma ist nach Sâyaṇa zu 9,68,4 die *uttaravedi.* Gemeint ist aber wohl der *droṇakalaça* mit dem Seihetuch. Zum Ritual vgl. Weber in Ind. Stud. 10,372.

*svásya manyóḥ* 4,17,2 »bei deiner Geburt bebte der Himmel (aus Furcht) vor deinem Feuer, bebte die Erde aus Furcht vor deinem Zorn«. Himmel, Erde, Berge u. s. w. beben vor Indras *manyu* 1,80,11. 4,17,2, *tviš* 4,17,2, *çušma (= bala)* 2,12,1.13. 10,147,1 und *ama* 8,12,24. In diese Begriffssphäre fällt *jráyas*. Es ist in der That so viel als *vega*, wie uns die indischen Commentare lehren. Es ist unnötig, mit Sâyaṇa hier und in andern Stellen ein Adjectiv *jráyas* anzunehmen. Die Strophe ist zu übersetzen: »Wer vermag seine Kraft, seinen Ungestüm aufzuhalten? Er allein gewinnt alle Beute, der unwiderstehliche. Selbst diese beiden Göttinnen (Himmel und Erde) weichen alsbald (aus Furcht) vor seinem Ansturm, aus Furcht vor Indras Stärke.«

In demselben Sinne müssen wir *jráyas* fassen in der andern, an sich nicht beweiskräftigen Indrastrophe 8,2,33 *yásmin víçvâç caršaṇáya utá cyautnâ jráyâṃsi ca* »von welchem alle Leute und alle Kraftthaten und Anläufe abhängen«. Auch in der Schilderung des Waldfeuers (Sây.) 1,140,9[1] passt die traditionelle Erklärung vorzüglich:

*adhîvâsâṃ pári mâtṝ rihánn áha*
*tuvigrébhiḥ sátvabhir yâti ví jráyaḥ |*
*váyo dádhat padváte rérihat sádâ*
*ánu çyénî sacate vartanír áha ||*

*jráyaḥ* ist nach Sâyaṇa der am Ende des Pâda verkürzte Instrumental = *jrayasâ*. In Anlehnung an Sâyaṇa ist zu übersetzen: »Rings an dem Obergewand der Mutter (Erde) leckend durchläuft er (den Wald zusammen) mit den lautkreischenden Creaturen in Eile, dem was läuft Nahrung schaffend, stets leckend: eine schwarze Bahn folgt ihm nach.«

Sâyaṇas Deutung der gesamten Strophe steht turmhoch über derjenigen der europäischen Erklärer.[2] Offenbar hat er mehr Wald-

[1] Schon in Strophe 2 c—d dieses Sûkta sieht Sâyaṇa mit Recht den Gegensatz des Haus- (Opfer-) Feuers und des Waldfeuers. *vâraṇá* ist dort mit Ludwig als »Elefant« zu fassen. Der den Wald niederbrennende Agni wird mit dem die jungen Bäume an sich reissenden Elefanten verglichen.

[2] Ebenso in den vorangehenden Strophen, besonders in Str. 8. Nach Sâyaṇa schildert die Strophe das zeitweilige Zusammensinken und Wiederaufflackern der Flammen in einem sinnigen Bild. Die Flammen sind die Geliebten Agnis (cfr. Sây. zu Str. 7). Sie haben ihn heftig umarmt und sinken nun kraftlos zusammen. Fast gestorben richten sie sich wieder auf, sobald er zu ihnen zurückkehrt. Durch Zuspruch

brände geschen als diese. Man lese vor allem die grossartige Schilderung des Khâṇḍava-Waldbrandes in MBh. 1, adhy. 226 f. nach, wie dort die Creaturen *(prâṇinaḥ)* des Waldes vor dem anstürmenden Feuer fliehen (MBh. 1,226,2), laut aufschreien (4) und die in Hast *(vegena)* aufflatternden Vögel in das Feuer zurückfallen oder von Arjuna geschossen werden (7—12). Auch die Schilderung des Waldfeuers im Ṛtus. *gríšma* 24 f. enthält verwandte Züge. In v. 27 wird erzählt, wie Elefanten, Büffel und Löwen aus dem brennenden Walde fliehen. In v. 24 wird gleichfalls das Wort *vega* gebraucht. Zu c erwähnt Sâyaṇa als bekannte Thatsache, dass bei einem Waldbrande die ins Freie fliehenden Tiere den Tigern u. s. w. zur Beute fallen. *padvát* begreift nach Sâyaṇa *dvipad* und *catušpad* in sich. Gemeint sind Jäger und Raubtiere. — *çyéni* habe ich durch »schwarz« übersetzt mit Sâyaṇa, der es hier nicht als Fem. zu *çyetá,* wie in AV. 6,83,2, auffasst, sondern mit *çyâma* in Verbindung bringt. In der Bestimmung vedischer Farben herrscht noch grosse Unsicherheit. Zu Gunsten Sâyaṇas spricht besonders MS. 4,3,8 (p. 47,15), wo es heisst, die *dakšiṇâ* solle in einer *çyéni* bestehen, denn dies sei die Farbe der Nirṛti. Die Farbe der Nirṛti ist aber, wie sich von selbst versteht und durch MS. 3,2,4 (p. 19,20) ausdrücklich bezeugt wird, schwarz. — *tuvigrá* leitet Sâyaṇa gewiss richtiger von 1 *gar (gṝ),* nicht von *gṝ, giráti* (PW.) ab; es entspricht dem *bhairavân nâdân vinadantaḥ, ninadanto mahâravân, virâvaḥ — ghoraḥ* in MBh. 1,226,4.12.13.

Auch hinsichtlich des Wortes *sátvan* dürfte Sâyaṇa hier durchaus das Richtige getroffen haben, wenn er es, alter Tradition folgend, durch *prâṇin* wiedergiebt; cfr. *prâṇin* in der Schilderung des MBh. 1,226,2.10. Abgesehen von verschiedenen mehr oder minder unwahrscheinlichen Nirukti-Erklärungen, nämlich von *sad*

---

nimmt er ihnen die Schlaffheit und verleiht ihnen neues Leben. »Wie im gewöhnlichen Leben Frauen, nachdem sie mit ihrem Geliebten übermässig gekost haben, hernach, wenn er verreist ist, infolge der Trennung erschlafft hinsterben, später aber, wenn er zurückkommt, ihrer Schwäche nicht achtend erfreut sich rühren, um ihn zu umarmen, der Gatte aber, durch Besprechung ihre Schlaffheit benehmend, durch ein passendes Geschenk sie erweckt und am Leben erhält, so muss man sich hier den Sinn zurechtlegen« (Sâyaṇa). So indisch kann nur ein Inder dem alten Dichter nachfühlen. Das ganze Lied mit Sâyaṇa zu lesen möchte ich denen besonders empfehlen, welche noch immer glauben, dass durch den Machtspruch einiger Autoritäten die Akten über Sâyaṇa abgeschlossen seien. — Vgl. auch 5,2,4.

bezw. *sâdi* (1, 173, 5. 2, 30, 10. 3, 39, 5. 49, 2. 4, 40, 2. 6, 22, 1. 29, 6. 45, 22. 7, 20, 5. 8, 16, 8. 9, 87, 7), von *san* (6, 18, 2. 22, 1. 45, 22. 8, 40, 10. 11. 45, 21. 96, 4), von *sâdh* (2, 25, 4) und von *çad* bezw. *çâti* (6, 37, 5) kennt die indische Tradition zwei Rûḍhi-Bedeutungen von *sátvan,* nämlich a) *prâṇin: satvançabdaḥ prâṇivâcî* Mahîdh. zu VS. 16, 20 und Sâyaṇa zu ṚV. 1, 133, 6. 140, 9. 9, 76, 1. 10, 103, 10; b) *balavat* Sâyaṇa zu ṚV. 10, 115, 4, *atiprabhûtabala* zu 1, 173, 5. Im Anschluss an diese beiden Rûḍhi-Bedeutungen stellen die Commentare noch folgende Spezialbegriffe für *sátvan* auf: *yoddhṛjanâḥ* Sây. zu AV. 6, 65, 3; *bhaṭa* zu ṚV. 6, 31, 5. 8, 96, 4; *balâni* (Truppen) 8, 45, 3. 9, 3, 4; *vṛšabha* 4, 13, 2; *bhûtagaṇâḥ* 1, 64, 2; *mahântaḥ pramathaganâḥ* Bhaṭṭa Bhâskara zu Rudrâdhyâya 1, 9; *anucara* Sây. zu ṚV. 5, 37, 4; *paricâraka* zu 2, 25, 4; *bhṛtyâdi* zu 5, 33, 5, cf. *satvânaḥ: bhṛtyarûpâḥ prâṇinaḥ* Sây. zu Rudr. 1, 9 und TS. 4, 5, 1, 3 (p. 516), *satvânaḥ: prâṇino bhṛtyâḥ* Mahîdh. zu VS. 16, 8; *satvânaḥ sâtvikâḥ çaraṇâgatâḥ prâṇinaḥ* Mahîdh. zu VS. 16, 20 und Sây. zu Rudr. 2, 13. Eine kritische Prüfung und Sichtung aller dieser Bedeutungen mag einem besonderen Artikel vorbehalten bleiben. So viel ist sicher, dass *sátvan* einerseits die Bedeutung »lebendes Wesen«, »Creatur«, *prajâ,* andererseits die von »stark«, »mutig« enthält. *sátvan* ist etymologisch mit *sattva* verwandt und drückt adjectivisch zwei Hauptbegriffe von *sattva* aus, nämlich a) »Leben«, b) »Kraft«, »Energie«.[1] — Für *jráyas* aber können wir nunmehr als Grundbedeutung aufstellen: »Ungestüm«, »Hast«; »Anlauf«, »Lauf«.

2. *pṛthú jráyaḥ* ist danach der »breite Lauf« und *pṛthujráyas, pṛthujráya* »breitlaufend«, »breitläufig«, d. h. breitspurig laufend. So heisst erstlich der Wagen der Açvin 4, 44, 1, dessen eines Rad am Himmel läuft, während das andere auf der Erde anhält (vgl. Pischels eingehende Besprechung der Stellen 1, 212 f.), welcher zu gleicher Zeit an Himmel und Erde anstösst und die Enden des Himmels auseinandersprengt (7, 69, 1. 3). — Zweitens wird so die Asurin Rodasî, die Geliebte oder Frau der Marut, genannt, mit welcher diese in Polyandrie leben.[2] An den Blitz haben die vedischen Dichter dabei gewiss nicht gedacht. Von allen göttlichen Wesen stand dem Dichter ein festes menschenähnliches Bild vor

[1] Auch *prâṇa* bedeutet bekanntlich ebensowohl »Leben« als »Kraft«, »Mut«.

[2] Max Müller, SBE. XXXII, 277.

Augen, dessen verstreute Züge aus dem ganzen Veda gesammelt werden müssen. In 1, 168, 7 wird zunächst constatiert, dass die Asurin, d. i. nach 1, 167, 5 die Rodasî, breitspurig läuft und die erwünschte Gabe der Marut, der Regen (Sây.), wird in dieser Eigenschaft mit ihr verglichen, und es wird gewünscht, dass der Regen rasch in breitem Strich über das Land fahre. *bhadrấ vo râtíḥ pṛṇató ná dákṣiṇâ pṛthujráyî asuryèva jáñjati* »eure Gabe (sei) erfreulich wie der Opferlohn des Freigebigen,[1] wie die breitlaufende Asurin ungestüm«.[2] Mit dieser Stelle ist 1, 101, 7 zu verbinden: *Rudrấṇâm eti pradíçâ vicakṣaṇó Rudrébhir yóšâ tanute pṛthú jráyaḥ.* Wörtlich übersetzt besagt der Vers: »Er (Indra) geht in der Weise[3] der Rudras, der geschickte, (im Verein) mit den Rudras streckt die junge Frau (Rodasî) ihren breiten Lauf.« Das ganze Lied verherrlicht den Indra als Gefährten der Marut. Zeile a besagt zunächst, dass Indra in der Gesellschaft der Rudra-Söhne deren Marschweise annimmt. Welcher Art ist aber diese? Eine klare Antwort darauf giebt die Schilderung der Marut in dem zum Çyâvâçva-Roman[4] gehörigen Liede 5, 61. Dort erscheint dem jungen Çyâvâçva, welcher bis dato noch keinen Mantra gedichtet hatte,[5] plötzlich im Walde die Marut-Schar und zwar ohne Ross und Zügel[6] (cfr. Str. 2), also zu Fuss. Strophe 3 schildert ihre Gangart: *ví sakthấni náro yamuḥ putrakṛthé ná jánayaḥ* »sie spreizen die Beine auseinander, wie Frauen bei der Begattung«. Sie reiten also gleichsam ohne Ross, d. h. sie laufen mit gespreizten Beinen. Wenn nun Indra nach der Schilderung in 1, 101, 7 a in ihrer Gesellschaft ihrem Bei-

[1] Also reichlich.

[2] Wörtlich: flammend (cfr. 1, 49); *jáñjati* zu *jañjaṇâbhávan = jvalan* Naigh. 1, 17. Nach Sâyaṇa ist es in 1, 168, 7 = *sarvân abhibhavanti.* Es lässt sich also etwa mit »hitzig«, »ungestüm« wiedergeben.

[3] Zu *pradíçâ* vgl. *samânyấ díçấ = samânayâ rîtyâ* (Sâyaṇa) 1, 132, 4 und das spätere *pradeça* »Vorgang«, »Beispiel«.

[4] Cfr. Shaḍguruçišya zu dem Liede p. 118.

[5] Shaḍguruçišya Strophe 9.

[6] Gelegentlich wird Ähnliches von ihrem Wagen gesagt, dass er ohne Rosse fahre: 6, 66, 7 *anenó vo Maruto yấmo astv anaśváś cid yám ájaty árathîḥ | anavasó anabhiśú́ rajastú́r ví ródasî pathyấ yâti sádhan* »euer fehlerloser Wagen soll da sein, ihr Marut; selbst ohne Pferde durchfährt er, welchen ein Nicht-Wagenlenker leitet, ohne Futterration (für die Pferde), ohne Zügel die Luft durcheilend beide Welten, seine Wege zurücklegend«. Sonst ist es der Wagen, resp. das Dreirad der Açvin, welches keiner Rosse bedarf (1, 112, 12. 120, 10. 4, 36, 1).

spiel folgt, so muss er wie diese breitspurig laufen. Darum heisst Indra selbst in 3,49,2, wo er gleichfalls die Marut als Gefolge bei sich hat, *pṛthujrâyâḥ: inâtamaḥ sátvabhir yó ha çûšaíḥ pṛthujrâyâ aminâd âyur dâsyoḥ* »welcher oberste Heerführer[1] mit den tapferen Kriegern breitspurig laufend das Leben des Dasyu verkürzte«. Auch in 10,30,1 bezieht Sâyaṇa *pṛthujrâyase*[2] auf Indra. Nur so wird die ganze Strophe 1,101,7 klar. In b wird gesagt, dass auch Rodasî, die an und für sich schon breitspurig läuft (1,168,7), in Gesellschaft der Marut ihren breiten Lauf noch mehr streckt, d. h. im Lauf ihre Beine noch mehr auseinanderspreizt, um es den Marut gleich zu thun.

3. Wie *pṛthú jrâyaḥ* »der breite Lauf« ist, so ist *urú jrâyaḥ* »der weite Lauf«. Beide Begriffe sind sorgfältig auseinander zu halten. So ist auch *urúr ádhvâ* 8,31,11 »die weite Reise«, *urú páth* 1,24,8 (von der Sonne). 4,26,5. 5,47,2 »der weite Weg«, nicht »der geräumige«, wie Grassmann meint. Dreimal findet sich *urú jrâyaḥ* in Verbindung mit *pari-i* und zwar zweimal bestimmt in accusativer Rektion. *urú jrâyaḥ pari-i* ist »einen weiten Lauf úmlaufen«, d. h. einen weiten Umlauf machen.[3] So von dem in mächtigem Bogen über und durch das Seihetuch schiessenden Soma 9,68,2: *tiráḥ pavítraṃ pariyánn urú jráyo ní çáryâṇi dadhate devá ấ váram.*

Die Verszeile fasst zwei Gedanken zusammen, welche sonst getrennt in unzähligen Variationen in den Pavamâna-Liedern wiederkehren: a) *pári suvânó girišṭhâḥ pavítre sómo akšâḥ* 9,18,1; *ûrmír yás te pavítra ấ devavîḥ paryákšarat* 64,11; *pári pavítre akšâḥ* 87,4; *pári suvânó hárir aṃçúḥ pavítre rátho ná sarji sanáye hiyânáḥ* 92,1; *pavítraṃ paridhâvasi* 24,5; *váraṃ páry ety avyáyam* 82,1; *pavítraṃ te vítatam ... páry eši* 83,1; *pavítraṃ páry eti rébhan* 97,1. 106,14 und b) *eté vâm abhy àsṛkšata tiráḥ pavítram âçávaḥ* 1,135,6.[4] 9,109,19; *tiráḥ pavítraṃ sasṛvâṃsa âçávaḥ*

[1] *iná* ist nach Sâyaṇa der *svâmi*, wie im klassischen Sanskrit, insbesondere der *senâsvâmî*.

[2] *vistîrṇajavâya, mahâgater Indrasya cârthâya.*

[3] Ähnlich der Accusativ z. B. in 9,97,9 *sá raṃhata urugâyásya jûtim* »er (Soma) läuft den raschen Lauf des weitschreitenden (Višṇu)« d. h. er läuft so rasch als Višṇu (in der bekannten Geschichte von den drei Schritten).

[4] Cfr. *kumbhyâṃ tiraḥ pavítram âsiñcati* Âp. Çr. 1,13,6 (von der Milch).

8, 1, 15. 9, 62, 1. 67, 7. 109, 16. Dem Dichter schwebt bei diesem Umlauf des Somastromes in der Seihe fast stets das Bild des Sportes, besonders des Rennsportes vor, wie viele der angeführten Stellen und 9, 20, 7. 36, 1. 109, 19 beweisen. 9, 68, 2 c—d ist also zu übersetzen: »Durch die Seihe seinen weiten Umlauf machend legt der Gott seine Fasern[1] ab, an die schönste (Gestalt).«

Schwieriger ist 10, 92, 5:

*prá Rudréṇa yayínâ yanti síndhavas*
*tiró mahîm arámatiṃ dadhanvire |*
*yébhiḥ párijmâ pariyánn urú jráyo*
*ví róruvaj jaṭháre víçvam ukšáte ||*

So viel ist auf den ersten Blick gewiss, dass die Strophen 4—7[2] eng zusammengehören. Es scheint ein ähnlicher Mythos vorzuliegen wie in 10, 124. Durch das einträchtige Zusammenwirken (*sáṃ cikitrire* in Str. 4) des Indra, Varuṇa, des Himmels und des Opfers werden Sonne, Wasser u. s. w. aus der Gewalt der Asuras befreit und wandeln wieder ihren regelmässigen Gang. *pariyánn urú jráyaḥ* ist nähere Ausführung zu dem vorausgehenden *párijmâ* »Herumwandler« und verhält sich zu diesem wie in 9, 71, 5 *úpa jrayati* zu *jígât. párijmâ* soll hier nach Sâyaṇa Indra sein. Sonst ist *párijmâ* mit Vorliebe Epitheton des Vâyu und auch da, wo Vâyu nicht ausdrücklich genannt wird, bezieht Sâyaṇa das Wort auf diesen (1, 112, 4. 5, 41, 12. 6, 2, 8. 13, 2. 10, 93, 7) oder den Marudgaṇa (1, 6, 9. 79, 3). Auch 10, 92, 5 dürfte demnach *párijmâ* Vâyu sein. Die Hauptschwierigkeit liegt aber in b, besonders in *arámatim*, dieser alten crux interpretum. Schon in Indien waren die Ansichten über *arámati* geteilt; darum ist Sâyaṇa in der Erklärung sich selbst nicht consequent geblieben. Er zerlegt bald *a-ramati*, im Sinne von *anuparati* (2, 38, 4), *aparyanta* (10, 92, 5). Goldstücker hat s. v. ausführliche Angaben.[3] An andern Stellen trennt Sâyaṇa

[1] Ich stimme ganz mit Ludwig und Hillebrandt (Ved. Myth. 1, 52) überein, dass *çárya* hier und in 9, 14, 4 die Trester oder Fasern bezeichnet, welche der Somaflüssigkeit vom Ausquetschen der Ranken her noch beigemengt sind und von denen er durch das Filtrieren gereinigt wird.

[2] Über Strophe 6 vgl. Pischel 1, 69.

[3] Darmesteter, Ormuzd et Ahriman p. 257 war im Irrtum, als er meinte, Sâyaṇa habe zu 10, 92, 5 *aramati* durch »Erde« erklärt. Er deutet vielmehr *mahîm* = *pṛthivîm*. In 7, 42, 3 wird allerdings *aramati* ohne weitere etymologische Motivierung durch *bhûmi* erläutert. Dies ist aber auch die einzige Stelle.

*ara-mati*. Das kürzere PW. setzt danach zwei verschiedene *aramati* an: 1. »Ergebenheit«, »geduldig«; 2. »nicht rastend«. Die Einheit des Wortes liegt aber auf der Hand, wie schon Bergaigne, Études sur le lexique du Rigveda p. 151 hervorhebt, und wir müssen uns für eine der beiden indischen Ableitungen entscheiden. Dies ist aber um so schwieriger, als wir eigentlich nur drei signifikante Stellen haben und an allen Stellen das Wort zwischen Abstraktbegriff und Personifikation schwankt. Goldstücker entscheidet sich für *a-ramati* und hat Çâkalya für sich, welcher im P.P. dem Wort keinen Avagraha giebt, also jedenfalls nicht *ara-mati* zerlegte.[1] Dagegen spricht der Zusammenhang und das Beiwort *vasûyú*, das in 7,1,6. 34,21 bei *arámati* steht, wie es in 1,62,11. 10,91,12 *matí*, in 7,67,5 *dhî* und in 1,186,11 *dîdhiti* näher bestimmt. Ich möchte mich also mit dem alten PW. für *ara-mati* entscheiden[2] und von der einheimischen Erklärung durch *paryâptastuti, paryâptabuddhi* (Sâyaṇa zu 8,31,12. 10,64,15. 7,34,21; Durga *alamati, paryâptamati* ed. Calc. II,409,16. III,150,1) ausgehen. Der Wahrheit am nächsten dürfte Bergaigne a. a. O. gekommen sein, wenn er nach indischem Vorgang *arámati* definiert als »prière convenable, parfaite«. Doch ist das noch nicht ganz erschöpfend. Wir müssen an die beiden Bedeutungen, welche die indischen Scholiasten und Lexikographen dem Wort *aram* geben, anknüpfen, nämlich: 1. *paryâpta* (Sây. zu 1,70,5. 108,2) und 2. *çîghra* (Sây. zu 7,68,2). Dass letztere Bedeutung schon dem Veda geläufig war, hat Pischel p. 75 mit Evidenz gezeigt. Es ist in diesen Studien schon wiederholentlich darauf hingewiesen worden, dass die gleichzeitig zu den Göttern aufsteigenden Opfergebete für die zahlreichen Yajamânas als Concurrenten aufgefasst werden, die sich gegenseitig die Götter abzujagen suchten. Auch dabei ist der Vergleich mit den Wettfahrenden und Kämpfenden geläufig; z. B. 4,41,8 *tâ vâṃ dhíyó 'vase vâjayántîr âjiṃ ná jagmuḥ;* 1,109,1 und 9,94,1 *ádhi yád asmin vâjínîva çúbhaḥ spárdhante dhíyaḥ sûrye ná víçaḥ*. Dasjenige Gebet bleibt in solcher *spardhâ* Sieger, welches den Göttern am meisten

[1] *nañ* wird in der Composition von Çâkalya nicht abgetrennt, ebenso im P.P. der TS., worüber Weber, Ind. Stud. 13,41 zu vergleichen ist.

[2] Goldstückers Bedenken wegen des Accents fallen weg mit Hinblick auf *amárman*. Die Regel bei *a*-Compositis ist allerdings der Accent auf dem *a* oder der Schlusssilbe.

zusagt und welches die andern an Schnelligkeit übertrifft, also das geschickteste, pünktlichste und flinkeste Gebet. Ein solches Mustergebet, bezw. die Genie desselben heisst *arámati*.[1] Wir können den Doppelsinn von *ara-* nachahmen, wenn wir übersetzen »das sich schickende[2] Gebet«. Die wichtigsten *aramati*-Stellen sind: 7,34,21 *práti naḥ stómaṃ Tváṣṭâ jušeta, syâd asmé arámatir vasûyúḥ* »Tvaṣṭṛ möge an unserem Loblied Gefallen finden; bei uns sei die genehme Bitte, die Schätze begehrende«; 7,36,8 *prá vo mahîm arámatiṃ kṛṇudhvaṃ prá Pûšáṇaṃ ... Bhágaṃ dhiyò 'vitâraṃ no asyâḥ* »ruft euch herbei die hehre Aramati (das pünktliche Gebet), herbei den Pûšan (als Geleitsmann), den Bhaga als Förderer dieses Gedichts!«; 7,1,6 *úpa yám éti yuvatíḥ sudákšaṃ došâ vástor haviśmatî ghṛtâcî | úpa svainam arámatir vasûyúḥ* »welchem starken (Agni) morgens und abends die junge Frau naht: die das Opfer enthaltende Schmalzkelle, ihm (naht) auch das ihm gehörige, Schätze erbittende, pünktliche Gebet«. Die Verbindung von Opferlöffel und Gebet auch 3,6,1. — Besonders aber 2,38,4. Str. 3d dieses Liedes schildert den Einbruch der Nacht, welcher in 4a—b der nahende Savitṛ ein Ende bereitet. Nun fährt der Dichter in 4c—d fort: *út saṃhâyâsthâd vy ṛtúñr adardhar arámatiḥ Savitâ devá ágât* »sich aufrichtend ist es aufgestanden, das pünktliche (flinke) Gebet hat die Zeiten auseinander gehalten: der Gott Savitṛ ist eben erschienen«. Das pünktliche Gebet muss schon lange vor Sonnenaufgang wach sein. Der Prâtaranuvâka ist nach Ait. Br. 2,15,8 *mahati râtryâḥ* aufzusagen, d. i. *mahârâtre* Câṅkh. Çr. 6,2,1 (= *ûrdhvam ardharâtrât* Scholien).

Die Schnelligkeit der Gebete und Lieder wird oft betont. 1,62,11 heisst es »sie sind gelaufen« *(dadruḥ)*. Sie werden mit dem Pfeil (9,69,1), mit den sich überstürzenden Wasserwogen (9,95,3) verglichen. Die Vasišṭhas rühmen von ihrem *stoma,* dass er die Schnelligkeit des Windes besitze (7,33,8). Die Lieder werden im Ṛgveda geradezu als geflügelte Wesen betrachtet, wie in den Brâhmaṇa-Erzählungen die Metra in Vogelgestalt erscheinen, z. B. in

[1] In diesem doppelten Sinne steht *aram* wohl auch in 6,74,1 *prá vâm iṣṭáyó, 'ram aśnuvantu.*

[2] »sich schicken« = »sich beeilen«, cfr. Grimms Wörterbuch VIII, 2651 oben. Dieser Gebrauch ist aber keineswegs, wie dort angegeben, auf die Schweiz beschränkt, sondern reicht bis nach Mitteldeutschland.

der bekannten Geschichte von der Gâyatri Çat.Br. 3,4,1,12. 9,4,10. 4,3,2,7; MS. 3,4,7 (p. 54,18); Ait.Br. 3,25; TS. 6,1,6 (cfr. Weber, Ind. Stud. 8,29). Der term. tech. für das Fliegen der geflügelten Lieder ist in den Mantras *vañc*.

O. Franke hat in WZKM. 8,242 meine obige Deutung von *vaṅkú* (p. 164) berichtigt. Er weist dem Pâli *vaṅka* die Bedeutung »Vogel« zu und meint, dass diese Bedeutung auch für *vaṅkú* im ṚV. anzusetzen sei.[1] Noch besser ist wohl adjectivische Bedeutung »fliegend« anzunehmen und *vaṅkū́ Vā́tasya parṇínā* 8,1,11 zu übersetzen »die fliegenden Flügeltiere (Flügelrosse) des Vâta«.[2] Diese ansprechende Vermutung Frankes veranlasste mich, das Etymon *vañc* (nach der Tradition = *gati* und *pralambhana*) zu untersuchen. Entsprechend seiner dreifachen Conjugation hat es eine dreifache Bedeutung: 1. *vañcati* »hinken«, »lahmen«, »humpeln«; 2. *vañcayati* »täuschen«; 3. *vacyáte*[3] »sich schwingen«, »fliegen«. ṚV. 1,184,3 *vacyánte vâṃ kakuhā́ apsú jâtā́ḥ*, ähnlich 1,46,3. *kakuhá* ist Bezeichnung der Zugtiere der Açvin.[4] Der Zusatz *apsú jâtā́ḥ* zeigt, dass Rosse gemeint sind, denn das Ross ist nach indischem Glauben *apsujā́* MS. 2,3,3 (p. 30,8), *apsúyoni* TS. 2,3,12,2; cfr. auch ṚV. 2,35,6. 1,163,1. Die Zugtiere der Açvin sind aber beflügelte vogelähnliche Rosse, *áçvāḥ — pataṃgā́ váyaḥ* 1,118,5; *váyó 'çvâsaḥ* 6,63,7; sie fliegen zum Haus des Opferers *áçvâso yé vâm úpa dâçúšo gṛhā́ṃ yuvā́ṃ dī́yanti bíbhrataḥ* 7,74,4. — Ebenso werden die Flammenrosse des Agni beflügelt gedacht; sie heissen *suparṇā́ḥ* 1,79,2, *pataṃgā́ḥ* 4,4,2. Es passt also sehr gut, wenn wir die Worte *vacyántâṃ te váhnayaḥ saptájihvâḥ* 3,6,2 übersetzen: »auffliegen sollen deine siebenzüngigen Rosse!« Die Pavamâna-Stelle *ā́ vacyasva camvòḥ pûyámânaḥ* 9,97,2 ist abgekürzter Vergleich und zu supplieren: wie der Vogel auf den Baum;[5]

[1] Schon Pischel hat in der Note zu Hemac. 1,26 das vedische *vaṅku* mit Prâkrit und Pâli *vaṅka* verglichen.

[2] ṚV. 5,45,6 dagegen ist *vaṅkú* wohl = *vakra*.

[3] Also mit der Accentuation des Passiv, worauf im Veda kein allzugrosses Gewicht zu legen ist, cfr. Delbrück, AV. p. 168.

[4] Sâyaṇas Erklärung von *kakuhá* schliesst sich meist an Naigh. 3,3 an. Er kennt aber auch eine andere Erklärung, nämlich *stuti* zu 1,46,3. 4,44,2; *stutya* zu 2,34,11.

[5] 9,2,2 bleibt vorläufig dunkel, bis *psáras* richtig bestimmt ist. In 9,108,10 ist *viṭā́ṃ váhnir viçpátiḥ* wohl auf die Sonne zu beziehen. Der Vergleich des Soma

cfr. 9,96,23 *sídan váneṣu çakuno ná pátvâ;* 9,3,1 *eṣá devó ámartyaḥ parṇavír iva dîyati | abhí dróṇâny âsádam.* Das tertium comparationis ist nach Sâyaṇa *vega.*

Klar ist *vañc* in AV. 20,127,4: *vacyásva rebha vacyásva vṛkṣé ná pakvé çakunáḥ* »schwing dich auf, o Sänger, schwing dich auf, wie der Vogel auf den reifen Baum!« ṚV. 3,6,1 (= TBr. 2,8,2,5) *prá kâravo mananâ vacyámânâ devadrîcîṃ nayata devayántaḥ* »ihr Dichter mit dem Denken euch aufschwingend[1] verfasst[2] gottverlangend das zu den Göttern gehende (Gedicht[3])«.

In 10,73,11 werden die bittenden Priyamedhas geradezu *váyaḥ suparṇâḥ* genannt. Hieran reihen sich die Stellen, in welchen die Lieder oder Gedichte selbst als sich aufschwingend, zu den Göttern fliegend geschildert werden: 10,47,7 *vánîvâno máma dûtâsa Índraṃ stómâç caranti sumatîr iyânâḥ | hṛdispṛço mánasâ vacyámânâ asmábhyaṃ citráṃ vṛšaṇaṃ rayíṃ dâḥ ||* »als meine heischenden Boten gehen zu Indra die Loblieder um Gnade bittend, das Herz rührend, mit dem Gedanken fliegend; gieb uns einen wunderbaren, vortrefflichen[4] (Sohn) als Reichtum«; 3,39,1 *Índraṃ matír hṛdá ấ vacyámânâcchâ pátiṃ stómatašṭâ jigâti* »zum Indra geht das Denken (Dichten), aus dem Herzen sich aufschwingend, zum Loblied gestaltet, hin zu dem Herrn«; 1,142,4 *îḷitó Agna ấ vahéndraṃ citrám ihá priyám | iyáṃ hí tvâ matir mámâcchâ sujihva vacyáte ||* »gepriesen, o Agni, bringe den Indra, den wunderbaren, den lieben zur Stelle, denn diese meine Bitte fliegt zu dir, o schönzungiger«. Der Gedanke, das Denken ist es, das den Liedern und Gesängen Flügel verleiht, denn der Gedanke selbst gilt als etwas Fliegendes (*kenešitaṃ patati prešitaṃ manaḥ* Kenop. 1,1), als das schnellste unter den geflügelten Wesen: *dhruváṃ jyótir nihitaṃ dṛçáye káṃ*

---

mit der Sonne ist häufig; cf. 9,54,2.3. 63,13. 64,9. Die Sonne aber ist *pataṃgá, suparṇá.*

[1] Sâyaṇa *preryamâṇâḥ,* sonst fasst er meist *vacyáte* = *ucyate.*

[2] *pra-nî* wie im klassischen Sanskrit = »verfassen«.

[3] Ich ergänze zu *devadrîcîm* ein Subst., wie *matim;* cf. *devadrîcâ mánasâ* 1,93,8. 163,12. Sâyaṇa ergänzt im ṚV. Bhâšya *srucam,* im TBr. Bhâšya *yâgakriyâ;* d spricht allerdings von der *juhû.* Über diese Ideenverbindung sieh oben p. 257.

[4] Die Controverse über vedisches *vṛšan* ist überflüssig, da dieses genau dem klassischen *vṛša* entspricht; man kommt mit den von den indischen Lexikographen gebotenen Bedeutungen vollständig aus; ich verweise auf das Citat aus Viçvaprakâça bei Mallinâtha zu Ragh. 12,34.

*máno jávišṭhaṃ*[1] *patáyatsv antáḥ* 6, 9, 5 »unbeweglich, (dem Menschen) eingepflanzt als ein Licht zum Schauen (Erkennen) ist (dennoch) der Gedanke das schnellste unter den fliegenden Wesen«.

Das richtige Gebet muss also beflügelt und gedankenschnell sein, vgl. Pischels Ausführungen über *pravátâ krátûnâm* oben p. 71. Darin liegt die Pointe von 10, 92, 5. Ich übersetze: »Mit dem eilenden Rudra gehen die Ströme vorwärts; sie überholten[2] die hehre Aramati (das flinke Gebet), mit welchen (Strömen) der herumfahrende (Vâta[3]), seinen weiten Kreislauf machend, in seinem Bauche dröhnend alles benetzt.« Also: Rudra fährt so rasch wie die fliessenden Wasser; diese sind schneller als das flinke Gebet; noch schneller aber ist der die eilenden Wasser umkreisende Vâta, das allerschnellste Wesen nach bekannter indischer Vorstellung.

Die dritte Stelle, in welcher *urú jráyaḥ* in Verbindung mit *pari-i* vorkommt, steht in dem Agni-Lied 1, 95 Strophe 9:

*urú te jráyaḥ páry eti budhnáṃ*
*virócamânaṃ mahišásya dhâma* |

Am nächsten liegt es hier, *urú jráyaḥ* zum Subjekt zu machen und zu übersetzen: »dein weiter Lauf umwandelt die Tiefe (und) die leuchtende Stätte des grossen«. Man könnte bei dem weiten Umlauf zunächst an den dreimaligen Umgang des Feuers *(paryagnikaraṇam)* denken, über welchen oben p. 31 n. 1 gesprochen wurde. Aber in Verbindung mit Agni scheint *budhná* auch anderwärts (1, 141, 3) = *budhnó rájasaḥ*[4] (2, 2, 3. 4, 1, 11) zu sein und den Grund des

[1] Zu dem Oxymoron *dhruvâm — jávišṭham* verweist Sây. mit Recht auf VS. 40, 4 *ánejad ékaṃ mánaso jávîyaḥ* »unbeweglich und doch schneller als der Gedanke (ist das Brahman)«.

[2] In der Fassung von *tiró dhanv* stimme ich ganz Darmesteter a. a. O. 257 n. 5 bei. *tirás* ist nicht einfach »über ... hin«, sondern »hinweg über ...«, »hinweg durch ...«, so dass man etwas hinter sich lässt, resp. etwas für das Auge verschwindet; daher wird es von den indischen Commentatoren als *antardhau* erklärt, z. B. Rudradatta zu Âp. Çr. 1, 13, 6; *tiro dhanv* ist also: so laufen, dass man über jemand hinweg kommt, d. h. ihn überholt; cfr. *tiraskṛ* »übertreffen«. Den übrigen Ausführungen Darmesteters auf p. 257 vermag ich nicht beizutreten, da bei ihm verschiedene individuell ausgeprägte Mythen des Veda zusammenfliessen und sich zu ganz allgemeinen mystischen Ideenverbindungen verflüchtigen.

[3] Der *párijmâ Vâtaḥ* ist der Regenspender nach RV. 7, 40, 6.

[4] Vgl. darüber Pischel p. 213 f.

irdischen wie himmlischen Oceans, in welchem das oceanische Feuer (Aurva) wie der *Agnir vaidyutaḥ* zu Hause sind, zu bedeuten.[1]

Dann kann das *urú jráyaḥ* nur auf den Lauf der Sonne sich beziehen, welchen AV. 13, 2, 4 mit einem Rennen vergleicht: *táṃ tvâ paçyanti pariyântam âjím.* Dafür spricht noch besonders der Umstand, dass der Dichter des Liedes 1, 95 die Gegenüberstellung der verschiedenen Agni zu seinem eigentlichen Thema macht, cfr. Str. 1. 3.[2] Der Gedanke, dass der Agni als Sonne in seinem täglichen Umlauf sein Ebenbild, das Opferfeuer, umwandele, wird verschiedentlich variiert, z. B. 1, 128, 3 *évena sadyáḥ páry eti pârthivam* »in seinem Lauf umwandelt er *(pary-eti)* in einem Tage den irdischen (Agni oder Standplatz[3])«. In ähnlicher Weise werden Soma und Mond gegenübergestellt, z. B. 9, 71, 9. 12, 4. In 3, 2, 12 wird gesagt, dass Vaiçvânara in alter Weise (als Sonne, *sûryarûpeṇa* nach Sâyaṇa) den Rücken des Himmels bestiegen habe und nun *samânám ájmaṃ páry eti* »den (alle Tage) gleichen Umlauf vollendet«. Auch hier regiert *pary eti* den Accusativ *ájmam,* wie in der Atharva-Stelle *pari-yâ* den Accusativ *âjím.* Unmöglich ist es darum in 1, 95, 9 keineswegs, dass *pary eti* mit doppeltem Accusativ — *urú jráyas* und *budhnám* bezw. *dhâma* — zu construieren und *te* direkt mit *mahišásya* zu verbinden ist. Dann wäre zu übersetzen: »Er (der Sûrya) macht seinen weiten Umlauf um die (Meeres-) Tiefe, um deine des mächtigen aufflammende Altarstätte«. Der doppelte Accusativ hätte noch ein Analogon in 10, 122, 6: *trír ṛtáni dîdyad vartír yajñáṃ pariyán* »die frommen Werke bescheinend, dreimal seinen Rundgang um das Opfer machend«.

Auch die beiden nächsten Stellen glaube ich auf den Sonnenlauf beziehen zu dürfen. Interessant ist besonders 5, 44, 6 (aus einem Viçve-deva-Liede):

*yâdṛ́g evá dádṛçe tâdṛ́g ucyate*
*sáṃ châyáyâ dadhire sidhráyâpsv ấ* |

[1] In 5, 8, 6 heisst Agni als *dûta: urujráyas* »der einen weiten Lauf zu machen hat«, »weitlaufend«, nämlich zwischen Himmel und Erde. Ebenso heisst Indra in seiner Eigenschaft als Helfer *urujráyas* in 8, 6, 27.

[2] Strophe 1 schildert Tag und Nacht als Eltern des Agni, bezw. der Sonne. Die drei Geburten in Strophe 3 sind die des oceanischen Feuers im Meer, der Sonne am Himmel und des Blitzfeuers in den Wassern (Sâyaṇa).

[3] *sadma,* Sâyaṇa suppliert *sthânam.*

*mahī́m asmábhyam urušā́m urú jráyo*
*bṛhát suvī́ram ánapacyutaṃ sáhaḥ* ||

Die Schwierigkeit der Viçve-deva-Lieder wird durch den ihnen eigentümlichen änigmatischen Stil erhöht. Sinn und Gottheit der einzelnen Verse sind absichtlich verschleiert und müssen aus den *liṅgâni* erraten werden.[1] Nach Sâyaṇa ist die Strophe auf die Allgötter zu beziehen, und sie enthält meiner Ansicht nach ein Purâṇam nach der von Sâyaṇa in der Einleitung zum ṚV. p. 12 Z. 34 gegebenen Definition, eine kosmogonische Geschichte, die Erzählung von dem chaotischen Urwasser, aus welchem die Schöpfung entstanden ist. Stellen findet man bei Scherman, Philosophische Hymnen p. 6 f., 9 f. und im PW. s. v. *salila*. Andere sind Çat.Br. 11, 1, 6, 1; TS. 7, 1, 5, 1; TBr. 2, 2, 9, 3. Ich übersetze: »Genau wie es (vom Dichter) geschaut wurde,[2] so wird es erzählt: mit vollendeter Schönheit[3] stellten[4] sie im Wasser (Chaos) die Erde wieder her, die uns (jetzt) weiten Raum bietet,[5] den weiten Lauf (der Sonne[6]), ihre eigene hohe tapfere unerschütterliche Gewalt.«

Etwas anders liegt der Fall bei 8, 36, 1: *avitā́si sunvató vṛktábarhišaḥ píbâ sómaṃ mádâya káṃ çatakrato* | *yáṃ te bhâgám ádhârayan víçvâḥ sehânáḥ pṛ́tanâ urú jráyaḥ sám apsujín marútvâñ Indra satpate* || Schwierigkeit macht zunächst *apsujit*. An allen drei Stellen, an welchen es belegt ist (ṚV. 8, 13, 2. 36, 1. 9, 106, 3), geht *sám* voraus. Das kann kein Zufall sein; beide Worte müssen eng zusammengehören und sind eine stehende Redensart. Man kann also nicht mit Sâyaṇa in 8, 36, 1 *sám* mit dem vorausgehenden *sehânáḥ* und in 9, 106, 3 mit dem vorausgehenden *bharat*

---

[1] Über das *liṅgam* nach indischer Auffassung vgl. Yâska 1, 6, 1 (17); Jaim. 3, 3, 14; Sâyaṇa zu ṚV. I, p. 19, 9.

[2] Der Dichter *(kavi)* ist der *mantradrašṭâ* und der *krântadarçî*.

[3] *châyā́ = dîpti*, Sâyaṇa.

[4] Die geläufige vedische Bedeutung von *sam-dhâ* ist »wiederherstellen«. Jede Schöpfung ist ja nach indischen Begriffen eine periodische Neuschöpfung nach vorausgegangener Weltzerstörung. Sonst wird *sam-dhâ* als Parasmaipadam gebraucht, aber vgl. »vereinzelte mediale Formen aktiver Verben« bei Delbrück, AIS. p. 233. Im Hinblick auf *sáhaḥ* ist indes die Generalregel Pâṇ. 1, 3, 72 am Platz.

[5] Cfr. 10, 82, 1 *yadéd ántâ ádadṛhanta pū́rva ā́d id dyā́vâpṛthivī́ aprathetâm.*

[6] Vgl. in dem Schöpfungslied 10, 72 Str. 7: *átrâ samudrá ā́ gûḷhám ā́ sū́ryam ajabhartana* »die in diesem Ocean verborgene Sonne habt ihr (Götter) hergebracht«.

verbinden. Vielmehr müssen wir uns in allen Stellen an Sâyaṇas Interpretation von 8,13,2 halten. *sam* ist danach Adverb = *samyak*, ebenso 10,85,23. *apsujít* kann man übersetzen »im Wasser (-kampf[1]) siegend«, oder »die Wasser erobernd« mit Erweiterung von Vârtt. 7 zu Pâṇ. 6,3,1, wonach in gewissen Fällen in der Composition *apsu* für *ap* steht. Dann wäre *apsujít* identisch mit *abjít*, das 2,21,1 Beiwort des Indra ist. *sam* = *samyak* ist »properly«, »truly« und steht in 8,13,2 wie 10,85,23 dem *su* parallel, wofür Apte in seinem vortrefflichen »Sanskrit-English-Dictionary« auch die Bedeutungen »thoroughly«, »properly« ansetzt. Ich übersetze also 8,13,2 *sá prathamé vyòmani devānāṃ sádane vṛdháḥ | supâráḥ suçrávastamaḥ sám apsujít* »er (Indra) ist im obersten Raum im Sitz der Götter der Förderer, der wahre Erretter, der wahrhaft berühmteste, er (ist) in Wahrheit der Wassererbeuter«. Dieser kurze Nachschlag am Ende der Ušṇih findet sich ebenso in den benachbarten Strophen: *mahān hí śaḥ* 1, *sákhâ vṛdhé* 3, *ví râjasi* 4. — 9,106,3 *asyéd Índro mádeṣv ā́ grâbhāṃ gṛbhṇíta sânasim | vájraṃ ca vṛ́ṣaṇaṃ bharat sám apsujít* »Im Rausch dieses (Soma) ergreift er seinen siegreichen Bogen[2] und trägt seinen ausgezeichneten Donnerkeil, er, der eigentliche Wassererbeuter«.

In 8,36,1 mache ich *urú jráyaḥ* wie *pṛ́tanâḥ* von *sehânáḥ* abhängig. *pṛ́tanâḥ sah* heisst »die Schlachten gewinnen«, *urú jráyaḥ sah* also »den weiten Lauf gewinnen«. Es handelt sich demnach um ein Wettrennen, welches Indra gewonnen hat. In der ganzen Mythologie des Veda ist am berühmtesten das siegreiche Rennen des Indra mit der Sonne im Çušṇa-Kutsa-Mythos.[3] Hierauf beziehe ich die Strophe 8,36,1 und übersetze: »Du bist der Helfer des Somakelterers, der Opfergras legt; trinke den Soma zum Rausche, du von hundertfacher Klugheit, welchen sie als deinen Anteil bestimmten;[4] (du hast) alle Schlachten, den weiten (Wett-) Lauf gewonnen, (bist) in Wahrheit der Wassererbeuter, in Gemeinschaft mit den Marut, o Gebieter Indra!«

[1] So wird *apsú* gebraucht in 10,50,2.3, besonders aber bei den Bharadvâjas 6,19,12. 25,4. 31,1. 46,4 (Sâyaṇa: *apsûdakeṣu sûrye ca labdhavyeṣu satsv eteṣāṃ lâbhârtham*).

[2] Dies bedeutet *grâbhá* nach Sâyaṇa.

[3] Oben p. 176. Der Mythus wird demnächst von E. Sieg noch wesentlich richtiger gestellt werden.

[4] Geht auf eine bestimmte mythologische Episode im Vṛtrakampf, cfr. Sây. z. St.

Endlich kommt *urú jráyas* noch in einem Ušas-Lied vor und kann, wenn ich bisher im Recht war, auch dort nur den weiten Lauf, welchen die Ušas am Morgen über den ganzen Himmel, »im Nu über die fünf Völker« (7,75,4), macht, bezeichnen. Versuchsweise übersetze ich die Worte 4,52,5 *óšā aprâ urú jráyaḥ* »vollendet hat jetzt die Ušas ihren weiten Lauf«. Ich weiss wohl, dass *â-pṛ̂, â-prâ* gewöhnlich einen Raumbegriff zum Objekt hat und dass dieser Umstand zu Gunsten Roths spricht.[1] So heisst es von den Strahlen der Ušas in 7,75,3: *âpṛṇánto antárikšâ,* von Indra: *ródasî âpaprāthošā iva* 10,134,1, *paprâthorv àntárikšam* 7,98,3, *ā paprau ródasî* 4,16,5 u. ö. Allein *â-prâ (pṛ̂)* hat sehr verschiedene Bedeutungen je nach dem wechselnden Objekt. *kámam â-pṛ̂* 7,62,3. 10,106,11 ist bekannt. Man kann sagen *â çaradaḥ pṛ̂* »jemandes Jahre voll d. h. vollzählig machen« 7,61,2 (Ved. Stud. 1,276). Wir werden im folgenden sehen, dass *â-pṛ̂* an zwei Stellen (6,29,5. 37,5) »fertig bringen«, »ausführen« bedeutet. Warum sollte also *jráya â-pṛ̂* nicht heissen dürfen »den Lauf fertig bringen (vollenden)«? Jedenfalls ist es unstatthaft, aus der Identität der Prädikate unbedingt auf die Synonymik verschiedener Objekte zu schliessen. Es wird sich im folgenden Gelegenheit geben zu zeigen, wie bedenklich ein solcher Schluss für

*ghṛténa no mádhunâ kšatrám ukšatam* 1,157,2

und *ā no gávyûtim ukšataṃ ghṛténa* 7,62,5

gewesen ist.

4. In den übrigen Stellen scheint mir ein kleiner Seitensprung von der aufgestellten Grundbedeutung von *jráyas* unvermeidlich, der aber durch analogen Bedeutungswechsel im Sanskrit gerechtfertigt wird. *jráyas* »Lauf« bedeutet auch konkret »das was läuft«, »Flusslauf«, »Strom«, ebenso wie *pravát* die beiden Begriffe »schnelle Bewegung« und »Strom« in sich vereinigt, vgl. Pischel oben p. 73. In dieser Bedeutung als »Flusslauf«, »Fluss« ist *jráyas* zweimal mit *pārthiva* verbunden: 6,6,6 *ā bhânúnâ pārthivâni jráyâṃsi mahás todásya dhṛšatā tatantha* »du hast mit dem kräftigen Licht des grossen Stechers[2] (d. h. als Sonne) die irdischen Ströme erfüllt«. Dazu vergleiche man: 7,47,4 *(âpaḥ) yāḥ sūryo raçmíbhir âtatāna*

[1] Ludwig übersetzt hier: [luft]see.

[2] Die Deutung von *todá* durch »Sonne« (PW.) stammt von Sâyaṇa zu 6,12,3.

»(die Gewässer) welche die Sonne mit ihren Strahlen erfüllt«;[1] 4, 38, 10 *ā́ Dadhikrā́ḥ çávasâ páñca kṛšṭī́ḥ sū́rya iva jyótišâpás tatâna* »Dadhikrâ hat durch seine Kraft(leistung) die fünf Völker erfüllt[2] wie die Sonne mit ihrem Licht die Gewässer«. Ganz ähnlich 10, 178, 3 und AV. 13, 2, 28 *rájâṃsi víçvâ Âditya praváto ví bhâsi.* — Von Agni heisst es in 5, 8, 7 (= TBr. 1, 2, 1, 12) *sá vâvṛdhâná óšadhîbhir ukšitò 'bhí jráyâṃsi pā́rthivâ ví tišṭhaše* »du, welcher mit den Kräutern grossgezogen, (mit Schmalz) begossen wirst, breitest dich aus an den irdischen Flüssen«. Agni und die heiligen Flüsse sind für den Dichter unzertrennlich: *yó Agníḥ saptámânušaḥ çritó víçvešu síndhušu* 8, 39, 8 »welcher Agni, den sieben Menschenstämmen gehörig, an allen Flüssen heimisch ist«. Er wird an den Strömen geboren 4, 1, 11 (vgl. Pischel oben p. 214), heisst *nâdyaḥ* 2, 35, 1. Andere Stellen bei Oldenberg, Die Religion des Veda p. 115.

Endlich gehört hierher 10, 75, 7 von der Sindhu: *mahitvā́ pári jráyâṃsi bharate rájâṃsi.* Die Verbindung von *jráyâṃsi* und *rájâṃsi* entspricht genau derjenigen von *rájâṃsi* und *pravátaḥ* in der oben citierten Stelle AV. 13, 2, 28.[3] Für *rájas* dürfen wir hier mit Sâyaṇa sehr wohl die gut bezeugte Bedeutung »Wasser« annehmen. Ein deutlicher Beleg ist z. B. 7, 87, 2 *âtmā́ te vā́to rája ā́ navînot* »dein Odem rauscht als Wind das Wasser herbei«. Denn durch Wind entsteht der Regen, bemerkt Sâyaṇa zu der Stelle. — *pari-bhṛ* (meist Âtm.) kommt sechsmal im ṚV. vor. 9, 52, 1. 10, 40, 6 verstehen sich von selbst. In 9, 97, 15 *pári várṇaṃ bháramâṇo rúçantam* bedeutet es wohl einfach »umnehmen«, »sich vollständig kleiden in«, Sâyaṇa: *parito bibhrat.* Dagegen muss für die drei übrigen Stellen eine neue, einheitliche Bedeutung aufgestellt werden. *pári dyā́vâpṛthivī́ jabhra urvī́ nā́sya té mahimā́naṃ pári šṭaḥ* 1, 61, 8.[4] Hier haben wir das bestimmte Zeugnis Sâyaṇas, dass

---

[1] *â-tan* = *vy-âp* Sâyaṇa zu 3, 1, 5. 1, 35, 7. Der Artikel *â-tan* bedarf gründlicher Revision.

[2] Nämlich mit seinem Ruhm.

[3] *sahamâna* steht ohne Objekt, wie auch sonst, z. B. AV. 3, 6, 4. 5, 20, 11. 7, 63, 1.

[4] Vgl. dazu *yó mahimnā́ paribabhū́vorvī́* 10, 88, 14; zu 9, 94, 3 aber *pári víçvâni kā́vyâ nemiç cakrám ivâbhavat* 2, 5, 3 »er übertraf alle Dichterwerke, wie der Radkranz das Rad (umfasst)«, *pari-bhû* hier in doppelter Bedeutung. *pari-bhṛ* deckt sich also teilweise mit *pari-bhû.*

*pari-bhṛ* = *ati-kram* sei; »übertreffen«, »überragen« passt überall. »Er überragt Himmel und Erde die weiten; diese beiden reichen nicht an seine Grösse«. *pári yát kavíḥ kā̃vyâ bhárate çū̃ro ná rátho bhúvanâni víçvâ* 9, 94, 3 »weil er als Dichter alle Dichterwerke übertrifft, wie ein starker Streitwagen alles Volk (überragt)«. Und so ist 10, 75, 7 zu übersetzen: »(Die Sindhu) übertrifft an Grösse (alle) Flüsse, (alle) Gewässer«. Man kann *jráyâṃsi* — *rájâṃsi* auch geradezu als ἓν διὰ δυοῖν auffassen = »Wasserströme« oder *vegavanty udakâni,* wie schon der Altmeister Sâyaṇa vorschlägt.

## § 27.
## *Rûḍhi* und *Nirukti.*

Die indische Semasiologie unterscheidet bekanntlich eine doppelte Schicht von Wortbedeutungen: solche, welche sich ohne weiteres aus der Etymologie *(yoga, nirukti)* ergeben *(yogapûrvikâbhidhâ, yaugikaṃ padam)* und die a priori feststehende conventionelle oder traditionelle Wortbedeutung *(rûḍhipûrvikâbhidhâ, rûḍhaṃ padam).* Die Muktâvalî zu Bhâšâpariccheda (p. 83, 5) definiert das *yaugikaṃ padam* als dasjenige, bei welchem man die Bedeutung der einzelnen Wortelemente versteht, wie *pâcaka* u. s. w., das *rûḍhaṃ padam* aber als das, bei welchem der Sinn unabhängig von der Bedeutung der einzelnen Wortelemente nur durch die Ausdrucksfähigkeit des ganzen Wortcomplexes verstanden wird, wie bei *go, ghaṭa* u. s. w. Der Nyâyakoça[1] definiert *rûḍham* so: *yan nâma yâdṛçârthe saṃketitam* (»conventionell«) *eva, na tu yaugikam api, tad rûḍham.* Zwischen beiden liegt das *yogarûḍham* und *yaugikarûḍham.* Und zwar ist *yogarûḍham* ein Wort, bei welchem in der Begriffsphäre der einzelnen Elemente auch die Bedeutung des ganzen Complexes steckt *(yatra tu avayavaçaktivišaye samudâyaçaktir apy asti),* wo *rûḍhi* und *yoga* sich gegenseitig unterstützen und aus beiden der gleiche Begriff resultiert,[2] wie *paṅkaja* »Lotus« als der »sumpfgeborene«.[3] *yaugikarûḍham* aber ist ein Wort, bei welchem *yoga* und *rûḍhi* sich gegenseitig nicht unterstützen, sondern zu

---

[1] Second edition, Bombay 1893, p. 627.

[2] *avayava-samudâya-etadubhayaçaktikam ekajâtîyârthapratipâdakaṃ padam, yogarûḍhibhyâṃ parasparasahakâreṇârthapratipâdakaṃ padam* Nyâyakoça s. v.

[3] Vedisches Beispiel ist *admasád* »Fliege« als die auf die Speise sich setzende.

zwei selbständigen Bedeutungen, zu einem *yaugikârtha* und einem *rûḍhyartha,* führen, wie *udbhid,* das nach seiner Etymologie »Baum«, »Strauch« (oder »Schaufel«[1]), als *rûḍham* aber ein bestimmtes Opfer bezeichnet.

Weder bei Yâska noch bei Pâṇini findet sich der Ausdruck *rûḍhi.* Yâska gebraucht aber genau im Sinne der späteren *rûḍha, rûḍhi* die Ausdrücke *saṃvijñâna*[2] Nir. 7, 3, 10 (cfr. Durga III, 376, 15[3]) und in der interessanten Polemik gegen den Vedalehrer Gârgya und einige Grammatiker desgleichen *saṃvijñâta*[4] Nir. 1, 4, 1 (12), cfr. Durga II, 86, 21.[5] Gârgya wollte die etymologische Ableitung der Nomina von Verben auf ein vernünftiges Mass eingeschränkt wissen, um Durgas Beispiele zu gebrauchen, auf Worte wie *kârakaḥ, paktâ, pâcakaḥ,* also auf die *yaugikâni padâni* des späteren Çâstra; dagegen schloss er sie aus bei Worten wie *gauḥ, açvaḥ, purušaḥ* u. s. w., also bei den eigentlichen Rûḍhi-Wörtern. Yâska dagegen vertritt die Ansicht, dass man nirgends auf eine etymologische Ableitung verzichten solle, Nir. 2, 1, 1.

Zunächst handelt es sich hierbei um zwei verschiedene sprachphilosophische Theorien, deren Vertreter Gârgya und Yâska, letzterer im Anschluss an Çâkaṭâyana, waren. Diese theoretischen Gegensätze haben aber die Praxis der Veda-Exegese nachhaltig beeinflusst. Seit alters können wir ein doppeltes Prinzip in der einheimischen Veda-Exegese wahrnehmen. Das eine giebt der etymologischen Combination den weitesten Spielraum, hält sie auch in schwierigen Fällen für ein *pramâṇam;* das andere stützt sich bei schwierigen Wörtern auf die Tradition *(âgama).* Die Nairuktas operierten natürlich vorwiegend mit der Etymologie, aber keineswegs ausschliesslich. Das beweist schon das erste Kâṇḍam des alten Nirukta, das Naighaṇṭukam, welches eine stattliche Reihe von Rûḍhi-Erklärungen enthält.[6] Die Rûḍhi-Auslegung harmoniert mehr

[1] Cfr. Mâdhava in Nyâyamâlâvistara 1, 4, 2 p. 34, 21 bei Goldstücker.

[2] Götternamen wie Agni, Indra sind Rûḍhi, im Gegensatz zu *Vṛtrahan, Puraṃdara,* Durga II, 87, 22.

[3] Durga citiere ich stets nach Band, Seite und Zeile der Gesamtausgabe des Nirukta in Bibl. Ind.

[4] Auch hier liest Durga *saṃvijñâna.*

[5] Die zweite Erklärung Durgas verdient den Vorzug.

[6] Man muss in dieser Synonymik nur sorgfältig zwischen *mukhyâ vṛtti* und *gauṇî vṛtti* unterscheiden.

mit der Gesamtanschauung der Aitihâsikas. Die späteren Veda-Erklärer verfahren durchaus eklektisch. Sie halten sich bald an die Yoga- bald an die Rûḍhi-Bedeutung, nach den jeweilig benutzten Quellen, bald suchen sie beide zu vereinigen. In einzelnen RV.-Liedern kann man fast strikte verfolgen, wie Sâyaṇa zwei Quellen, eine vorwiegend der Nirukti- und eine mehr der Rûḍhi-Richtung angehörige, benutzt hat. Die Resultate beider Richtungen stehen meist in unausgleichbarem Widerspruch. Bei aller Vorliebe für etymologische Kunststücke gestehen die indischen Gelehrten doch unumwunden die Superiorität der Rûḍhi ein. Deva führt zu Kâtîya-Çrautasûtra 1, 1, 10 (p. 13 Z. 12) als Nyâya an: *rûḍhiç ca yogâd balîyasî*. Von den beiden Erklärungen, welche Yâska 7, 5, 3 zu RV. 10, 188, 1 giebt, scheint Durga der zweiten *(jâtavedasam açvam = açvam iva)* den Vorzug zu geben, weil zu ihren Gunsten das *rûḍher balîyastvam* spreche (III, 395, 5).

Bei allen vedischen Wörtern, welche nicht zu der Kategorie von *paktâ, pâcakaḥ,* sondern zu der von *gauḥ, açvaḥ* gehören, also bei allen schwierigeren Wörtern, hat die blosse Etymologie ohne Kenntnis oder Beachtung der Rûḍhi-Bedeutung in die Irre geführt, die europäische Etymologie nicht minder als die indische. Roth hat zuerst scharfsinnig die Unzulänglichkeit des etymologischen Verfahrens der Inder erkannt. Weil er aber zwischen Nirukti- und Rûḍhi-Erklärungen keinen Unterschied machte, hat er mit jenen auch diese in Misskredit gebracht. Und doch steckt in letzteren ein guter echter Kern. Die Rûḍhi-Erklärungen sind das Vermächtnis alter Vedaschulen, welche den Veda *arthataḥ* und *granthataḥ* gleich sorgfältig studierten und deren Traditionen hinter die Brâhmaṇazeit zurückreichten. An vielen Stellen des RV. sind sie der Schlüssel zum Verständnis, ohne welchen alle Combination zu Schanden würde. In unseren Studien sind sie schon vielfach zu Ehren gebracht worden. Wer die Mühe nicht scheut, schwierige Wörter durch alle Scholien zu verfolgen, wird auch da, wo die etymologische Deutung überwiegt, fast immer gelegentlich eine Rûḍhi-Erklärung aufspüren. Mit einiger Belesenheit wird man leicht unterscheiden können, welche von beiden im Commentar vorliegt, auch wenn eine eigentliche *vyutpatti* nicht gegeben wird. Unter den Wörtern, die ich durchzusprechen mir vorgenommen habe, sind einige für das Verhältnis beider Erklärungsweisen lehrreich.

1. *ûrvá*.

Roth, von Wurzel *vṛ* ausgehend und dieselbe immer im Auge behaltend, giebt als Bedeutungen: 1. »Behälter«, »Ort, wo sich Wasser sammelt«, »Becken«; 2. »Verschluss«, »Stall für Vieh«. Die dritte Bedeutung »Gefängnis« hat er selbst als Notbehelf charakterisiert. Die Nirukti-Erklärung sieht in *ûrva* ein Adjectiv und setzt es = *uru*, Sâyaṇa zu ṚV. 4, 50, 2. Der ṚV. selbst forderte gleichsam zu dieser Gleichsetzung durch das Wortspiel in 2, 13, 7 auf: *urúr ûrvāñ abhítaḥ*. Aber die etymologische Berechtigung dieses Wortspiels ist ebenso zweifelhaft wie in *pāt pátir jányād áṃhaso naḥ* 4, 55, 5 oder *adharācīnam akṛṇod apām ápaḥ* 2, 17, 5. — Blosse Umschreibungen dieser Nirukti sind: *vistṛtāt* zu 4, 12, 5, *mahāntam* zu 4, 28, 5, *bahulasya* zu 8, 66, 3. Die Rûḍhi-Bedeutungen sind folgende: *samudra* Sây. zu ṚV. 3, 1, 14 und zu TS. 2, 5, 12, 2 (= ṚV. 2, 35, 3); *vaḍavânala, vaḍavâgni* Sây. zu ṚV. 2, 35, 3. 3, 30, 19.[1] 32, 16 und zu TBr. 2, 5, 4, 1 (p. 609, 18); Durga[1] zu Yâska 6, 2, 3 (III, 166, 17); *samûha* Sây. zu ṚV. 5, 29, 12. 30, 4. 6, 17, 1. 7, 16, 7. 10, 108, 8, *gosamûha* 7, 76, 5, *samûhāt, goṣṭhād ity arthaḥ* 6, 17, 6, *saṅgham* 10, 74, 4, *parvatān* 2, 13, 7 (zweite Auslegung). Abgeleitet daraus sind noch folgende Deutungen: *dhanam* Sây. zu 7, 90, 4, *annam* zu 1, 72, 8, Mahîdh. zu VS. 33, 28, *annaviçeṣān* Mahîdh. zu VS. 33, 14; *deçe* Sây. zu 9, 87, 8.[2] Vereinigung von Nirukti und Rûḍhi liegt vor in *vistṛtāgne* Sây. zu TS. 5, 5, 10, 6; *mahataḥ prāṇinikāyān* zu ṚV. 2, 13, 7 (erste Auslegung), *mahato 'ntarikṣād ā* zu 5, 45, 2. Die wesentlichen Rûḍhi-Erklärungen sind: »Meer«, »unterseeisches Feuer«; »Herde«, »Berg«. Mit diesen erzielt man überall einen befriedigenden Sinn.

Es gehören zunächst die Bedeutungen »Meer« und »unterseeisches Feuer« zusammen. Der *Vaḍavâgni (Vâḍava)* ist nach den Schilderungen späterer Bücher der in ein Stutenmaul gebannte unterseeische Agni, welcher im Grunde des Meeres wohnt (Ind. Spr.[2] 1095. Kath. 26, 10), den Eingang zur Hölle erleuchtet und deshalb *pâtâlajvalana* MBh. 1, 22, 7, auch *pâtâlastha* Hariv. 1, 40, 19 genannt wird. Metonymisch wird die Hölle selbst *vâḍava* genannt, wie umgekehrt die Wörter für Hölle auch das unterseeische Feuer

[1] Schon von Roth s. v. 3 *ûrva* notiert.

[2] Aber mit der Einschränkung: *yatra paṇayo gâ apahṛtya sthâpitavantaḥ sa deça ûrvaḥ*.

bezeichnen, z. B. *pâtâla* AK. 3, 3, 201. Ein ähnliches Verhältnis besteht zwischen *vicí* »Welle« und »Hölle (cfr. Verf. in Gurupûjâkaumudi p. 22).

Die Bedeutung »Ocean« wird für *ûrva* in RV. 3, 1, 14 angenommen: *bṛhánta id bhânávo bhấrjikam Agnim sacanta vidyúto ná çukrấḥ gúheva vṛddhấm sádasi své antár apấrá ûrvé amṛtam dúhânâḥ* »hohe Strahlen[1] umfangen den lichtentflammten Agni, so wie die hellen Blitze (den Agni vaidyuta), ihn der fast heimlich gross geworden in seinem Hause, dem endlosen Meere, indem sie (dessen, des Meeres) Nektar (= Wasser, Sây.) ausmelken (= an sich ziehen)«. Schon *apâra,* das im Epos ein beliebtes Epitheton des Oceans ist, spricht für die Richtigkeit der Deutung. Sâyaṇa will *bhânávaḥ* auf die Sonne selbst beziehen. Richtiger scheint mir, dass der Agni des Oceans dem Agni saurya wie dem vaidyuta parallel gesetzt wird. Wie die Strahlen der Sonne das Wasser an sich ziehen,[2] so saugen die Strahlen des unterseeischen Feuers die Wasser des Meeres auf. Der unstillbare Durst jenes Feuers nach diesen ist später sprichwörtlich: »Das höllische Feuer trinkt das Meer, um seinen schwer zu füllenden Bauch anzufüllen, die Wolke aber, um die quälende Hitze zu verscheuchen« (Ind. Spr.[2] 2032, auch 130 und MBh. 3, 219, 20).

In der RV.-Stelle stehen Ocean und Agni in engster Verbindung. Von dieser Bedeutung[3] ist *aurva* abzuleiten, der gewöhnliche Name des unterseeischen Feuers. Dieselbe Bedeutung hat aber auch das einfache *ûrva.* Nicht zu umgehen ist sie in TS. 5, 5, 10, 6, wo daneben sein *samudriyam sadanam* genannt wird: *útsam jušasva mádhumantam ûrva*[4] *samudríyaṁ sádanam ấ viçasva.* Es liegt ein nicht zum Ausdruck gekommener Vergleich vor. Der Mantra will sagen: »Geniesse das süsse Ghee (des Opferlöffels), o Agni, und beziehe deine Feuerstätte, so wie der Ûrva-Agni das Wasser geniesst und seine oceanische Wohnung bezieht«,

[1] Über das Verhältnis der Strahlen resp. Blitze zu Agni selbst vgl. das oben über die *jvâlâḥ* Bemerkte und Ludwig z. d. St.

[2] Nach bekannter indischer Theorie; man vergleiche MBh. 3, 3, 49. 59; Durga II, 64, 12 f. 190. 9.

[3] Hierzu gehören auch Avestâ *urvâpa. uruyâpa,* die Darmesteter (Études Iran. II, 179) durch eine sehr glückliche Combination als »aux eaux salées« erklärt. Richtiger ist: Meerwasser enthaltend, dessen Wasser dem des Meeres gleich ist.

[4] Die Lesart ist zweifellos altertümlicher als *arvan* in VS. 17, 87.

drückt das aber ganz kurz aus: »Geniesse den süssen Born, o Ûrva, beziehe deine oceanische Wohnung!« [1]

Unbedenklich dürfen wir mit den Commentatoren annehmen, dass der im Wasser hausende Agni schon im ṚV. in zweifacher Form gedacht wurde: als Blitzfeuer in den Wolken und als unterseeisches Feuer. Sâyaṇa lässt an Stellen wie *apsv àgnim* 5, 85, 2 beide Auffassungen zu, ebenso 2, 35, 4. Schon im ṚV. ist das Meerfeuer das Bild unersättlichen Begehrens: 3, 30, 19 *ûrvá iva paprathe kãmo asmé tám ã pṛṇa vasupate vásûnâm* »wie das Meerfeuer (d. h. wie der Durst des Meerfeuers) ist unser[2] Appetit gewachsen[3] nach Schätzen, den befriedige ganz, o Schätzeherr!« Entsprechend fährt der Dichter in 3, 30, 20 fort: *imáṃ kãmaṃ mandayâ góbhir áçvaiç candrávatâ rãdhasâ papráthaç ca* »diesen Wunsch stille[4] mit Kühen, Rossen, blinkender Gabe und steigere ihn andererseits dadurch«. Auch bei dem Dichter heisst es: l'appétit vient en mangeant.

Beide Formen dieses Agni vereinigen sich 2, 35 in der Figur des Apâṃ napât. Shaḍguruçišya zu 2, 35 identificiert den Apâṃ napât geradezu mit Varuṇa. Und zwar scheint der Anfang des Liedes sich vorwiegend mit dem in irdischen Gewässern sich aufhaltenden Agni zu befassen. In Strophe 1 ist von dem *nâdyá* die Rede, in Strophe 3 f. aber wieder ganz deutlich von dem oceanischen Feuer:[5] *sám anyã yánty úpa yanty anyãḥ samânám ûrvám nadyàḥ pṛṇanti | tám û çúciṃ çúcayo dîdivãṃsam apãṃ nápâtaṃ pári tasthur ãpaḥ* »während die einen Flüsse sich (vorher) vereinigen, münden die andern (unmittelbar), sie füllen den gemeinsamen Ocean an; die reinen Gewässer verehren eben diesen reinen leuchtenden Apâṃ napât«.[6] Ich gebe hier Sâyaṇas Erklärung zu TS., die er

[1] Die beiden Sätze stehen in der von Pischel, Ved. Stud. 1, 190 besprochenen Coordination.

[2] *asmé* = *asmâkam* mit Sâyaṇa nach Yâska 6, 2, 3 (7), vgl. Pischel in ZDMG. 35, 716.

[3] Wie der Durst des Meerfeuers vom vielen Trinken nur noch wächst. Durga: *yathâ vaḍavâmukhe 'vasthitaḥ, ûrvo 'gniḥ, apaḥ piban* etc.

[4] Ganz wie es im MBh. heisst: *kṣudhâṃ mandayitum* 13, 32, 12. Sâyaṇa umschreibt *mandayâ* des ṚV. durch *pûraya*.

[5] Vgl. besonders *áçvasyâtra jánima* Str. 6 und Sâyaṇa dazu, sowie 1, 163, 1.

[6] Sâyaṇa: mit dem Gedanken, dass er als Blitzfeuer in der Wolke sich befindend sie erzeugt habe, verehren sie ihn in der Gestalt des Vaḍavâgni.

sicher dem Bhâskara entlehnt hat, den Vorzug vor der zum Rgveda. Von dem Anfüllen des Oceans ist öfters die Rede, vgl. TS. 2,4,10,3 *sṛjā́ vṛ́ṣṭiṃ divá ā́dbhiḥ samudráṃ pṛṇa.* Allerdings würde die angenommene Erklärung sachlich mit 5,85,6 im Widerspruch stehen: *ékaṃ yád udnā́ ná́ pṛṇánty — ávanayaḥ samudrám. pṝ* wird aber in beiden Stellen in verschiedenem Sinne gebraucht, als »auffüllen« und »voll machen«, so wie es Sâyaṇa selbst thut in seiner Bemerkung zu 5,85,6: *bahvyo nadyaḥ sarvadodakena pûrayantyo 'pi naikam api samudraṃ pûrayanti.* Zugleich aber hat *pṝ* erotischen Nebensinn = »befriedigen«. Das Verhältnis zwischen Ocean und den Flüssen ist schon im RV. das bekannte indische; diese sind seine *sapatnyaḥ,* er ihr alleiniger gemeinsamer Gatte. Ein polygamisches Verhältnis wird bei anderer Gelegenheit kurz so ausgedrückt: *jánîr iva pátir ékaḥ samânáḥ* 7,26,3. Hier haben wir also die Ausdrücke *eka* und *samâna* beisammen, die einzeln in den besprochenen Stellen vorkommen.

Zu den bisher besprochenen Rûḍhi-Bedeutungen dürfte wohl auch 2,13,7 zu stellen sein: *yáḥ puṣpíṇîç ca prasvàç ca dhármaṇādhi dā́ne vy àvánîr ádhârayaḥ | yáç cā́samâ ájano didyúto divá urúr ûrvā́ṅ abhítaḥ sā́sy ukthyàḥ* »Der du (Indra) die regelmässig blühenden und fruchttragenden (Pflanzen) auf dem Felde[1] (hervorbrachtest), die Flüsse verteiltest und die unvergleichlichen Geschosse des Himmels schufst, (selbst) umfangreich ringsum die Oceane (fülltest), du bist preisenswert«. Es liegen mehrfach Ellipsen und eine logische Inversion der Glieder vor. An der Spitze sollte Pâda c stehen. Der Zusammenhang ist folgender: Mit seiner Waffe, die er zum Vorschein bringt, befreit er die Flüsse, verteilt sie, befruchtet mit ihrem Wasser die Felder und füllt die Oceane. Viel kürzer heisst es in 8,6,13 *ví Vṛtráṃ parvaçó ruján | apáḥ samudrám airayat;* ganz ähnlich 2,19,3. 8,76,3. 6,30,4.

Die andere Rûḍhi des Wortes ist »Menge«, »Herde«, meist in Verbindung mit *gavya, gomat, gavâm,* einmal mit *açvya.* Diese Bedeutung ist fast nur noch in einem bestimmten Mythos lebendig geblieben, in der bekannten Sage von dem Raub der den Aṅgiras gehörenden Kühe und deren Befreiung durch Indra oder Bṛhaspati.[2]

[1] *dā́na = kṣetra,* Sâyaṇa.

[2] Stellen bei Kaegi, RV., Note 310, und Bergaigne 2,180.291.319.

Ausserhalb dieses mythologischen Zusammenhanges steht nur 7, 16, 7 *yantâro yé maghávâno jánânâm ûrvân dáyanta gónâm* »die freigebigen Regenten der Menschen, welche Herden von Kühen verschenkten«.[1]

Dass in dem Mythos unter *ûrvá* zunächst die geraubte Kuhherde selbst, nicht ihr Verschluss oder »Stall« zu verstehen ist, lehren eine Reihe von Stellen ganz deutlich. Vor allem 4, 50, 2 *dhunétayaḥ supraketáṃ mádanto Bṛhaspate abhí yé nas tatasré | pṛšantaṃ sṛprám ádabdham ûrvâṃ Bṛhaspate rákšatâd asya yónim* »Welche (alten Ṛšis dich) den umsichtigen, o Bṛhaspati, berauschend, dröhnenden Schrittes, hertrieben[2] unsere bunte, bewegliche, unversehrte[3] Herde[4]; o Bṛhaspati, schütze künftig deren (eigentliche) Stätte!« *asya* in d kann sich nur auf *ûrvâm* beziehen. Damit ist also »Stall« ausgeschlossen, denn man kann wohl von einem *yoni* der Herde, nicht aber des Stalles sprechen. Bṛhaspati, welcher die geraubten Kühe befreit hat, soll sie in ihrer Heimat bei den Menschen vor abermaligem Raube behüten. In 10, 108, 8 heisst es, dass die Aṅgirasen die Kuhherden[4] unter sich teilen werden. 7, 76, 5 *samânâ ûrvé ádhi sáṃgatâsaḥ sáṃ jânate ná yatante mithás té* übersetze ich ganz im Anschluss an Sâyaṇa: »wegen[5] der allen gemeinsamen Herde versammelt[6] sind sie (die alten Weisen in Str. 4) einmütig, nicht streiten sie mit einander«. — 1, 72, 8 *vidád gávyaṃ Saramâ dṛḷhám ûrvâṃ yénâ nú kaṃ mánuši bhójate víṭ* »Saramâ fand die eingesperrte Kuhherde auf, von welcher (noch) jetzt das Menschenvolk zehrt«.[7] Danach auch 5, 30, 4 *vidó gávâm ûrvâm usríyâṇâm* und wahrscheinlich 4, 28, 5 *yuvâṃ tád Índraç ca Somorvâm áçvyaṃ*[8] *góḥ ádardṛtam*, vgl. 8, 34, 14 und unten die Verbindung von *gotrâ* mit *â-dṛ*.

Allerdings ist wahr, dass andererseits Indra die Kühe aus

[1] Nämlich als *dakšiṇâ*.

[2] *taṃs* mit Ableitungen muss noch genauer bestimmt werden.

[3] Diese drei Epitheta malen die aus der Höhle herauskommende Herde.

[4] Das Wort ist hier in den »70 Liedern« ganz richtig übersetzt.

[5] Es ist der *nimitta*-Locativ wie in *apsú*; Sâyaṇa *gosamûhe paṇibhir apahṛte punar labdhavye sati*.

[6] zur Beratung.

[7] *dṛḷhá* wird ebensowohl von den eingesperrten Kühen (6, 43, 3) als von deren Gefängnis (3, 32, 16. 4, 1, 15) gebraucht.

[8] Im Mythos sind mit den Kühen zugleich die Pferde geraubt, 10, 108, 7.

dem *ûrvá* herauslässt (*úd ûrvâd gâ asṛjo áṅgirasvân* 6, 17, 6) und dass der Soma[1] sie im verborgenen (*kúcit = kutracid gûḍhe*) *ûrvá* findet (9, 87, 8). Aber auch hier kann nicht von einem Kuhstall die Rede sein, denn die geraubte Herde steckt in einer Berghöhle: im Fels *antár ádreḥ* 9, 87, 8 (cfr. 1, 62, 3. 71, 2. 6, 17, 5. 4, 1, 14 f. u. a.), im *áçman* 4, 16, 6. 5, 30, 4. 6, 43, 3, in steinernen Banden 10, 67, 3; im Berg 2, 23, 18. 10, 89, 7, in den Bergen 10, 68, 3; in der Höhle des Vala 1, 11, 5, im Vala selbst 2, 14, 3 u. ö., im *vavra*[2] 4, 1, 13, in den Festen des Berges 2, 15, 8, in der Burg 10, 67, 5. 6, 18, 5, im *támas* 3, 31, 4. 1, 33, 10, im *kšáman* (= *kšayakâraṇaṃ tamaḥ* Sây.) 4, 2, 16. *ûrvá* bezeichnet in den angeführten Stellen vielmehr den »Herdenberg«, also in der That *parvata*, wie Sâyaṇa noch weiss, aber nicht jeden beliebigen Berg, sondern den bestimmten Berg des Mythos, in welchem die Kuhherde der Vorväter eingesperrt war. *ûrvá* ist in diesem Fall abgekürzt für *ûrvagiri* und ein neues Beispiel für die von O. Franke besprochene Kürzung der Composita.[3]

Diese Erweiterung des Prinzips der Kurznamen[4] ist etwas für die ganze Sanskritsprache Charakteristisches. *ûrva* in der Bedeutung »Höllenfeuer« steht für *ûrvâgni (= aurva), dâva* »Waldbrand« für *dâvâgni, asta* (masc.!) »Berg im Westen« für *astagiri, saṃvatsara* oft für *saṃvatsarasattra* (z. B. TS. 7, 4, 8, 1; Çat. Br. 12, 1, 1, 1. 2, 1, 9. 13, 2, 5, 2), *soma* für *somayâga* (vgl. Weber, Ind. Stud. 10, 323), *pṛçnayaḥ* RV. 8, 7, 10 für *pṛçnimâtaraḥ* (Sây.), *viçvâyu* RV. 4, 42, 1 für *viçvâyurâja* (Sây.: *kṛtsnamanušyâdhiça*). Diese Erkenntnis löst viele Schwierigkeiten im Veda. Eine alte crux ist *havíḥ* in 6, 75, 8 *rathavâhanaṃ havír asya nâma yátrâyudhaṃ nihitam asya várma tátrâ rátham úpa çagmáṃ sadema* —. Das *rathavâhanam* ist gewiss nicht, wie Roth[5] meinte, der homerische ῥωμός, ein Untersatz, der den Streitwagen, wenn er ausser Gebrauch war, trägt und hält.

---

[1] Sâyaṇa: *eša somadhârâ*. Oder ist unter *eša* die Saramâ zu verstehen?

[2] Sâyaṇa erklärt hier *vavram = parvatabilântarvarti tamaḥ*, in 7, 104, 17 = *garta*.

[3] WZKM. 8, 241; ZDMG. 44, 481.

[4] Sehr beliebt auch in neueren Sprachen, worauf schon Franke aufmerksam macht, besonders im Englischen, z. B. the rail = the railroad; pig = pig-iron; the up = the up-mail.

[5] Festgruss an O. v. Böhtlingk p. 95.

Ein solches Instrument war dem Inder wahrscheinlich ganz unbekannt. Die einzig richtige Erklärung giebt Weber[1] in Vâjapeya p. 27 Anm. 2. Nach ihm ist das *rathavâhaṇa* zur sicheren Herbeischaffung der Streitwagen bestimmt; »es mag aber wohl auch ausserdem noch als Rüstwagen für die Waffen etc. gedient haben«. Bei den schlechten Wegen und Wagen Indiens war ein solcher notwendiger als ein βωμός. Der ṚV.-Vers bestätigt Webers Annahme in allen Punkten. Nach Kâtîya-Çrautasûtra 15,6,28 benutzte man als *rathavâhaṇa* ein *anas (çakaṭa)* d. h. einen Lastwagen. Ein solcher diente aber gleichzeitig bei dem Somaopfer zur Aufnahme der Somapflanzen und hiess dann *havirdhânam*.[2] Fasst man in ṚV. 6,75,8 *havír* als Kurzwort für *havirdhânam*, so ist das Rätsel, welches der Dichter aufgiebt, gelöst. Ich übersetze: »Sein[3] Rüstwagen ist eigentlich ein Opfer(karren), auf welchen seine[3] Waffe, sein Panzer gelegt ist[4]; auf diesen *(rathavâhana)* wollen wir den glückbringenden Wagen setzen.«[5]

Wem die Annahme eines solchen auf Kürzung beruhenden Bedeutungswechsels zu kühn erscheint, den möchte ich noch besonders darauf aufmerksam machen, dass ganz derselbe Wechsel in demselben Mythos auch bei *gotrá* zu beobachten ist. *gotrá* (häufiger im Plural) bedeutet nämlich niemals »Kuhstall«, »Stall« (PW.), sondern:

1. »Kuhherde« (Sây.: *gosamûha, gavâṃ vṛndâni,*[6] *saṅghâḥ* und daraus abgeleitet: *dhana* zu 8,63,5). Zunächst allgemein von Kuhherden, welche Indra verschenkt oder erobert: *gotrásya dâváne* 8,63,5, ebenso 10,48,2. 103,7, vielleicht auch Vâl. 2,10. Verschiedene Auffassung lässt 3,30,21 zu: *ā́ no gotrā́ dardṛhi gopate gā́ḥ*. Entweder sind *gotrā́ gā́ḥ* Asyndeton (und zwar ἓν διὰ δυοῖν oder wie unten p. 280 = *gâ eva gotrâṇi*), also: »erschliesse uns, o Rinderherr, herdenweise die Kühe (oder: die Kuhherden)«. Oder *â-dṛ́* regiert den doppelten Accusativ wie das einfache *dṛ́* in 4,16,8

[1] Vgl. auch Râjasûya p. 60.

[2] Gewöhnlich sind es deren zwei; *ubhe haviṣor dhârake çakaṭe* Sâyaṇa zu TS. III, 19, 5.

[3] des Königs.

[4] wenn er zur Schlacht auszieht.

[5] *upa-sad* ist transitiv wie *ni-sad*; cfr. auch *sanna, âsanna*.

[6] So in der zweiten Erklärung von 2,17,1 und 3,39,4.

*(apó*[1] *yád ádrim ... dárdaḷ).* Dann würde die Stelle zu 2) zu ziehen sein und in dem Wunsche nach Rindern (cfr. den vorausgehenden Vers) wäre eine mythologische Reminiscenz verflochten. Für die erste Auffassung spricht 8, 34, 14.

Die übrigen Stellen beziehen sich auf den Mythos vom Rinderraub: 2, 23, 18 *gávâṃ gotrám udásṛjo yád aṅgiraḥ* »als du, o Aṅgiras, die Kuhherden herausliessest«, *úd gotrāṇi sasṛje* 3, 39, 4. Man sagt nicht: einen Kuhstall *ut-sṛj;* vgl. *úd ûrvād gā asṛjaḥ* 6, 17, 6; *gā antár áçmano ... dṛḷhā avāsṛjaḥ* 6, 43, 3. Nur die Herde passt ferner in 2, 17, 1: *yád gotrā sáhasâ párîvṛtâ ... drṃhitāny airayat,*[2] denn diese, nicht der Stall sind gewaltsam eingeschlossen.[3]

2. *gotrá* ist abgekürzt für *gotragiri* und bezeichnet denselben mythischen »Kuhberg« wie *ûrva.* So in 4, 16, 8 *gotrā rujáṇ,* cfr. *rujád ádrim* 6, 32, 2. 1, 71, 2. Namentlich aber in *gotrabhíd = gotragiribhid = adribhíd.* Hier ist Sâyaṇa ganz auf richtiger Spur, wenn er *gotrabhíd* zu 6, 17, 2 durch *parvatânāṃ meghânāṃ vâ bhettâ* und 10, 103, 6 an zweiter Stelle mit *gotrāḷ parvatâs tešâṃ bhettâram* erklärt. Dieselbe Rûḍhi-Bedeutung, die er an letzter Stelle etymologisch näher begründet, nimmt er für *gotra* in 9, 86, 23 (zweite Erklärung) und für 10, 120, 8[4] (erste Erklärung) an. Hat Sâyaṇa mit der zweiten Erklärung in 9, 86, 23 recht, so müssen auch die andern Stellen, in welchen *gotra* mit *apa-vṛ* verbunden ist, zu Bedeutung 2) gestellt werden, nämlich 1, 51, 3 und 3, 43, 7. An und für sich ist hier aber auch Bedeutung 1) möglich, denn es wird bald gesagt *Áṅgirobhya Índro gā avṛṇod ápa* 8, 63, 3, auch 2, 34, 1, bald *valám* oder *bílam ápa-vṛ* 2, 14, 3. 1, 11, 5.

Der Begriff »Berg« — allerdings generell, nicht auf einen besonderen mythischen Berg beschränkt — hat sich in der späteren Sprache erhalten. Die Lexikographen kennen ein masculines *gotra*

---

[1] Ein Genet. sg. *apáḷ* (Grassmann) ist mindestens zweifelhaft. In 6, 30, 5. 32, 5 sind mit Sâyaṇa Ellipsen anzunehmen.

[2] *niragamayat* Sâyaṇa.

[3] In 1, 130, 3 heissen die nämlichen Kühe *íšaḷ párivṛtāḷ.*

[4] c—d *mahó gotrásya kšayati svarājo dúraç ca víçvâ avṛṇod ápa svāḷ* sind vielleicht zu übersetzen: »er ist der Herr des grossen Berges des Autokraten (Vala); und er hatte alle seine Thore geöffnet«. Über die Coordination sieh Index zu Bd. 1. Der vierte Pâda kehrt wörtlich in 3, 31, 21 bei Gelegenheit des nämlichen Mythos wieder. Dort ist die Beziehung von *svāḷ* nicht recht ersichtlich.

= »Berg«. Dies ist nicht durch Missverständnis aus *gotrabhid* abgeleitet worden, sondern eine alte vedische Reminiscenz.

Auch im Naigh. 1, 10 figuriert ein masculines *gotra* unter den *meghanâmâni* und zwar unter denjenigen, welche nach Yâska 2, 6, 4 zugleich auch »Berg« bedeuten. Zwischen Berg und Wolke besteht zwar durch den Mythos von den geflügelten Bergen[1] seit alters in Indien ein Zusammenhang, in vielen Fällen ist er aber secundär durch Mythenumdeutung zuwege gebracht. Die naturalistische Auffassung Yâskas und der jüngeren Commentare, welche den Mythos von den eingesperrten Wassern und den geraubten Kühen oftmals identificieren, resp. in beiden nur den verschiedenartigen mythologischen Ausdruck für die regenlose Zeit sehen, reicht teilweise bis in den ṚV. zurück. Die von Vṛtra gefangenen Flüsse oder Wasser und die von den Asura-Paṇis geraubten Kühe repräsentieren ursprünglich zwei ganz verschiedene Mythen.[2] Öfters werden sie neben einander aufgezählt: 2, 12, 3. 23, 18. 4, 16, 6. 7, 90, 4, oder sie werden in Vergleich gesetzt: 1, 32, 11. In 10, 139, 6. 9, 108, 6[3] werden beide Mythen vermischt und die aus dem Felsen befreiten Flüsse *áçmavrajâḥ* (cfr. 4, 1, 13) bezw. die Kühe *ápyâḥ* genannt. Mag die vergleichende Mythologie darüber denken wie sie will, auf indischem Boden ist der naive Itihâsa, der in dem einen Falle von Kühen und Bergen erzählte, das Ursprüngliche.[4]

Wie das einfache *ûrvá*, so wird öfters *gávya (gómat) ûrvá* für den »Kuhberg« gebraucht; so in Verbindung mit *ruj* 3, 32, 16 (vgl. oben dieselbe Verbindung mit *gotra, adri* etc.), mit *apa-vṛ* 5, 29, 12, mit *ápâvṛti* 8, 66, 3, mit *vi-vṛ* 7, 90, 4, mit *tṛd* 6, 17, 1.[5] 10, 74, 4, auch wohl 4, 2, 17.

Es giebt auch indirekte Beweise für die Richtigkeit der für *ûrvá* aufgestellten Bedeutungen. Es ist eine Regel der vedischen Dichter, dass Wörter, welche in einer Bedeutung synonym sind, auch in andern Bedeutungen vertauscht werden dürfen. Nun ist *ûrvá* im Sinne von »Ocean« synonym mit *arṇavá* und *udadhí*. In

[1] Pischel 1, 174.

[2] Vgl. Oldenberg, Die Religion des Veda p. 135 Note 1.

[3] Auf diese zweite Stelle hat schon ausdrücklich Oldenberg a. a. O. p. 150 Note 1 aufmerksam gemacht.

[4] Ganz in diesem Sinne spricht sich auch Oldenberg p. 140 aus.

[5] Der Fall liegt hier ähnlich wie in 4, 16, 8.

10,67,5 wird gesagt, dass Bṛhaspati drei Dinge (die im folgenden Pâda genannten *ušasam, sûryam, gâm*) auf einmal aus dem *udadhí*[1] befreite. Und in 10,111,4 heisst es, dass Indra, von den Aṅgiras gepriesen, die Werke des grossen *arṇavá* zu Schanden machte. Der grosse *arṇavá* ist hier der grosse Berg des Vala in 10,120,8, der Ûrva.

Für den weiteren Bedeutungswandel von *ûrvá* charakteristisch ist 5,45,2. Von der Ušas heisst es dort: *órvād gávâṃ mâtā́ jânatī gât.* Einfach wäre es, im Anschluss an Sâyaṇa *(mahato 'ntarikšât)* an das Luftmeer zu denken. Aber *ûrvá* bezeichnet dieses niemals. Von der Ušas heisst es, dass sie aus dem *támas* (4,51,1), aus dem Schwarzen (*kṛšṇā́t = naiçât tamasaḥ* Sâyaṇa) erstehe oder geboren werde (1,123,1.9) und dass sie westwärts aus den *harmyā́ṇi* komme (7,76,2). Hinsichtlich *harmyá* ist das PW. im Recht. Es bedeutet nicht nur das vornehme Haus,[2] sondern auch das feste Haus, als Schloss, Feste oder Verliess. Daher *támasi harmyé* »in das dunkle Verliess«[3] (der Hölle) 5,32,5. Nach dem von Sâyaṇa zu 1,118,7 mitgeteilten Itihâsa und Sâyaṇas Erklärung des Verses steckte Kaṇva mit verbundenen Augen *(ápiriptа)* in einem finsteren Raume des Hauses und sollte das Kommen der Morgenröte erraten. RV. 8,5,23 drückt dieses finstere Gemach durch *harmyé* aus. *ádhi harmyébhyaḥ* in 7,76,2 könnte also sehr wohl metonymisch = »aus den finsteren Räumen« gefasst werden. Wie hier *harmyá,* so konnte auch der finstere Ûrva zum bildlichen Ausdruck für die Finsternis überhaupt werden.

Ferner ist zu bedenken, dass die Ušas öfters in Verbindung mit dem Kuh-Mythos erwähnt wird[4] (1,62,5. 4,1,16.[5] 6,17,5. 30,5. 7,90,4. 10,68,9) und eine Rolle in demselben spielte. In 10,67,5 (dem klassischen Sûkta dieses Mythos) heisst es: »Bṛhaspati hat die Morgenröte, die Sonne, die Kuh (und damit) das Loblied[6] (der Menschen) gefunden.« 3,31,4 *táṃ jânatīḥ práty úd âyann*

[1] Sâyaṇa: = *valâd megharûpâd asurât.*

[2] 7,56,16 *té (Marutaḥ) harmyešṭhā́ḥ çiçavo ná çubhrā́ḥ* »wie geputzte Prinzen auf dem (Dache des) Palastes« (Sâyaṇa zu TS. IV,410,7 sagt: *prâsâdam ârûḍhâ râjabâlakâ iva parvatešu çubhrâḥ*).

[3] Loses Compositum s. u.

[4] Vgl. Bergaigne 2,191.311; Oldenberg, Die Religion des Veda p. 149.

[5] *aruṇī́ḥ* ist hier nach Sâyaṇa die Ušas.

[6] Cfr. *abhí kârám arcan* 4,1,14 in demselben Mythos.

*uśāsaḥ pátir gávâm abhavad éka Índraḥ* »Ihn (Indra) erkennend kamen die Morgenröten ihm entgegen heraus (aus der Höhle), Indra wurde der alleinige Besitzer der Kühe«. Während also nach diesen Stellen die Morgenröte mit in dem Kuhberg gefangen sass, ist sie es andererseits, mit deren Hilfe die eingesperrten Rinder herauskamen: 4,1,13[1] *áçmavrajâḥ sudúghâ vavré antár úd usrã ājann uśáso huvânāḥ* »die im Fels hausenden, tüchtig Milch gebenden, in der Höhle (befindlichen) Kühe trieben (die Aṅgiras) heraus, die Morgenröten anrufend«,[2] und welche selbst die Thore aufsprengte, und zwar entweder von innen: *yãṃ tvâ jajñúr vṛšabhásyâ ráveṇa*[3] *ví dṛḷhásya dúro ádrer aurṇoḥ* (Ušas ist angeredet) 7,79,4; oder von aussen: *rujád dṛḷhãni dádad usríyâṇâṃ práti gãva uśásaṃ vâvaçanta* »sie sprengte die Festen auf, sie schenkte von den Kühen, die Rinder brüllten der Ušas entgegen« 7,75,7. Deshalb heisst es in 6,65,5: *idã hí ta uśo adrisâno gotrã gávâm Áṅgiraso gṛṇánti* »noch jetzt ja preisen, o ... Ušas, die Aṅgirasen[4] deine Kuhherden«.

Wie in 7,75,7, so lassen auch in 5,45,2.3 die Injunctive nicht deutlich erkennen, ob der Dichter von der Gegenwart, dem heutigen Sonnenaufgang, oder von vergangenen Dingen spricht. In der ersten Strophe von 5,45 finden sich indes zwei echte Aoriste, die nur auf den laufenden Tag bezogen werden können.[5] Zwei ursprünglich getrennte Vorstellungsreihen, dass nämlich Ušas täglich dem Dunkel entsteigt, und dass sie einstmals jener Berghöhle entstiegen sei, sind durch Generalisierung der mythischen Idee hier vermischt worden[6] und so verwächst *ûrvá* begrifflich mit *támas*. Es ist also in 5,45,2 zu übersetzen: »Die Mutter der Kühe kam (die Zeit) kennend aus dem Dunkel.«

---

[1] Mit diesem Vers ist 4,1,16 nahe verwandt.

[2] So nach Sâyaṇa.

[3] »Du, die sie herauskannten (wie) an des Stieres Gebrüll (den Stier), du öffnetest die Thore des verschlossenen Felsen.« Sâyaṇa hat den abgekürzten Vergleich wieder ganz meisterhaft ergänzt. Gemeint ist: wie den Stier (in der Herde) an seinem Brüllen, so die eingeschlossene Ušas an ihrem Schein.

[4] Die Bharadvâjas gehören zum Gotra der Aṅgiras (Max Müller, History p. 382). Der Gedanke erinnert an 1,72,8 (oben p. 273).

[5] Auf die syntaktische Bedeutung des vedischen Aorist hat zuerst Bhandarkar in der Vorrede des »Second Book of Sanskrit« (1868) aufmerksam gemacht.

[6] Auch Oldenberg a. a. O. p. 149 sieht in vielen Stellen Reminiscenzen an den Mythos, freilich in etwas anderem Sinne, als ich meine.

Diese Bedeutung nehme ich auch für die schwierige Stelle 4, 12, 5 an: *maháç cid Agna énaso abhĩka ûrvãd devãnâm utá mártyânâm | mã te sákhâyaḥ sádam íd rišâma yácchâ tokãya tánayâya çáṃ yóḥ* || Die Genetive *devãnâm* etc. glaube ich von *énasaḥ* abhängig machen zu dürfen mit Hinweis auf *devainasá, manušyainasá* AV. 6, 111, 3. 113, 3. *énasaḥ* und *ûrvãt* sind asyndetisch wie *dúritam énaḥ* ṚV. 1, 125, 7 und die Ablative in den an unsere anklingenden Stellen *durháṇâyâḥ pâhi ... duritãd abhĩke* 1, 121, 14; *pâtãm avadyãd duritãd abhĩke* 1, 185, 10. 7, 12, 2. Asyndeta sind aber im Veda oftmals bedeutungsvoll. Entweder bilden sie die Figur des ἓν διὰ δυοῖν, worauf besonders Pischel aufmerksam gemacht hat. Oder sie stehen im Verhältnis des *sâmânâdhikaraṇya*[1] und sind die Vorläufer derjenigen Karmadhârayas des klassischen Sanskrit, welche aus zwei Substantiven zusammengesetzt und mit *eva* aufzulösen sind wie *duḥkhayantra* = *duḥkham eva yantram, bâṇâsanayantram* = *bâṇâsanaṃ dhanus, tad eva yantram* (Daçak. 6, 6). Hierher gehören *íšur ... asanã* ṚV. 10, 95, 3, *çáryâm asanãm* 1, 148, 4, *havíšâ ghṛténa* 2, 10, 4, *gotrã ... gãḥ* (Rinderherden) 3, 30, 21, *apó ná kšódaḥ* 1, 180, 4, *váyó 'çvâsaḥ* (Vogelrosse) 6, 63, 7, *síndhur ná kšódaḥ* 1, 65, 6. Oder in den Brâhmaṇas: *hánti kšúdhaṃ bhrãtṛvyam* (Sâyaṇa: *kšudrûpaṃ çatrum*) TS. 2, 5, 6, 6, *mṛtyuḥ pâpmâ* Jaim. Up. Br. 1, 18, 1, *pâpmãnam evá vṛtrám* TS. 2, 1, 3, 4, *pâpmãnam abhímâtim* ib. 5, *médhasya vã etád yajñásya rûpáṃ yát purodãçaḥ*[2] MS. III, 59, 8, *brahmacaryeṇa tapasâ* TÂr. 2, 1, 1 (vgl. Sây. der Var.).

Besonders beliebt ist das Asyndeton bei *támas: áṃhasas támasaḥ* ṚV. 7, 71, 5, *svápnena támasâ* 10, 162, 6, *támasi harmyé* 5, 32, 5 (s. o.), *támâṃsy aktũn* (hier besser ἓν διὰ δυοῖν = »dunkle Nächte«) 10, 1, 2 und in vedischer Prosa *támaḥ pâpmãnam* TS. 2, 1, 10, 3; TBr. 2, 7, 18, 2 (= *tamorûpeṇa pâpmanâ* »von der der Finsternis ähnlichen Sünde« Sâyaṇa II, 817, 21); MS. II, 50, 13. III, 39, 18. Diesem letzten Beispiel entspricht genau die asyndetische Verbindung von *énas* (= *pâpa* Sây.) und *ûrvá* (= *tamas*) in 4, 12, 5. Die Finsternis ist ein Bild der Sündenschuld. Bei Lexikographen wird *tamas* geradezu im Sinne von *pâpa* aufgeführt. Ebenso fasst — zweifellos mit Recht — Sâyaṇa das Wort in dem Spruche

[1] Im Sinne von Identität des Gegenstandes.

[2] Vgl. dazu: *sarvešâṃ vâ eša paçûnâṃ medhena yajate, yaḥ puroḷâçena yajate* Ait. Br. 2, 9, 3.

*asmé jyótiḥ somavikrayiṇi támaḥ* TS. 6, 1, 10, 4 (*atra tamaḥçabdaḥ pâpavâcî* Sâyaṇa zu Ait. Br. 1, 12 = I, 93, 18 der Bibl. Ind.). Befleckung, Schmutz und Sünde sind im Sanskrit synonym, vgl. *kalmaša, mala*. In der Finsternis aber sieht die naive Auffassung der Inder eine Substanz,[1] etwas, was an den Dingen haftet und sie beschmutzt. »Die Finsternis beschmiert gleichsam die Glieder« heisst es Mṛcchak. 14, 16 und Sâyaṇa zu ṚV. 10, 127, 7 definiert sie als *sarvavastušv âçlišṭaṃ tamas* »die an allen Dingen klebende Finsternis«, vgl. auch Ved. Stud. 1, 140. 2, 189. Die ausser von Sâyaṇa gründlich missverstandene Strophe des Râtriliedes 10, 127, 7 ist besonders lehrreich. Hier wird umgekehrt das *támas* mit den (am Menschen festklebenden) Schulden verglichen: *úpa mâ pépiçat támaḥ kṛšṇáṃ vyàktam asthita | Úša ṛṇéva yâtaya*. Sâyaṇas klassischer Commentar löst die Strophe in echt indischem Geiste: »An mich kam das anhaftende[2] schwarze, greifbare[3] Dunkel (der Nacht); o Ušas, entferne es wie Schulden!« Mit dieser Stelle gehört zusammen 7, 78, 2: *Ušâ yâti jyótišâ bâdhamânâ víçvâ támâṃsi duritâpa devî*. Statt der losen Fügung *támâṃsi duritâ* würde man im späteren Sanskrit sagen *tamoduritâni* und auflösen *tamâṃsy eva duritâni*.[4] Indem Sâyaṇa zu *duritâ* keine Auslegung giebt, nimmt er es — und zwar mit Recht — in dem späteren Rûḍhi-Sinne von »Übel«, »Sünde«.

Ich übersetze nunmehr 4, 12, 5 so: »(Behüte uns), o Agni, in unmittelbarer Nähe[5] vor der Finsternis (gleichen) schweren

[1] Dies ist auch die Anschauung der Sâṃkhya- und Vedântalehre (Garbe, Die Sâṃkhya-Philosophie p. 239). Als ein Nicht-Sein aber fassen das *tamas* die Vaiçešikas und Naiyâyikas, Vaiç. Darç. 5, 2, 19; Upaskâra zu 1, 1, 5, Muktâvalî zu Bhâšâpar. 2. Garbe a. a. O. p. 240.

[2] Zu dieser Bedeutung von *piç* vgl. noch 5, 57, 6 *ádhi pipiçe = adhišṭhitâ, âçritâ*. Dazu gehört *péças* »Farbe« (Pischel oben p. 120).

[3] *vyàktam = spaš'arûpam* (Sâyaṇa). Es hat schon im ṚV. genau die spätere Bedeutung »sinnlich wahrnehmbar«.

[4] Diese Formeln der Karmadhâraya-Auflösung findet man am besten bei Bhandarkar, Second Book of Sanskrit (1888) p. 134.

[5] *abhîka* wurde oben p. 33 von mir kurz berührt. Inzwischen hat E. Sieg den oben p. 176 besprochenen Itihâsa bedeutend richtiger gestellt. Die Kutsische Waffe ist nach ihm eben das Sonnenrad, welches beim Vorbeifahren abzureissen ist, und mit dem allein der durch einen Eid gebundene Indra den Çušṇa erschlagen kann. Die Bedeutungen von *abhîka* lassen sich noch mehr vereinfachen im engsten Anschluss an die indische Überlieferung: »unmittelbare Nähe«, »das Dicht-daran-sein«,

Sünde[1] gegen Götter und Menschen. Als deine Freunde mögen wir niemals zu Schaden kommen, gewähre Kind und Kindeskind Heil und Freude!«

Zur Stütze meiner Erklärung von *ûrvá* in 5,45,2 habe ich zwei weitere Belegstellen für die lose Composition von *támas* zur Hand:

4,51,2 *vy û vrajásya támaso dvărocchántîr avran.*

1,92,4 *găvo ná vrajáṃ vy Ùšā âvar támaḥ.*

Der *vrajá* erscheint in dem Mythos von dem Kuhraub als Dritter im Bunde neben *gotra* und *ûrva,* wie schon Bergaigne 2,180 bemerkt und eine Vergleichung von RV. 7,90,4 mit 4,16,6. 10,45,11 deutlich macht. Alle drei finden sich als Objekt von *apa-vṛ: ûrvam* 5,29,12; *gotram* 1,51,3. 3,43,7. 9,86,23; *vrajam* 1,10,7. 130,3. 132,4. 156,4. 4,20,8. 31,13. 6,45,24. 10,28,7. 40,8. In seiner Bedeutungsverzweigung deckt sich *vraja* zum Teil mit den beiden eben besprochenen Wörtern. Die lediglich auf etymologische Combination gegründeten Bedeutungen des grossen PW. sind im kürzeren mit Recht gestrichen. *vraja* ist gar nicht von *vṛj,* sondern von *vraj* abzuleiten. Dies ist die einstimmige Ansicht der indischen Gelehrten, vgl. Yâska 6,1,3, die Kâçikâ zu Pâṇ. 3,3,119, Medhâtithi zu Manu 4,45, Devarâja p. 64, Mahîdh. zu VS. 1,25. Die vedischen Bedeutungen von *vrajá* sind so zu ordnen:

1. In *mukhyâ vṛtti:* »Aufenthaltsort«, »Weideplatz« des Viehs (*vraj = car;* cfr. Medhâtithi zu Manu 4,45: *yena yatra vâ gâvaç carituṃ* [»weiden«] *vrajanti;* dieselbe Örtlichkeit wird in MBh. 1,41,15 *govrajaḥ,* in 1,40,17 *gavâṃ pracârâḥ* genannt), »Viehhof«, »Koppel«[2] = *ghoša* (so umschreibt Nandana zu Manu 4,116 das Wort).

Die vedischen Commentatoren definieren *vrajá* meist mit *goṣṭha,* vereinzelt mit *nivâsasthânam* Sây. zu RV. 1,10,7, *gonivâsa* zu 4,31,13, *gogṛhâḥ* zu TBr. 2,8,2,8 (II,840,21), *çâlâviçeṣaḥ* zu TBr. 3,8,12,2, *mandurâ (vrajám ... açvinam)* zu RV. 10,25,5.

---

»das Auf-den-Leib-rücken«, »Kampf«, »Liebesattacke«. In allen Stellen, wo *abhîka* in der Nachbarschaft eines Ablativs auftritt, ist aber die andere Erklärung = *a-bhîke* noch sehr in Erwägung zu ziehen; in 3,39,7 (sieh p. 37) scheint sie fast unabweisbar. Nimmt man also für 4,12,5 die Deutung *a-bhîke* an, so ist nur *syâma,* nicht *pâhi* zu ergänzen.

[1] Ins Moderne übersetzt würde das lauten: »die so schwarz wie die Finsternis ist«.

[2] Nach norddeutschem Sprachgebrauch.

— RV. 2, 38, 8 *vrajám ã paçúr gât* »das Vieh geht nach der Koppel«, nämlich am Morgen aus dem *grâma,* wohin am Abend die Melktiere eingetrieben wurden, während die nichtmelken über Nacht in dem *vraja* verblieben (Sây. zu Ait.Br. 3, 18). Das Verhältnis von *grâma* und *vraja (ghoša)* setzt Hopkins, The Social and Military Position p. 77 auseinander. — RV. 10, 97, 10 (= VS. 12, 84; TS. 4, 2, 6, 3; TBr. 2, 8, 4, 8) *áti víçvâḥ parišṭhâḥ stená iva vrajám akramuḥ* »haben ... wie der Dieb den Viehhof überstiegen« (Sây. zu TS. IV, 233, 3: *yathâ râtrau guptacoro gošṭham praviçya gâm apahartum sâvadhâno goçâlâyâṃ sarvato vyâpnoti*). — *vrajáṃ kṛ* »einen Viehhof anlegen« RV. 10, 101, 8.

2. In *gauṇî vṛtti:* »Herde« (zu der Bedeutung *nivaha* im AK. 3, 3, 30 zu stellen) = *samûha* Sây. zu RV. 4, 20, 8. 9, 108, 6, *gavâṃ samûham* 1, 132, 4 (das zweite Mal), *gosamûha* 7, 27, 1; Mahîdh. zu VS. 16, 44, *saṅgha* Sây. zu RV. 6, 66, 8 und TS. 1, 6, 12, 1 (I, 943, 5), *yûtha* zu RV. 1, 131, 3. 5, 6, 7. 64, 1. Diese Bedeutung ist mit Sâyaṇa zunächst für 7, 27, 1 *ã gómati vraje bhajâ tváṃ naḥ* anzunehmen. Sie gilt dann natürlich auch für 5, 34, 5 *ã devayúṃ bhajati gómati vraje.* Desgleichen für *sá gántâ gómati vraje* 1, 86, 3, was auf das Gleiche hinausläuft wie *sá távoti góšu gántâ* 8, 71, 5. Dieselbe Phrase in 7, 32, 10. 8, 46, 9. 51, 5. Nach Sâyaṇa gehören unter 2) die beiden einzigen — mir noch unklaren — Stellen, in welchen die Form *vrajã* vorkommt, nämlich 5, 6, 7. 64, 1.

Spezielle Verwendung finden beide Bedeutungen in dem bekannten Mythos und zwar bezeichnet hier *vrajá*

a) den Aufenthaltsort der geraubten Kühe (cfr. PW. s. v.) entweder als Apposition von *adri* 4, 1, 15 oder *vala* 3, 30, 10 oder in Parallelismus mit *açman* 4, 16, 6 (cfr. *áçmavrajâḥ* »deren Aufenthaltsort der (oder: im) Fels ist« 4, 1, 13), oder es ist ohne jeden Zusatz geradezu ein Name jener mythischen Berghöhle geworden wie in 1, 132, 4. 10, 28, 7. 40, 8. 99, 11. Anspielung auf den Mythos resp. Generalisierung der mythischen Idee liegt vor in 4, 20, 8. 31, 13. 5, 45, 6. 6, 62, 11. Darum bedeutet auch *vraja* wie *gotra* nach dem Naigh. 1, 10 zugleich »Wolke« und »Berg«.

b) die eingesperrte Herde selbst: 6, 73, 3 *Bṛhaspatiḥ sám ajayad vásûni mahó vrajãn gómataḥ;* 9, 108, 6 *abhi vrajáṃ tatniše gávyam áçvyam.* Sâyaṇa bemerkt dazu: *samûham abhito vyâpnoši, tanu vistâre.* In der Höhle waren die Tiere eng zusammengepfercht.

Von Indra befreit, breiteten sie sich nach allen Seiten aus, vgl. 4, 50, 2. *abhi-tan* ist also »ausbreiten«, »entfalten«. Dieselbe Scene aus dem Kuh-Mythos benutzte der Dichter von 8, 6, 25 als Bild: *abhí vrajáṃ ná tatniše sū́ra upấkácakšasam | yád Indra mṛḷáyâsi naḥ.* Die Strophe wird durch den ṚV. selbst enträtselt. Es ist eine alte indische Idee, dass echter Glanz auch in der Nähe oder Gegenwart der Sonne sich nicht trüben dürfe. Von Agni heisst es 4, 11, 1: *bhadráṃ te Agne ... ánîkam upâká ā́ rocate sū́ryasya* »dein schönes Antlitz glänzt in Gegenwart der Sonne,[1] o Agni«. Und von Indra 4, 16, 14: *sū́ra upâké tanvàṃ dádhânaḥ* »er behält sein Aussehen[2] in der Nähe der Sonne«. Dazu bemerkt Sâyaṇa ganz richtig: *sûryasya samîpe sarvâṇi rûpâṇi malinîbhavanti na tathendrasya rûpaṃ kiṃtu sûryasya samîpa Indrasya rûpaṃ viçešeṇa bhâsamânaṃ babhûva.* In 8, 6, 25 suppliere ich zu *upâkácakšasam*[3] aus 4, 16, 14 *tanvàm* und übersetze: »Wie du (damals) die Herde entfaltet hast, (so entfaltest du zu voller Grösse) deinen auch neben der Sonne sichtbaren (Leib), wenn du, o Indra, uns Gnade erweisen willst.« Die Ellipse ist der Lieblings-Alaṃkâra der vedischen Dichter.

*vrajá* hat aber noch andere Bedeutungen. Durch das Ritual ist die Bedeutung *kûpa* gesichert für VS. 10, 4 = TS. 1, 8, 11, 1 = MS. 2, 6, 7. Zu dem *abhišeka* beim Râjasûya sind siebzehn Ingredienzien erforderlich, darunter vierzehn verschiedene Wasser (Weber, Râjasûya p. 33), welche sämtlich je mit einem Yajus besprochen werden. Bei den Cisternenwassern (*kūpyâḥ* Çat.Br. 5, 3, 4, 15) lautet der Spruch: *vrajakšíta stha.* Sâyaṇa zu TS. II, 122, 14 meint, der *kûpa* heisst darum *vraja,* weil darin viele (Wasser) wie (viele Kühe) auf einem *goštha* Platz haben. Mahîdh. sucht das Mittelglied in dem Begriff »Wolke«.[4] Es bleibt noch eine dritte Möglichkeit. Sehen wir uns einmal den Itihâsa vom Raub der Kühe näher an:

[1] d. h. am Tage (Sâyaṇa).

[2] So übersetze ich *tanvàm* im Anschluss an Sâyaṇa. Im späteren Sanskrit bedeutet *tanu* geradezu »Haut«, AK. 3, 3, 112; Vaij. ed. Oppert 181, 206.

[3] *antike draštavyam* Sâyaṇa.

[4] Ein Analogon dazu wäre *kávandha,* das wohl nicht »Tonne« (PW.), sondern »Brunnen«, »Cisterne« bedeutet und schon im ṚV. 5, 85, 3. 9, 74, 7 bildlich die Wolke bezeichnet. In 5, 85, 3 hat *kávandha* das Beiwort *nicṉnabâra,* ebenso 8, 72, 10 der *avatá* mit dem Schöpfrad, also die Cisterne. *udrin* in 10, 101, 5. 6. 8, 49, 6. 50, 6 ist Beiwort von *avatá,* in 8, 7, 10. 9, 74, 7 von *kávandha.* In AV. 10, 2, 3 hat das Wort deutlich die spätere Bedeutung »Rumpf«.

TS. 2, 1, 5, 1 »Indra öffnete die Höhle des Vala. Welches Tier zu oberst war, das packte er am Rücken und zog es heraus. Hinter diesem kamen tausend Tiere heraus. Es[1] ward ein Buckeltier. Wessen Wunsch nach Vieh steht, der soll ein solches für Indra bestimmtes Buckeltier zum Opfer weihen. Er wendet sich so an Indra mit dem diesem gebührenden Anteil; der schenkt ihm Vieh; er wird Viehbesitzer. Ein Buckeltier (2) muss es sein. Das Buckeltier ist nämlich ein Tausend bringendes Glück. Durch dieses Glück erlangt er Vieh. Wenn er es auf tausend Stück Vieh gebracht haben sollte, dann soll er ein dem Višṇu bestimmtes Zwergtier zum Opfer weihen. Auf diesem nämlich stand jenes Tausend; deshalb ist das Zwergtier zusammengegangen[2] (d. h. eingedrückt). Den geborenen Tieren verleiht er so eine Unterlage.«

MS. 2, 5, 3 (II, 50, 16) »Indra nämlich öffnete die Höhle. Aus dieser kamen tausend (Tiere) heraus. An der Spitze dieser tausend kam ein Buckeltier *(kubhrá)* heraus. Darum nennt man dieses ein Tausend bringendes Glück, sowohl wer (diese Geschichte) kennt, als auch wer (sie) nicht kennt.[3] Auch erzählt man: ‚Als es nämlich diese Welt (wieder) erblickte, kam es hervor; es krümmte sich zusammen (d. h. machte einen Buckel).‘ Das Buckeltier ist zusammengekrümmt. Dieses soll der für Indra opfern, dessen Wunsch nach Vieh steht. Das Vieh gehört dem Indra; Indra ist Hervorbringer des Viehs. An ihn hat er sich so mit dem richtigen Anteil ge-

---

[1] Das oberste Tier.

[2] Sâyaṇa fasst den Ausdruck *sámîšita* nicht richtig. *îš* ist nach Dhp. = *gati.* Dieselbe Bedeutung hat *sam-îj* in ṚV. 6, 29, 5: *ná te ántaḥ çávaso dhâyy asyá ví tú bâbadhe ródasî mahitvā́ ā́ tā́ sûriḥ pṛṇati tū́tujâno yùthévâpsú samī́jamâna ûtī́* »Nicht ist dieser deiner Kraft eine Grenze gesetzt. Vielmehr zersprengt er durch seine Grösse Himmel und Erde. Alles das bringt der fixe Meister fertig, der sich (andererseits) zu ihrem (Himmel und Erde) Schutz zusammendrängt (d. h. eine kleine Gestalt annimmt) wie Herden im Wasser (sich zusammendrängen, um nicht von der Strömung fortgerissen zu werden).« Es handelt sich um den im ṚV. öfters angedeuteten, in der Dämonenschlacht bewährten *mahiman* und *aṇiman* des Indra, um die Kunst, sich beliebig gross oder klein zu machen, welche zu den charakteristischen Eigenschaften des *aiçvaryam,* der Gottherrlichkeit, gehört, cfr. Çaṃk. zu Bâd. ed. Bibl. Ind. 1150, 7. — Pâda c kehrt wörtlich in 6, 37, 5 d wieder und lässt sich auch dort nicht anders fassen, als hier geschehen. Auch für *îj* giebt der Dhp. die Bedeutung *gati.*

[3] Dieselbe Wendung findet sich in TS. 2, 1, 5, 4 (Sây. II, 295, 2) gleichfalls bei Gelegenheit einer sprichwörtlichen Redensart, deren Ursprung nicht jedem, der sie gebraucht, bekannt ist.

wandt;[1] er bringt ihm Vieh hervor. Wenn er auf tausend Stück Vieh kommen sollte, dann soll er dieses dem Višṇu geweihte Zwergtier opfern. Auf diesem nämlich stand das Tausend. Das[2] ging in die Breite auseinander; deshalb geht dieses (Zwergtier) sozusagen in die Breite.«[3]

Wir erfahren aus diesen Erzählungen, dass die Tiere in der Höhle auf einander standen.[4] Die Höhle war also senkrecht im Berge, eigentlich ein Schacht, ein *kûpa*. So wird es erklärlich, warum die *kûpa*-Wasser metonymisch *vrajakšîtaḥ* heissen. Die Vorstellung von dem von oben nach unten gehenden *vala* ist schon dem RV. bekannt. Klar wird jetzt 10, 67, 4, wo es heisst, dass Indra die versteckten Kühe unten *(avâḥ)* durch zwei, oben *(parâḥ)* durch eine herausholte. Dass hier nur von den oft erwähnten Thüren des *vala* die Rede sein kann, bestätigt der Schluss der Strophe: *ví hí tisrá ávaḥ* »denn er hatte die drei aufgemacht«. Sâyaṇa ergänzt hier ganz richtig *dvâraḥ*.

Auch *vrajá* als »Cisterne« und »Berghöhle« ist bildlicher Ausdruck für die Finsternis überhaupt geworden. Durch dieselbe Generalisierung einer mythischen Idee, wie ich sie oben für *ûrvá* angenommen habe, wächst *vrajá* successive, und zwar noch deutlich verfolgbar, in den Begriff *támas* hinein. Zunächst wird *vrajá* asyndetisch neben *támas* gestellt im Sinne des *sâmânâdhikaraṇya* = *tamasa eva vrajasya*. 4, 51, 2 *vy ît vrajásya támaso dvárocchántîr avran* »die Morgenröten haben aufleuchtend die Thore der Höhle, der Finsternis (d. h. die eigentlich die Finsternis ist), geöffnet«. 1, 92, 4 *gávo ná vrajám vy Uśá ávar támaḥ* »wie Kühe (zur Weide, so eilte sie herbei[5]), sie hat die Höhle, welche die Finsternis ist, aufgeschlossen«.

---

[1] Der Aorist *upâsarat* steht, im Einklang mit Pâṇ. 7, 3, 78, in MS. oft für das Praesens *upadhâvati* der TS.

[2] Das unterste Tier.

[3] Die Zusammensetzungen von *iṣ* sind Schlagwörter des Itihâsa. Zum Teil werden sie in verschiedenem Sinne verwendet. Nur ein scheinbarer Widerspruch besteht zwischen *sámîšita* in TS. und *vîšita* in MS. Das unterste Tier, welches die gesamte Last trug, ist vertikal *samîšita* »zusammengegangen«, d. h. eingedrückt, horizontal *(tiryáṅ)* aber »auseinandergegangen«, also breit gedrückt.

[4] Es handelt sich um indische Märchen, an welche man keinen allzu rationalistischen Massstab anlegen darf.

[5] Da *gâvaḥ* nur Nominativ sein kann und die Kühe weder in Wirklichkeit

Schliesslich löst sich *vrajá* ganz von der Verbindung mit *támas* los und nimmt, parallel mit *ûrvá* laufend, selbständig den Sinn von *támas* an. Dies ist der Fall in 9, 102, 8 *ṛṇór ápa vrajáṃ diváḥ*. Und hier bezeugt das unerschöpfliche ṚV.-Bhâšya ausdrücklich die oben für *ûrvá* gefolgerte Bedeutung, indem es *vrajám* durch *andhakârasamûham* erklärt. Ebenso einleuchtend ist Sâyaṇas Deutung von *vrajínîḥ* als »die stockfinsteren Nächte« in 5, 45, 1 *ápâvṛta vrajínîḥ* (vgl. 2, 34, 12).

Die treibende Kraft dieser eigentümlichen Begriffsentwickelung war der Mythos. Die zuletzt besprochenen Bedeutungen von *ûrvá* und *vrajá* liegen nur scheinbar weit von einander. Ich verweise schliesslich noch auf *andhu* »Brunnen« und *andha* »stockfinster«, *tamasa* »Finsternis« und *tamasa* »Brunnen«.

## 2. *gávyûti*.

Da ich einmal in die landwirtschaftlichen Verhältnisse der alten Inder geraten bin, mag dieses Wort, das zugleich das Beispiel eines *yogarûḍha* ist, zur Sprache kommen. Eine genauere Durchsicht der Commentare ergiebt auch für dieses Wort ein wesentlich anderes Bild, als das PW. ahnen lässt. Folgendes sind die indischen Erklärungen:

1. a) = *mârga* Sây. zu ṚV. 5, 66, 3. 9, 74, 3. 78, 5. 90, 4. 10, 14, 2. 80, 6; Mahîdh. zu VS. 11, 15.

b) = *gomârga* Rudrad. zu Âp. Çr. 3, 4, 8; Sây. zu ṚV. 9, 85, 8; *gavâṃ mârga* zu 3, 62, 16; SV. 1, 3, 1, 3, 7 (I p. 459); *gomârgabhûmi* zu ṚV. 7, 62, 5.

c) = *yajñamârga* Mahîdh. zu VS. 21, 8.

d) = *gosaṃcârabhûmi* Sây. zu ṚV. 8, 5, 6; AV. 4, 28, 3; *gopracâra* zu TBr. 3, 5, 10, 1 (Comment. in TS. II, 784, 6); *gocara* zu ṚV. 6, 47, 20; *gopracârabhûmi* zu TS. 2, 6, 9, 6 (II, 785, 20), *gošṭhâni* zu ṚV. 1, 25, 16.

e) = *kšetra* Mahîdh. zu VS. 21, 9 und 8 (zweite Auslegung); *bhûmi* Sây. zu ṚV. 7, 65, 4. 77, 4.

---

noch im Mythos den *vrajá* selbst öffnen, so müssen wir mit Sâyaṇa einen stark verkürzten Vergleich annehmen. Auch in der folgenden Strophe findet sich ein solcher, vgl. Pischel oben p. 124. Die Verszeile ist zugleich ein Beispiel für die Coordination. Sâyaṇa zieht *vrajám* in den Vergleich, cfr. 5, 33, 10. 10, 4, 2. Dann ginge die Anspielung auf den Mythos verloren.

2. = *gor yûtham* Sây. zu TS. 1, 8, 22, 3 (II, 230, 14 und 231, 1); *gosamûha* Sây. zu TBr. 2, 7, 15, 6 (II, 806, 13) und 2, 8, 6, 7 (II, 884, 5 und 16).

3. = *kroçadvaya* Sây. zu ṚV. 8, 60, 20. — Durga zu 3, 62, 16 (III, 357, 18) umschreibt in Übereinstimmung mit MBhâšya zu Pâṇ. 6, 1, 79, 2 durch *goyûtim*.

Auf den ersten Blick befinden sich die Commentatoren unter einander und mit sich selbst vielfach in Widerspruch. Es steckt aber doch ein fester Kern in der Tradition. Auszuscheiden ist zunächst die Bedeutung *kšetra* im Hinblick auf 6, 47, 20 *agavyûti kšétram*. Damit dürfte auch die Deutung durch *bhûmi* in Wegfall kommen.

Die Rûḍhi-Bedeutung ist »Weg«, »Strasse«. Beweiskräftig für die Richtigkeit der Rûḍhi sind vor allem die Stellen, in welchen der Sinn von *gávyûti* in derselben Strophe nochmals durch *gâtu, pathyâ* und *pathin* ausgedrückt wird. 10, 14, 2 *Yamó no gâtúṃ prathamó viveda naíšā gávyûtir ápabhartavā u | yátrâ naḥ pū́rve pitáraḥ pareyúr enā́ jajñânāḥ pathyâ ánu svā́ḥ* || Mit Ausnahme Sâyaṇas haben alle Interpreten die Strophe völlig missverstanden, indem sie *gávyûtiḥ* auf den *pitṛloka* bezogen. Zu übersetzen ist vielmehr: »Yama hat zuerst uns diesen Weg entdeckt; dieser Weg kann uns nicht mehr genommen werden. Auf welchem (Wege) unsere Vorväter abgeschieden sind, auf diesem werden[1] (alle) geboren, (ein jeder) nach seinem (Schicksals)pfade«. *yátrâ* ist hier Locativ = *yasyâm* sc. *gavyûtyâm*, Sây.: *yasmin mârge*, wobei er zugleich die zu Pâda b weggelassene Erklärung von *gavyûti* nachholt. Gemeint ist mit *gâtú* und *gávyûti* der *pitṛyânaḥ*.[2] *jajñânā́* ist mit Sâyaṇa von *jan* abzuleiten. Grassmann führt es nur an dieser Stelle auf *jñā*, an allen andern auf *jan* zurück. *pathyấḥ* konnte Sâyaṇa nicht treffender als mit *gati (svakarmamârgabhûtâ gatîr anu)* wiedergeben. In der späteren Litteratur bezeichnet *gati* speziell die Wege der Seele im *saṃsâra*. Die christliche Idee, dass der *pitṛloka* einer

[1] Wörtlich: sind sie (Sâyaṇa ergänzt *sarve*). In der Construction des Satzes schliesse ich mich fast ganz an Sâyaṇa an.

[2] Vgl. besonders Chând. Up. 5, 3, 2: »Weisst du, warum die Geschöpfe von hier abscheiden?« Nein, Ehrwürden! »Weisst du, wie sie wieder herkommen?« Nein, Ehrwürden! »Weisst du die Verschiedenheit der beiden Pfade, des Götter- und des Väterweges?« Nein, Ehrwürden!

Flur oder Weide gleiche, verschwindet somit aus dem Ṛgveda. Dafür zieht die indische Idee von der Wanderung der Seele ein. Der ṚV. kennt schon den Begriff des Saṃsâra, wenn auch noch nicht das Wort. Schon der ṚV. spricht hier den Gedanken der Upanišaden deutlich aus, dass der Pfad, auf welchem die wandernde Seele auf die Erde herabsteigt, derselbe ist, welcher zum *pitṛloka* führt. So heisst es Chând. Up. 5, 10, 5: »und sie kehren auf demselben Wege zurück, wie sie hingegangen waren«. Ausführlicher behandelt diese Lehre Çaṃkara zu Bâdar. 3, 1, 8.

Die zweite Stelle ist der Itihâsa-Vers 6, 47, 20: *agavyûtí kšétram âganma devâ urvî satî bhûmir aṃhûraṇâbhût | Bṛhaspate prá cikitsâ gávišṭâv itthâ saté jaritrá Indra pánthâm* || Diesen Itihâsa erzählt Sâyaṇa so: »In einer menschenleeren Wildnis pries Garga[1] die Götter, die Erde, den Bṛhaspati und den Indra, damit sie ihn schützen sollten, mit diesem Verse, da er den Weg verloren hatte.« »Wir sind, ihr Götter, in eine weglose Gegend gekommen. Die Erde, welche sonst weit ist, ist uns eng geworden. O Bṛhaspati, gieb (uns) beim Suchen eine Weisung; dem in solcher Lage befindlichen Sänger, o Indra, (zeige) den Weg!«

Einen viel besseren Sinn ergiebt die Verbindung *urvî gávyûtiḥ*, wenn wir sie nach Sâyaṇa zu 9, 74, 3 u. ö. (= *vistîrṇo mârgaḥ*) als »den weiten Weg« oder »die freie Bahn« fassen. *urvî gávyûtir áditer ṛtáṃ yaté* »der zum Opfer kommende (Indra) hat freie Bahn auf Erden«. Der »weite Weg« ist bildlicher Ausdruck für langes Leben[2] in TS. 2, 6, 9, 6: »er soll die Worte *sûpacaraṇâ* und *svadhicaraṇâ*[3] sprechen; so wünscht er ihm einen weiteren (Lebens)weg; er stirbt nicht schnell weg«. Die »weite (d. h. freie) Bahn« ist öfters auch Bild für glückliche Reise, Sicherheit, Feindlosigkeit überhaupt und steht dann in der Nachbarschaft von *çárman* und *ábhaya*: *abhy àršâ ... urvîṃ gávyûtiṃ máhi çárma* 9, 85, 8; *urvîṃ gávyûtim ábhayaṃ ca nas kṛdhi* 9, 78, 5 fast ganz gleichlautend mit 7, 77, 4; cfr. *urúṃ no gâtúṃ kṛṇu soma* 9, 85, 4; *urugâyám* (Sây.: *vistîrṇagamanam*) *ábhayam* 6, 28, 4; *ábhayaṃ çárma*[4] 10, 63, 7. Etwas

[1] Der Ṛši des Liedes.

[2] Vgl. *drâghîyâṃsaṃ pánthâm* 10, 117, 5 und *gatâdhvan* MBh. 3, 123, 5.

[3] Also zwei Worte, die ein Gehen enthalten, nicht aber die ominösen Worte der andern Çâkhâ, welche ein Ruhen oder Aufhören enthalten.

[4] Gehört zu den p. 280 besprochenen Asyndeta; *çarma* ist = *sukham*.

anders gewendet ist 9,90,4 *urúgavyûtir ábhayâni kṛṇván* »er, dessen (oder: durch den die) Bahn frei ist, Gefahrlosigkeit schaffend«. An diese Stelle erinnert VS. 11,15 *svastigavyûtir ábhayâni kṛṇván Pûšṇã sayújâ sahá.* Von Pûšan, dessen spezielle Aufgabe ist, die Wege zu ebnen und zu sichern, heisst es RV. 10,59,7: *púnaḥ Pûšã pathyâṃ yã svastíḥ* (sc. *dadâtu*). Also *gavyûti* = *pathyâ.*

Auch nur ein Gleichnis enthält die Strophe 5,66,3: *tã vâm éše ráthânâm urvîṃ gávyûtim ešâm | Râtáhavyasya sušṭutiṃ dadhṛ́k stómair manâmahe* »Euch beide verehren wir dreist[1] mit Stomas, damit diese Wagen auf eine weite (freie) Bahn gelangen, (kommt[2]) zu des Râtahavya[3] Loblied!« Die Thätigkeit des mit andern concurrierenden Dichters wird mit einer Wettfahrt verglichen; die Erhörung von seiten der Gottheit bedeutet für ihn den Sieg. Die zweite Hälfte der Strophe giebt die Erläuterung des Bildes ganz wie in 1,94,8: »des Soma pressenden Wagen soll voraus sein, ihr Götter, unser Loblied übertreffe die Feinde. Dies Wort merket euch und pfleget es!« Ähnlich ist das Gleichnis in 2,31, worüber Windisch, Festgruss an R. v. Roth p. 139, zu vergleichen ist. — *éše* kommt fünfmal im RV. vor. Sâyaṇa fasst es stets als Dat. Infin. und zwar 1. von *iš, icchati* in *gávâm éše* 10,48,9 = *anveṣaṇâya;*[4] 2. von *iš, išyati* in *éše ráthânâm* 5,86,4 = *preraṇâya,* vgl. *rátham íšyati (= prerayati)* 1,34,10; 3. von *i* in 5,66,3 = *gantum; râyá éše* 5,41,5 = *prâptum,* ebenso Str. 8. 5,86,4 mag vorläufig unentschieden bleiben.[5] In allen andern Stellen hat Sâyaṇa recht. Die Deutung *gantum* wird bestätigt durch Kâç. zu Pâṇ. 3,4,9, wo *eše* mit Berufung auf unsere Stelle als Beispiel für den Infinitiv auf *sen* angeführt, also von *i* abgeleitet wird. Wörtlich wäre zu übersetzen: »zum Gelangen der Wagen auf freie Bahn«.

Auf die oft erwähnte Bahn des Agni bezieht sich 10,80,6: *Agnér gávyûtir ghṛtá ã níšattâ* »des Agni Bahn ruht auf Butter«.

[1] *dadhṛ́k* ist mit den indischen Gelehrten zu *dhṛš* zu stellen, wie im PW. s. v. *dhṛšṇu* berichtigt ist.

[2] So ist die Ellipse auszufüllen nach 5,43,10 *sušṭutim ... ganta.*

[3] Des Ṛši dieses Sûkta.

[4] *iš-e* (von *iš*) verhält sich zu dem gewöhnlichen Typus *dṛṣ-é* wie *é-še* (von *i*) zu *ji-šé. â-iše* zu zerlegen verbietet der P.P.

[5] Zieht man auch in 5,86,4 *éše* zu *i,* so ist zu übersetzen: »zum In-Gang-kommen der Wagen«.

Diese Rûḍhi ist aber nur die Verallgemeinerung der ursprünglichen Bedeutung, wobei das erste Compositionsglied *go* ganz in Vergessenheit geraten ist, wie bei *gavešate, gavešaṇa* und schon im ṚV. vereinzelt bei *gávišṭi* z. B. 6,47,20. *gávyûti* bedeutet ursprünglich den *gomârga,* wie uns die Commentatoren lehren, den Weg, auf welchem das Vieh ausgetrieben wurde. Da dies jedenfalls die festgetretensten, besten Strassen waren, so setzte sich der Sinn von »Strasse« überhaupt in dem Worte fest. Die ursprüngliche Bedeutung liegt noch vor in 1,25,16: *párâ me yanti dhitáyo gắvo ná gávyûtîr ánu* »meine Gedanken gehen in die Ferne, wie die Kühe den Viehwegen entlang«. Besonders aber in Âp.Çr. 3,4,8: *parogošṭhe parogavyûtau vâ* »auf einem Platz abseits von der Kuhhürde oder dem Kuhwege« (Rudrad.: *gosthânâd gomârgâd vâ anyatra yatra kvacit*). *gávyûti* ist also eigentlich der Weg, auf welchem das Vieh vom *grâma* zum *ghoša* (sieh oben p. 282 f.) und umgekehrt getrieben wurde. Nur aus einer solchen Bedeutung, nicht aus »Weideland« konnte sich die technische Bezeichnung für ein bestimmtes Längenmass = 2 *kroça*[1] entwickeln. Das war die durchschnittliche Entfernung des Viehhofs vom Dorfe. Dass schon dem ṚV. diese technische Bedeutung bekannt war, dürfen wir Sâyaṇa getrost glauben: 8,60,20 *parogavyûty ánirâm ápa kšúdham Ágne sédha* »weiter als eine Meile halte die Nahrungsnot, (die) den Hunger (bedeutet[2]), fern, o Agni«.

Dagegen will keine von diesen Bedeutungen passen in einer besonderen Gruppe von fast gleichlautenden Stellen:

3,62,16 *ắ no Mitrâvaruṇâ ghṛtaír gávyûtim ukšatam* (= VS. 21,8; TS. 1,8,22,3).

8,5,6 *ghṛtaír gávyûtim ukšatam.*

7,62,5 *ắ no gávyûtim ukšataṃ ghṛténa* (= VS. 21,9; TS. 1,8,22,3; TBr. 2,7,15,6. 8,6,7).

7,65,4 *ắ no Mitrâvaruṇâ havyájušṭiṃ*[3] *ghṛtaír gávyûtim ukšatam íḷâbhiḥ* (= TBr. 2,8,6,7).

Die Commentatoren lassen uns hier die Wahl zwischen »Kuhweide« und »Kuhherde«. Ich möchte mich eher für die letztere

[1] Oder 0,5 Yojana, also etwa 6,1 km nach moderner Rechnung. Über den *kroça* sieh Colebrooke, Essays[2] I p. 540 Anm.

[2] Loses Compositum nach p. 280.

[3] Sâyaṇa suppliert wieder ganz richtig *â gacchatam.*

entscheiden, da im Taittirîya-Bhâšya über diese Bedeutung Einstimmigkeit besteht und bei Differenzen zwischen Ṛgveda- und Taittirîya-Bhâšya nach allen Erfahrungen dieses die grössere Wahrscheinlichkeit für sich hat. Die Worte 3,62,16 »besprengt, o Mitra-Varuṇa, unsere Kuhherde mit Ghee« (= »Milch« Sây.) würden — nur poetischer — denselben Gedanken ausdrücken wie in dem Mitra-Varuṇa-Liede 5,62 Str. 3: *pinvataṃ gâḥ*. Die reiche Milch der Kühe ist die mittelbare Folge des besonders von diesen beiden Göttern erbetenen Regens. Daher ist überall der Ausdruck *ukš* gewählt. In 5,63,5 heisst es noch kürzer: »besprengt uns mit Milch!«

*gávyûti* bedeutet also:

1. a) den Weg, auf dem die Rinder ausgetrieben werden, Viehweg; Weg, Strasse im allgemeinen. b) ein bestimmtes Längenmass.

2. das ausgetriebene Vieh selbst, Rinderherde.

Sanders giebt dem deutschen Wort »Trift« folgende Bedeutungen: a) Weg für Saumtiere und Weidevieh (Viehweg); b) Weideplatz, Weide; c) eine Gesamtheit getriebnen Viehs. *gávyûti* würde also Bedeutung a) und c) in sich vereinigen.

## Itihâsalieder II.

### § 28.

### ṚV. 10, 124.

Unter den bisherigen Übersetzungen dieses Dialogliedes ist die von Bergaigne[1] die bedeutendste. Seine Gesamtauffassung wird allerdings in einem wesentlichen Punkte von seinen Vorgängern beeinflusst. Schon Ludwig vermutet, dass mit Vṛtra in Strophe 8 eigentlich Varuṇa gemeint sei. Grassmann hält den Varuṇa dieses Liedes für eine »fast dämonische Gottheit,[2] die dem Vṛtra fast gleichgesetzt erscheint«, während für Bergaigne die Verschiedenheit von Varuṇa und Vṛtra nur eine nominelle zu sein scheint.

[1] La Religion Védique III p. 145.

[2] Dies ist Varuṇa immer. Seiner asurischen Natur entspricht seine Deformität. Das Conterfei von Varuṇa geben Çat.Br. 13,3,6,5; TBr. 3,9,15,3; TÂr. 1,2,3. Er ist kahlköpfig, hat den weissen Aussatz, rote Augen und hervorstehende Zähne (wie alle Asuras), nach TÂr. ist er wohl auch mit dem Star behaftet (*paṭara*?). Im Bhâšya zu TBr. III,708,2 ist für *śuklaḥ citrî: śvitri* zu verbessern.

Nach meiner Auffassung der vedischen Mythologie ist dies ein Ding der Unmöglichkeit. Das Nidânam[1] des Liedes ist keinem klar geworden. Hillebrandt, Varuṇa und Mitra p. 107 f., trennt den Schluss des Liedes, Str. 6—9, als angehängte Fragmente ab. Er leugnet sogar den Dialogcharakter der ersten fünf Strophen. Seine seltsamen Ausführungen sind schon von Oldenberg, ZDMG. 39, 68 f., abgelehnt worden. Letzterer nimmt mit Sâyaṇa zum Ausgangspunkt den bekannten Itihâsa von der Flucht des Agni aus Furcht vor Überanstrengung. Dieser Itihâsa liegt den Liedern 10, 51—53 zu Grunde und es ist richtig, was Oldenberg a. a. O. Note 6 bemerkt, dass zwischen 10, 124 und jener Liedergruppe in einzelnen Redewendungen und gleichen Pâdas eine Ähnlichkeit besteht. Darauf lässt sich aber nichts Sicheres bauen. Denn es ist nicht selten, dass im übrigen grundverschiedene Itihâsas, welche sich in einzelnen Zügen gleichen, in diesen auch mit den gleichen Schlagworten und Redensarten erzählt werden. Ich verweise auf ṚV. 1, 105, 8 und 10, 33, 2. 3 und auf TS. 2, 1, 2, 2 und 2, 3, 5, 1. In 10, 124 wie in 10, 51 f. handelt es sich zunächst um die Abwesenheit des Agni. Sâyaṇas eigene Interpretation beweist, dass der in MS. 3, 8, 6 p. 102, 10; TS. 2, 6, 6 erzählte Itihâsa hier nicht durchführbar ist. Auch Oldenbergs Analyse lässt einen klaren Zusammenhang des Liedes und eine durch den Mythos bedingte innere Zusammengehörigkeit der einzelnen Züge vermissen. Die Exposition, welche er p. 70 giebt, hat den Nachteil, kein vedischer Itihâsa, sondern ein Oldenbergsches Phantasiestück zu sein.[2] Ich komme für den Eingang des Liedes gerade zur entgegengesetzten Situation als Oldenberg. Die Stichworte, durch welche man den Itihâsa finden kann, sind *paryâvard râštrám* in Str. 4, *hánâva Vṛtráṃ nirêhi Soma* in Str. 6, *akaram antár asmin* in Str. 4 und *nírmâyâḥ* in Str. 5. Sie führen auf einen Itihâsa, welcher als Arthavâda zum Agnišomîyapuroḍâça TS. 2, 5, 2 benutzt ist. Die Erzählungen in 2, 5, 1. 2, 5, 2 sowie 2, 4, 12 der TS. sind einer zusammenhängenden Geschichte entnommen, zu welcher auch noch 2, 5, 3 als Fortsetzung gehörte. 2, 5, 1 erzählt

[1] Über diesen term. tech. vgl. Durga II, 58, 20. 203, 5. 240, 14. III, 18, 9.

[2] Oldenbergs Bemerkungen (Die Religion des Veda p. 98 Note) sind zutreffender, aber noch viel zu allgemein.

die Vorgeschichte: Viçvarûpas, des Tvaṣṭṛsohnes, Ermordung durch Indra, und Indras Reinigung von dem Mord, 2,5,2 Tvaṣṭṛs Rache, die Erschaffung des Vṛtra und die Vorgänge bis zur Erschlagung des letzteren. 2,4,12,3 f. (= MS. II p. 40,15 f.) greift eine Episode, den Anteil Viṣṇus am Kampf, heraus. Vorausgeschickt ist auch dort in Kaṇḍikâ 1—2 die Entstehung Vṛtras und zwar aus derselben Quelle wie in 2,5,2, nur noch etwas ausführlicher. Diese Erzählung deckt sich grossenteils mit dem *purâvṛtta itihâsaḥ* in MBh. 5, adhy. 9—13. Eine Vergleichung beider Versionen bestätigt meinen früher (1,259) ausgesprochenen Satz, dass dergleichen Geschichten des Epos nicht den Brâhmaṇas selbst entlehnt sind, sondern in letzter Linie auf dieselbe Itihâsaquelle zurückgehen, welche die Brâhmaṇaverfasser benutzt haben. Einzelne Züge der epischen Version sind weit besser motiviert als in den Brâhmaṇas. Dass die epische Version im allgemeinen moderner ist, kann nicht bestritten werden. MBh. 5,10,29 f. 37 f. ist das Motiv der Namucisage (TBr. 1,7,1,6) mit der Vṛtrasage verquickt worden.[1]

TS. 2,5,1,1 f.[1]* »Viçvarûpa nämlich,[2] des Tvaṣṭṛ Sohn, war der Hauskaplan der Götter, der Schwestersohn der Asuras. Er hatte drei Köpfe, einen Soma trinkenden, einen Branntwein trinkenden, einen Speise essenden. Öffentlich sprach er den Devas den Opferanteil zu, heimlich den Asuras.[3] Öffentlich sagt man nämlich jedermann einen Anteil zu; nur wem man heimlich einen Anteil zusagt, für den ist er ernst gemeint. Vor ihm bekam Indra Furcht: ‚Einer wie der stürzt die Herrschaft um.'[4] Er nahm seine Keule und schlug die Köpfe jenes ab.[5] Der Soma trinkende ward zum Haselhuhn, der Branntwein trinkende zum Sperling, der Speise essende zum Rebhuhn.[6] Mit flehender Hand gestand er den an jenem begangenen Brahmanenmord[7] ein. Ein Jahr lang trug er ihn mit sich. Die Wesen schrieen ihn an: Brahmanenmörder! Er wandte sich an die Erde: ‚Nimm ein Drittel dieses Brahmanenmordes auf dich!' Die sagte: ‚Ich will mir eine Gnade ausbitten. Infolge des Grabens vermeine ich noch zu Grunde gehen zu müssen. Lass mich nicht daran zu Grunde gehen!' ‚Vor Ablauf eines Jahres

---

[1] Vgl. Bloomfield, JAOS. 1891 p. 155. Ein Pakt zwischen Vṛtra und Indra (MBh. 5,10,26) wird auch MS. 4,3,4 erwähnt.

* Die Noten zu der folgenden Übersetzung sieh am Ende dieses Paragr. (p. 304 ff.).

soll es dir wieder zuwachsen,' so sprach er. Deshalb wächst vor Ablauf eines Jahres eine Grube in der Erde wieder zu.[8] Denn das war ihr Gnadenlohn. Sie nahm ein Drittel des Brahmanenmordes auf sich. Das ward zu dem von Natur brüchigen Land.[9] Darum soll ein Frommer, der das Feuer angelegt hat, sich nicht für ein brüchiges Land (als Opferplatz) entscheiden; denn das ist das Abbild des Brahmanenmordes. Er wandte sich an die Bäume.[10] ‚Nehmet ein Drittel dieses Brahmanenmordes auf euch!' Die sagten: ‚Wir wollen uns eine Gnade ausbitten. Infolge des Abhauens vermeinen wir noch zu Grunde gehen zu müssen. Lass uns nicht daran zu Grunde gehen!' ‚Aus eurer Schnittfläche sollen noch mehr hervorwachsen,' so sprach er. Deshalb wachsen aus der Schnittfläche der Bäume noch mehr hervor, denn das war ihr Gnadenlohn. Sie nahmen ein Drittel des Brahmanenmordes auf sich. Das ward zum Baumharz. Darum soll man nicht vom Baumharz essen, denn das ist das Abbild des Brahmanenmordes. Oder aber das rote oder welches aus der Schnittfläche hervorquillt, von dem soll man nicht essen, nach Belieben von dem andern. Er wandte sich an die Frauenzimmer[11]: ‚Nehmet ein Drittel dieses Brahmanenmordes auf euch!' Die sagten: ‚Wir wollen uns eine Gnade ausbitten. Wir wollen unmittelbar nach der Reinigung Kinder empfangen, aber nach Belieben bis zum Gebären den Beischlaf ausüben!' Darum empfangen die Frauen unmittelbar nach der Reinigung Kinder, üben aber nach Belieben bis zum Gebären den Beischlaf aus. Denn das war ihr Gnadenlohn. Sie nahmen ein Drittel des Brahmanenmordes auf sich. Das ward zum menstruierenden Weib.[12] Darum soll man mit der Menstruierenden nicht reden, noch unter einem Dache wohnen, noch von ihr Speise essen, denn sie trägt das Zeichen des Brahmanenmordes an sich. Respective sagen (andere): Salbe ist die Speise der Frau. Man soll von ihr nur keine Salbe annehmen, beliebig anderes.« [13]

TS. 2, 5, 2, 1 f.[14] »Tvaṣṭṛ, als sein Sohn erschlagen war, veranstaltete ein Somaopfer unter Ausschluss des Indra.[15] Indra hätte gern eine Einladung dazu[16] gehabt. Er lud ihn aber nicht ein, weil er seinen Sohn erschlagen habe. Jener machte eine Opferstörung und trank mit Gewalt den Soma weg. Was davon übrig blieb, das schleuderte Tvaṣṭṛ ins Âhavanîyafeuer mit den Worten: ‚Heil! werde gross als Indrabemeisterter!'[17] Weil er es schleuderte

*(ávartayat)*, bekam jener den Namen Vṛtra; weil er sprach: Heil! werde gross als Indrabemeisterter, deshalb wurde Indra seiner Meister.[18] Sich entwickelnd schloss er Agni und Soma in sich ein.[19] Er wuchs je eine Pfeilschusslänge[20] nach allen Seiten; er hüllte die Welten ein. Weil er die Welten einhüllte *(ávṛṇot)*, bekam er den Namen Vṛtra. Vor ihm bekam Indra Furcht.[21] Er wandte sich an Prajâpati mit den Worten: ‚Ein Meister ist mir erstanden.' Ihm stählte[22] und übergab jener den Donnerkeil: ‚Damit erschlage ihn!' Mit diesem griff er an. Da sprachen Agni und Soma: ‚Schiess nicht, wir stecken in ihm!'[23] ‚Ihr gehört ja mir,' so antwortete er, ‚kommt her zu mir!' Die beiden wünschten einen Opferanteil. Ihnen gewährte er diesen dem Agni und Soma geweihten elfschaligen (Reiskuchen) beim Vollmondsopfer. Jene sprachen: ‚Wir sind ja eingeklemmt, wir können nicht kommen.' Da schuf Indra aus seinem Leib das Wechselfieber.[24] Dies ist der Ursprung des Wechselfiebers. Wer den Ursprung des Wechselfiebers richtig kennt, den tötet das Wechselfieber nicht. Mit diesem behaftete er ihn (Vṛtra). Als er das Maul aufsperrte,[25] entwichen Agni und Soma aus ihm. Sein Prâṇa (Aushauch) und Apâna (Einhauch) verliessen ihn da;[26] das Können ist nämlich Prâṇa, das Wollen Apâna. Deshalb soll der Gähnende[27] sprechen: ‚Können und Wollen (bleibe) in mir!' Auf diese Weise erhält er sich Prâṇa und Apâna und erreicht das volle Lebensalter. Nachdem er die Gottheiten[28] aus Vṛtra herausgelockt hatte, brachte er ein den Tod des Vṛtra bezweckendes Opfer am Vollmondstage dar. ..... Nachdem er das den Tod des Vṛtra bezweckende Opfer vollbracht hatte, nahm er den Keil und griff abermals an. Da sagten Himmel und Erde: ‚Schiess nicht, er hält sich ja an uns beide.'[29] Sie sagten ferner: ‚Wir wollen uns eine Gnade ausbitten; ich will mit Sternen geschmückt sein,' so sprach jener. ‚Ich will mit buntem Bilde geschmückt sein,' so diese. Deshalb ist jener mit Sternen, diese mit buntem Bilde geschmückt. Wer also den Wunsch von Himmel und Erde kennt, dem wird sein Wunsch zu teil. Von diesen beiden ermächtigt,[30] erschlug Indra den Vṛtra.«

Der Rest des Anuvâka sowie das Eingreifen des Viṣṇu im Vṛtrakampf (2, 4, 12, 3) ist für unsere Zwecke belanglos. Mag man auch in dieser Erzählung, welche ein echt volkstümliches Kolorit trägt, vieles für modernisiert oder für jüngere Zuthat

halten,[1] so bleibt doch ein alter Kern übrig. Vṛtra, der durch Tvaṣṭṛs Zauberei erweckte Rachegeist, wächst zu Riesendimensionen aus und schluckt die ganze Welt über.[2] Agni (und mit ihm die Sonne[3]) und Soma, aus deren Vermischung er entstanden ist, verschwinden in ihm.[4] Dass er auch die Flüsse gefangen hielt, wird in TS. nicht erwähnt, in MS. II p. 40, 13 aber ausdrücklich gesagt. Dies bildet ja den Hauptzug des Vṛtramythos. Die in den Brâhmaṇas im Zusammenhang geschilderte Situation ist genau dieselbe, welche der Dialog des Liedes ṚV. 10, 124 voraussetzt. Nicht Varuṇa und Indra stehen sich in dem Liede als die eigentlichen Feinde gegenüber, wie ich selbst mit andern früher angenommen habe, sondern Vṛtra und Indra. Das hat Bergaigne wenigstens geahnt. Varuṇa spielt dabei nur eine Nebenrolle, sofern er als Gott des Wassers mit in die Gefangenschaft resp. als Asura unter die Oberherrschaft des Vṛtra geraten ist. Wer als Sprecher der Str. 1 und 5—6 zu denken ist, giebt die Anukr. nicht an. Die Âršânukramaṇî (ed. Bibl. Ind. p. 273 Çl. 61) nennt aber als den Ṛši des Liedes Indra und trifft damit für Str. 1 und 5—6 das Richtige.

## Übersetzung.

1. Indra spricht: »Komm her, o Agni, zu diesem unserem Opfer, das fünf Gänge, drei Akte und sieben Aufzüge hat. Du

---

[1] Die durch die Verwendung des Itihâsa als Arthavâda bedingten Modifikationen scheinen in diesem Fall nicht bedeutend zu sein.

[2] Vgl. *grasantam iva lokâṃs trîn sûryâcandramasau yathâ* MBh. 5, 10, 16; *sarvaṃ vyâptam idam ... Vṛtreṇa jagat* 5, 10, 1. »Er schloss Agni und Soma, alle Wissenschaften, allen Ruhm, alle Speise, alles Glück in sich« Çat.Br. 1, 6, 3, 8; vgl. Sâyaṇa zu ṚV. 1, 33, 4 und ferner Çat.Br. 1, 1, 3, 4. — Nach dem MBh. verschlang Vṛtra anfangs auch den Indra. Dieser machte sich aber ganz klein und entschlüpfte, als die Götter den Vṛtra zu gähnen zwangen, aus dessen Maul (MBh. 5, 9, 51 f.). Die Erfindung der *jṛmbhikâ* wird hier im MBh. unter etwas andern Umständen als in TS. 2, 5, 2, 4 erzählt.

[3] Vgl. Sâyaṇa zu 6, 30, 2.

[4] Der ṚV. spricht mit Anspielung auf diese Situation an andern Stellen geradezu von dem »Bauch« des Vṛtra. 3, 29, 14 *ná ní mišati suráṇo divédive yád ásurasya jaṭhárâd ájâyata* »Nicht schläft der fröhliche (Agni) Tag für Tag, seit er aus dem Bauch des Asura (Vṛtra) zum Vorschein kam«. Vgl. auch AV. 3, 21, 1. Aus ṚV. 1, 54, 10 geht ferner hervor, dass der Berg, in welchen die Wasser eingeschlossen waren, »in den Bäuchen des Vṛtra« steckte. Vṛtra wird mit dem Berg identificiert MS. 4, 5, 1 (p. 62, 14).

sollst unser Opferbeförderer und Anführer sein. Gar lange bist du in dem anhaltenden Dunkel gelegen.«

2. Agni spricht: »Wenn ich heimlich als Deva von dem Nicht-Deva fortgehe, (die Zukunft) vorausschauend, so gehe ich ein zur Unsterblichkeit. Wenn ich ihn, der doch freundlich war, unfreundlich verlasse, gehe ich aus seiner Freundschaft zu der feindlichen Sippe über.

3. Auf den Gast des andern Zweiges (herab)blickend, durchmesse ich (wieder) die vielen Stationen meines regelmässigen Weges. Ich rufe dem Vater Asura Glück zu. Von der Partei, die keiner Opfer gewürdigt wird, gehe ich zu der opferwürdigen über.

4. Viele Jahre habe ich in ihm zugebracht. Wenn ich dem Indra den Vorzug gebe, verlasse ich meinen Vater. Agni, Soma, Varuṇa, die fallen ab. Die Herrschaft hat gewechselt. Dieser (neuen) helfe ich durch mein Kommen.«

5. Indra spricht: »Diese Asuras sind um ihren Zauber gekommen, und wenn du, o Varuṇa, der du die Wahrheit von der Lüge scheidest, o König, mich als den Oberherrn meines Reiches magst, so komm!

6. Da ist das Sonnenlicht; das war das Heil! Da ist die Helle, frei ist der Luftraum. Wir zwei wollen den Vṛtra erschlagen, komm heraus, o Soma! Dich, der selbst Opferspeise ist, wollen wir mit Opfer verehren.«

7. Der Erzähler: Der Weise verlieh in seiner Weisheit dem Himmel sein (richtiges) Aussehen; Varuṇa liess die Wasser frei, weil er keine Macht mehr über sie hatte. Wie Frauen gewähren die Flüsse Wohlbehagen, die reinen tragen seine Farbe.

8. Sie schliessen sich seiner höchsten Macht an; bei ihnen weilt er, die in ihrer Art lustig sind. Sie, die ihn lieben, wie Unterthanen den König, hatten sich spröde von Vṛtra fern gehalten.

9. Man erzählt, dass ein Schwan als Genosse der spröden in Gesellschaft der himmlischen Wasser ziehe. Die Weisen haben durch Nachdenken in ihm den Indra erkannt, welcher ihrem Loblied nachschwimmt.

Der Gedankengang des Liedes ist folgender: Indra fordert im Namen der Devas Agni auf, Vṛtra zu verlassen, da die opferbedürftigen Götter schon zu lange seiner entbehren mussten (und

weil er ihn wie den Soma nicht mit Vṛtra zusammen vernichten darf) Str. 1. Agni ist zuerst schwankend. (Weder er noch Soma empfinden eine natürliche Feindschaft gegen Vṛtra, denn alle drei sind asurisch.[1]) In parallel gebauten Sätzen erwägt er das Pro und Contra des zugemuteten Schrittes. Sein eigenes Interesse gebietet ihm, heimlich den Vṛtra zu verlassen, da er vorausschaut, d. h. den künftigen Untergang der Asuras voraussieht[2] und nur bei den Devas die Unsterblichkeit ihm zu teil wird (2 a—b). Andererseits wäre der Schritt ein Verrat des bisherigen Freundes und ein Überlaufen zu dessen Feind (2 c—d). Aber er entschliesst sich doch, seine frühere den Göttern und Menschen gewidmete Thätigkeit wieder aufzunehmen (3 a—b) und bietet unter abermaliger Motivierung seiner Handlungsweise dem Vṛtra friedlichen Abschied (3 c—d). Er bedauert nochmals, den langjährigen Protektor verlassen zu müssen (4 a—b), kündigt aber endgültig seinen, sowie Somas und Varuṇas Abfall und Übertritt in Indras Reich an (4 c—d). (Mit dem Ausscheiden Agnis und Somas bricht der Zauber, auf welchem die ganze Grösse und Macht Vṛtras beruht, zusammen.) Indra constatiert, dass es nunmehr mit dem Zauber der Asuras[3] vorbei sei (5 a). In Varuṇas Übertritt willigt Indra aber nur unter Vorbehalt; Varuṇa muss ihn als Oberherrn seines neuerstrittenen Reiches anerkennen. Er bringt aber in dieser Hinsicht Varuṇa Vertrauen entgegen, da dieser (obwohl Asura[4]) Wahrheit und Lüge unterscheide (also auch das Blendwerk der Asuramacht durchschaut haben müsse) 5 b—d. Agni ist nun dem Vṛtra entwischt und mit

[1] Agni heisst Asura z. B. ṚV. 5, 15, 1. 7, 2, 3; Soma desgleichen 9, 74, 7. 99, 1. Überdies ist Vṛtra aus der Vereinigung beider entstanden. Die somische Natur des Vṛtra wird öfters erwähnt: *sómo vaí Vṛtráḥ* MS. 3, 7, 8 (p. 87, 17); Çat.Br. 4, 1, 4, 8.

[2] Oder um mich noch genauer im Sinn des Itihâsa auszudrücken: da er die Folgen des fehlerhaften Zauberspruches des Tvaṣṭṛ genau kennt.

[3] deren Oberster Vṛtra ist (MS. 4, 3, 4 p. 42, 14). Die *máyâ* beziehe ich speziell auf die Zauberei, welche Tvaṣṭṛ zur Erzeugung des Vṛtra vornahm (vgl. Sâyaṇa zu TS. II p. 530, 12). Er goss, wie oben erzählt wird, Soma ins Feuer unter einem — allerdings fehlerhaften — Zauberspruch. Ich halte gerade diesen Zug der Vṛtrasage für alt und sehe in ṚV. 1, 32, 6 eine Anspielung darauf. Genau wie Tvaṣṭṛ, nur ohne Fehler, verfährt in MBh. 3, 124, 18 Cyavana bei der Erweckung des Dämons Mada: *juhuve mantrato 'nalaṃ kṛtyârthi.* — Das Brâhmaṇam drückt den Verlust der *máyâ* noch fassbarer aus. Mit Soma und Agni verliessen den Vṛtra Aus- und Einhauch d. h. Wollen und Können.

[4] *satyéna devắn ásṛjatắnṛtenắsurắn* MS. 1, 9, 3 (p. 132, 15).

ihm ist wieder Licht in die Welt gekommen (6a—b). Jetzt soll auch Soma (als notwendig zu dem Kampf) folgen (6c—d).

Der Erzähler berichtet weiter, wie (nach dem Tode des Vṛtra) der Himmel sein früheres Aussehen bekam und Varuṇa die Wasser freigeben musste (7a—b). Das Lied schliesst mit der Schilderung der Dankbarkeit der Gewässer gegen ihren Befreier Indra. Das Verhältnis beider wird ganz indisch-sinnlich geschildert, sie sind wie seine Frauen (7c—d), er vergnügt sich mit den vergnügten (8a—b). Sie geben sich ihm willig hin, was sie Vṛtra gegenüber nicht gethan haben (8c—d). Aber nicht in seiner natürlichen Gestalt schwelgt er bei ihnen, sondern um sie voll geniessen zu können, schwimmt er in Gestalt eines Schwans auf den Wassern. Der alte Itihâsa, welchen der Dichter kannte, erzählt nur von einem Schwan (9a—b). Der Dichter weiss aber, dass dieser Schwan in Wahrheit Indra ist (9c—d).

Die Schlussverse enthalten, wie gewöhnlich, die Pointe des Sûkta, die Befreiung der Flüsse durch Indra und diese ist aufs engste mit dem Vṛtramythos verknüpft. Aus diesem Gesichtspunkt mit Hilfe des Itihâsa erklärt, lassen sich alle mythologischen Züge des Liedes einheitlich gruppieren und schliessen sich Dialog und Erzählung ungezwungen zu einem Ganzen zusammen. Das letztere betrachte ich als den besten Prüfstein für die Richtigkeit der Exegese, im Gegensatz zu der früher geübten Pseudokritik.

## Anmerkungen.

Strophe 1 b. Sâyaṇa leitet die Zahlen aus bestimmten Zahlenverhältnissen des Ritus ab, ähnlich schon in der Parallele 10,52,4. *yâma, vṛt, tantu* sind im wesentlichen synonym und die drei Beiworte charakterisieren die grosse Complicierheit des Opfers. In den Brâhmaṇas wird der *yajña* im allgemeinen öfters *trivṛt* genannt, z. B. Çat.Br. 1,1,4,23. 14,3,1,25. *páñcayâma* ist das spätere *pâṅkta,* worauf schon Sây. zu 10,52,4 aufmerksam macht. *pâṅkto yajñaḥ* MS. 1,7,4 (p. 113,6). 3,2,3 (p. 19,9). 7,1 (p. 75,20); Çat.Br. 3,2,3,12. 14,4,2,31; Ait.Br. 1,7,15; Kauš.Br. 13,2 (hier in Verbindung mit den fünf Havisarten).

2a. *cat* bedeutet nicht »sich verstecken« (PW.), sondern nach der indischen Tradition »gehen«, genauer »fortgehen«, »ausgehen«. *gúhâ cátantam* 10,46,2 ist = *gúhâ cárantam* 3,1,9, cfr. *gúhâ cáranti*

*mánuṣo ná yóṣâ* 1, 167, 3 »heimlich fortgehend wie die junge Frau zu den Männern«. Wie hier von der Hetäre, so heisst es in 1, 65, 1 vom Dieb: *gúhâ cátantam.*[1] *cattá* ist = *gata. dûré cattãya* 1, 132, 6 = *atyantadûradeçe gatâya* Sâyaṇa. *cattó itáç cattãmútaḥ* 10, 155, 2 »dahin und dorthin gehend«. *cattâ varšeṇa vidyut* Kâç. zu Pâṇ. 7, 2, 34 »der Blitz verschwand mit dem Regen«. *çarabhó ná cattó 'ti durgãṇy ešaḥ* AV. 9, 5, 9 »mögest du wie ein Çarabha (Heuschrecke?) fortgegangen über alle Schwierigkeiten kommen!« *catín* heisst Indra in ṚV. 6, 19, 4 wie *prapathin* 6, 31, 5. *cáti* ist = *nâçi* (Yâska 6, 6, 2), abgeleitet aus dem Begriff *gami. pracát* ist also »das Fortgehen«, *pracátâ* adv. »weg«, »fort«.

2 d. *áraṇa* ist wohl öfters geradezu »feindlich« und gehört zu *arí,* womit es von Sâyaṇa in ṚV. 3, 53, 24 erklärt wird. Auch Ludwig übersetzt es in 2, 24, 7 mit »Feind«.

3 a—b. Der Gast kann, wie schon Bergaigne annimmt, nach vedischem Sprachgebrauch nur der irdische Agni sein und der andere Zweig die Menschheit.[2] Götter und Menschen werden öfters als die *jánmobhâyâ* bezeichnet, z. B. 2, 6, 7. Wenn Agni auf das Haus- und Opferfeuer blickt, so denkt er sich dabei als Sonne, vgl. den oben p. 261 besprochenen Gedanken. Dazu passt b. Die Stationen der Sonne sind die verschiedenen Tagesstunden. Daher bedeutet *dhãman* geradezu »Stunde«, z. B. 10, 189, 3 *triṃçád dhãma ví râjati;* Sâyaṇa: *muhûrtâny atra dhâmâny ucyante, yad vâ ... triṃçad ghaṭikâḥ.*

3 c. *çevaṃ çaṃs* ähnlich wie *çivam âçaṃsa me pathi* »wünsche mir Glück auf den Weg« MBh. 1, 77, 15. Dort gleichfalls als Abschiedsworte. Der Vater Asura, aus dem schon so viel mythologisches Kapital geschlagen worden ist, ist kein anderer als der Asura Vṛtra. Nach indischer Denkweise hat er Anspruch auf den Titel Vater, weil Agni bisher unter seiner Obhut gestanden. Denn *pitâ* heisst in Indien der *pâlakaḥ,* der Pfleger. Die folgende Strophe begründet das noch näher.

4 a. Ich stimme Ludwig bei, dass *akaram* ganz die spätere Bedeutung »eine Zeit verbringen« (cfr. PW. 1 *kar* 10) hat. Sâyaṇas Erklärung *nyavâtsam* läuft auf dasselbe hinaus.

[1] Richtig schon vor mir Pischel in Gött. Gel. Anz. 1890 p. 540 »sich fortmacht«.

[2] Vgl. Hillebrandt a. a. O. p. 108.

5a. Zu *nírmâyâ u tyé ásurâ abhûvan* vgl. MBh. 12, 281, 42 *asurâṇâṃ tu sarveśâṃ smṛtilopo mahân abhût | mâyânâçaç ca balavân kšaṇena samapadyata.*

5d. Dass Indra dem Varuṇa die Oberherrschaft in seinem Reiche, wenn auch nur die moralische (Bergaigne 3, 147) anbieten solle, halte ich nach der Sachlage für unmöglich. Zum Glück überhebt uns Çâkalya dieser Schwierigkeit. Er trennt, meines Erachtens mit feinem Bedacht, im P.P. *ádhi-patyam,* nicht *ádhi-patyam* ab. Das Gesetz, welches später Pâṇ. 5, 1, 128 lehrt, musste ihm doch schon geläufig sein, dass nämlich an *-pati* Taddhita *yak* tritt, folglich (Pâṇ. 7, 2, 118) die erste Silbe Vṛddhi haben muss, wie in *gârhapatyam. ádhipatyam* ist die durch das Metrum bedingte irreguläre Form für *ádhipatim,* welch letztere eine Kürze in der ersten Silbe des Triṣṭubhausgangs ergeben hätte. Das ganze Lied hält streng die Regel ein, wonach an dieser Stelle die Länge stehen soll (Oldenberg, Prolegomena p. 59). Aus metrischen Gründen muss an Stelle des regulären *pátim* in 9, 89, 3 ursprünglich *pátyam* gestanden haben. Diesen Doppelformen stellt sich *yayyàm* (2, 37, 5) — *yayím* (1, 51, 11) zur Seite. *ádhipatyam* ist mit *mâ* in b zu verbinden.[1]

7a. Der *kaví* kann nach dem Zusammenhange nur Indra sein und *asya* in d ist trotz des dazwischen stehenden Varuṇa auf den Kavi-Indra zu beziehen. Ich stimme wieder mit Bergaigne p. 148 darin überein, dass es sich von 7c bis zum Schluss des Liedes nur noch um Indra handelt, nicht um Varuṇa, wie Sâyaṇa meint.

7d. *asya várṇam,* seine (des Indra). *çúci* ist weiss und rein. Der Dichter denkt dabei entweder allgemein an den Gegensatz der *devâḥ çuklâḥ* und *kṛšṇâ ásurâḥ* (vgl. MS. 1, 9, 3 p. 132, 15) oder speziell an die Farbe Indras in Schwangestalt.

8a. Sâyaṇa führt zu Gunsten seiner Erklärung eine Stelle aus der Çruti an, wonach die Wasser die Gemahlinnen des Varuṇa sind. Richtig ist, dass nach der p. 272 besprochenen Anschauung Varuṇa als Gott des Oceans für ihren Gatten gilt. Aber die meisten weiblichen Gottheiten sind *vâramukhyâḥ* und hier ist die Situation total verändert. Vṛtra hatte die Wasser wie gefangene Frauen in den

[1] MBh. 5, 16, 34 lässt sich für unsere Strophe nicht verwenden (Oldenberg a. a. O.), da es sich dort nur um das bekannte *ádhipatyam* Varuṇas über die Wasser handelt.

Harem eingesperrt; ihm gegenüber sind sie *bîbhatsúvaḥ,* ihrem Befreier Indra geben sie sich von selbst zu eigen. Solange sie von Vṛtra eingesperrt *(níruddhâḥ)* sind, gelten sie als *dâsápatnîḥ* (1, 32, 11). Indra macht sie zu *aryápatnîḥ* (10, 43, 8); sie heissen darum *vṛ́šṇaḥ* (Sây.: *Indrasya*) *pátnîḥ* (5, 42, 12). Ihr eigentlicher Gebieter Varuṇa, der mit ihnen bei Vṛtra war, hat Indra gegenüber jede Macht, auch die über seine bisherigen Frauen, verloren. Sie strömen ohne Halten ihrem Befreier zu. Dies ist der eigentliche Sinn von *áprabhûtî* in Str. 7.

8b. *svadhã* lässt sich nur in einem besonderen Aufsatz gründlich behandeln. Es kommen eine grosse Anzahl schwieriger Stellen dabei in Betracht. Auf Grund erstmaliger Durchsicht des ganzen Materials glaube ich vorläufig für *svadhã* folgende Bedeutungen aufstellen zu dürfen: das was einer für sich allein und vor andern voraus hat, Eigenart,[1] Eigenheit; Vorzug, Vorrang, auch *prabhâva;* konkret: Privilegium, *sváṃ bhâgadhéyam* der Brâhmaṇas, in specie das Privileg der Manen, Manenopfer und der davon abgeleitete Ausruf. Die besondere Art, wie Wasser ihren *mada* bezeugen, ist das Aufwallen und Sieden, cfr. die *madantyaḥ* (Weber, Ind. Stud. 9, 215).

8c. *víço ná rãjânaṃ vṛṇânãḥ* ist kaum auf die Wahl des Königs »durch die Gaue« zu beziehen.[2] Mit AV. 3, 4, 2 *tvãṃ víço vṛṇatâṃ râjyâya* ist zu vergleichen *víças tvâ sárvâ vâñchantu* ṚV. 10, 173, 1. *vṛ* ist hiernach wesentlich = *vâñch,* Sây.: *saṃbhajantâm, ayam evâsmâkaṃ râjâstv iti kâmayantu. víçaḥ* sind nicht »die Gaue«. Die richtige Definition giebt Sâyaṇa zu Ait.Br. (ed. Bibl. Ind.) I p. 75, 5.

8d. *bîbhatsúvaḥ* bezieht sich nach dem Zusammenhang und Gegensatz zu c wohl speziell auf den Ekel gegen die Liebeszumutungen[3] des Vṛtra. In Çat.Br. 1, 1, 3, 5 (einer der vielen Versionen des Vṛtramythos) dagegen heisst es, dass die Wasser vor dem verwesenden Vṛtra Ekel empfanden.

9a. In der Auffassung von *anuṣṭúbh* schliesse ich mich der dritten Erklärung Sâyaṇas an. Das Metrum Anuṣṭubh steht mit Synekdoche für eine darin abgefasste stuti, vgl. die Çakvarîs in 7, 33, 4.

[1] Auf »Art« kommt auch Pischels Deutung oben p. 220 hinaus.

[2] Zimmer, Altind. Leben p. 162.

[3] Vgl. besonders die Bemerkungen Pischels oben p. 46.

Naigh. 1, 11 führt *anuṣṭubh* unter den *vâṅnâmâni* auf und Devarâja p. 94 citiert unsere Stelle als Beleg. In 1, 61, 8 bringen dem siegreichen Indra die Götterfrauen ein Loblied dar. Von den Nivids der Flüsse selbst spricht 4, 18, 7 (vgl. Pischel oben p. 47). Wie dort die kreischenden (v. 6) und die lobsingenden (v. 7) neben einander erwähnt werden, so hier die *bîbhatsúvaḥ* und ihr dem Indra geweihtes Loblied, das dem als Schwan auf ihnen schwimmenden vorauseilt.

Noten zu der Übersetzung von TS. 2, 5, 1 u. 2 (oben p. 294 ff.).

[1] Vgl. MS. 2, 4, 1; Çat.Br. 1, 6, 3, 1 f. 5, 5, 4, 2; Bṛh. Dev. 6, 150 f.; MBh. 5, 9, 3 f. Am nächsten kommt der Brâhmaṇafassung der Anfang der Relation in MBh. 12, 342, 28 f.

[2] *vai* leitet stets den Arthavâda ein; vgl. die treffende Bemerkung Sâyaṇas zu TS. I, 15, 3. Etwas anders bestimmt er den Sinn von *vai* zu Ait.Br. I p. 13, 5 und 7.

[3] Einen andern Streich des Viçvarûpa erzählt MS. 3, 10, 3 (p. 133, 11); TS. 6, 3, 7, 4. In Çat.Br. 3, 8, 3, 11 wird dasselbe von Tvaṣṭṛ berichtet. Nach MBh. 5, 9, 4 strebte Viçv. nach dem Rang eines Götterkönigs und übte darum strenges Tapas, vgl. auch MS. II p. 38, 2.

[4] *râṣṭrám ví paryâvartayati* steht hier in der Vorgeschichte, während in der Hauptgeschichte im ṚV. *paryâvard râṣṭrám* steht.

[5] Nach MS. schlägt ein dabei stehender Zimmermann, während beide am Boden ringen, die Köpfe ab. Noch anders stellt den Vorgang das MBh. 5, 9, 25 f. dar. Indra schlägt den Viçv. zu Boden; derselbe kann aber nicht sterben. Nun bittet Indra einen in den Wald kommenden Zimmermann, jenem die drei Köpfe abzuschlagen. Nach Çat.Br. 1, 2, 3, 2 (nicht aber nach 1, 6, 3, 2) ist Trita Mitschuldiger. Damit hängt der Schluss des Liedes ṚV. 10, 8 zusammen, das die Anukr. dem Triçiras Tvâṣṭra zuschreibt und zu welchem die Bṛh. Dev. 6, 149 die in Rede stehende Geschichte erzählt. Mit dem an die *âpaḥ* gerichteten Liede 10, 9 wurde darauf Indras Schuld abgewaschen, Bṛh. Dev. 6, 154.

[6] Nach MBh. 5, 9, 39 flogen diese drei Vögel aus den abgeschlagenen Köpfen heraus.

[7] Viçvarûpa war als Purohita natürlich Brahmane. MBh. 5, 9, 34 nennt ihn *ṛṣiputram*. Die Sühne des Brahmanenmordes steht in

MBh. 5, 13, 18 f. Dort nehmen Bäume, Flüsse, Berge, Erde und Frauen die Schuld auf sich. Ganz ähnlich wird in MBh. 12, 282, 12 f. die Verteilung der *brahmavadhyâ* an Vṛtra auf Agni, Pflanzen, Apsaras und Gewässer, in MBh. 12, 342, 42 f. u. 53 die verdoppelte *brahmahatyâ* an Viçvarûpa und Vṛtra auf Frauen, Agni, Bäume und Erde erzählt. — Die Ermordung des Viçvarûpa wird unter den Schandthaten Indras aufgeführt Ait.Br. 7, 28, 1; Çâṅkh.Çr. 14, 50, 1; Kauš.Up. 3, 1. Ein anderes Sünden- und Strafregister enthält MBh. 12, 342, 23 f.

[8] Durch Sandaufschütten, Graswachsen u. s. w. (Sâyaṇa).

[9] Vgl. Pischel § 23 (oben p. 222).

[10] Cfr. MBh. 12, 282, 37 f.

[11] *strîšaṅsâdâm* = *strîsabhâviçešam* Sây. Es steht aber wohl collectivisch: Frauengesellschaft = Weibsvolk, wie *mâtugâma* im Pâli; MBh. 5, 13, 19 hat *strîšu*.

[12] Cfr. MBh. 12, 282, 46.

[13] Der Rest des Anuvâka ist eine weitere mit der Geschichte selbst in keinem Zusammenhang stehende doppelte *prasaṅgât*-Belehrung. In den mit *yâm* beginnenden Sätzchen ist nur *saṃbhávanti*, in den mit *yâ* beginnenden nur *málavadvâsâḥ* zu supplieren. Sâyaṇa hat sich hier versehen.

[14] Vgl. MS. 2, 4, 1 (p. 38, 7 f.) und 2, 4, 3 (p. 40, 4 f.); Çat.Br. 1, 6, 3, 6 f. (schliesst sich hier unmittelbar an den Mord an). Beide Versionen stimmen mehr zu der in TS. 2, 4, 12. Der Anfang auch Çat.Br. 5, 5, 4, 7. Ferner MBh. 5, 9, 44 f.

[15] *vîndra* (Çat.Br. *ápendra*, MS. *ṛtá Índram*) ist gebildet wie *virudra* (Pischel 1, 59), *viçyâparṇa*, *vikaçyapa* Ait.Br. 7, 27, 1. 2.

[16] *tasmin* sc. *yâge* (Sây.), oder »von ihm« nach PW. I Sp. 824.

[17] Er wollte in der Zauberformel sagen: »als Indrabemeisterer«, verwechselte aber den Accent von Tatpuruša und Bahuvrîhi. Das Beispiel ist typisch geworden für die Unentbehrlichkeit der Grammatik, MBhâšya I p. 2, 12.

[18] In TS. 2, 4, 12, 1 (cfr. MS. II p. 40, 9) findet sich der Zusatz: »In demselben Augenblick, wo er (Agni, bei den Worten *svâhâ vardhasva*) nach oben aufschlug, in demselben Augenblick (als er den Accentfehler hörte), erlosch er von selbst, ob er (Soma) nun in diesem Augenblick noch im Schuss oder ob er in diesem Augenblick über dem Feuer war (?). Er sich entwickelnd u. s. w.« Und

Çat.Br. 1, 6, 3, 8: »Sobald er (Soma) das Feuer erreicht hatte, entwickelte er sich. Andere aber sagen: schon unterwegs entwickelte er sich.« MS. macht die Situation noch deutlicher durch den Zusatz: »Welchen Soma er schleuderte und in welches Feuer er ihn schleuderte, die beiden Gottheiten Agni und Soma enthielten den Prâṇa und Apâna in sich.«

[19] Sâyaṇa II, 531, 13: *Agnîšomâv abhivyâpya samutpannaḥ homâdhârâṅgârâbhimâninam Agnidevaṃ hûyamânarasâbhimâninaṃ Somadevaṃ ca svamukhe prakšipyobhayoḥ pârçvayor ûrdhvâdhodantapaṅktibhyâṃ dašṭavân ity arthaḥ.* Er bemerkt ferner, dass aus den im folgenden stehenden Worten: »wir zwei sind eingeklemmt« die Situation deutlich werde. Die Bedeutungen von *abhi-sam-bhû* sind im PW. nicht vollständig verzeichnet. Es drückt auch das spätere *vy-âp* = »einschliessen«, »durchdringen«, »in sich enthalten« (vgl. *vyâpaka* etc. im technischen Sinn) aus. Die Worte *tásmâd rétaḥ siktáṃ prâṇám abhisámbhavati pûyed dha yád ṛté prâṇât sambhávet* Çat.Br. 7, 3, 1, 45 sind nicht einfach zu übersetzen »wird zu Leben« (PW.), sondern: »deshalb enthält der vergossene Same den *prâṇa* (d. h. das vitale Element) in sich; er würde verfaulen, wenn er sich ohne *prâṇa* entwickeln sollte«. Es handelt sich hier um eine ganz bestimmte physiologische Theorie. Ohne Prâṇa entwickelt sich das retas nicht zum Embryo. Sâyaṇa zieht dieselbe zur Erklärung von TS. 2, 1, 1, 2—3 heran, vgl. Bhâšya II, 250. Ebenda Z. 6 citiert er einen ähnlich lautenden Ausspruch aus einer Upanišad, angeblich aus der Ait.Up., aber dort nicht stehend: *na ha vâ ṛte prâṇâd retaḥ sicyate yad vâ ṛte prâṇâd retaḥ sicyate pûyayen(!)na sambhavet;* vgl. auch MS. III p. 135, 3 und AV. 11, 4, 14.

[20] Nämlich an jedem Tage, MS.: »Er wuchs an einem Tage eine Pfeilschussweite in die Breite, eine Pfeilschussweite in die Länge.«

[21] In 2, 4, 12, 2 »vor ihm bekam Indra Furcht, auch Tvašṭṛ«.

[22] *sic* hat schwerlich die Bedeutung »Erz giessen« (PW. *sic* 2). RV. 6, 70, 3 gehört zu *retaḥ sic,* cfr. Sây. z. d. St. Zu TS. meint Sâyaṇa, die Waffe sei mit magisch geweihtem Wasser begossen worden. Am überzeugendsten ist seine Erklärung zu Ait.Br. 4, 1, 1. Dort heisst es: »Am ersten Tage (des *Pṛšṭhyašaḍaha*) machten die Götter den Keil für Indra fertig (*samabharan = sampâditavantaḥ* Sây.), am zweiten Tage begossen sie ihn, am dritten Tage

überreichten sie ihn, am vierten Tage schleuderte er ihn.« Dazu bemerkt Sâyaṇa: *secanaṃ nâma lohamayânâṃ çaṅkukuṭhârâdînâṃ tîkṣṇatvâya dârḍhyâya câgnau pratâpya yathocitaṃ nîre sthâpanam | tad idaṃ secanaṃ vajre kṛtavantaḥ.* Es ist also ganz unser »Stählen«. — Aus dem Zusammenhang der Erzählung in TS. geht deutlich hervor, dass Indra den Vajra schon vorher besass.

[23] Auf diese Situation spielt Kauš.Br. 15, 2 (ed. Lindner p. 66, 17) an: »Agni und Soma waren in Vṛtra, auf sie konnte Indra nicht seinen Keil schleudern.«

[24] Wörtlich: kaltes und hitziges Fieber. Vgl. die ausführliche Schilderung in MBh. 12, 282, 1 f.

[25] Geht auf das Zähneklappen während des Schüttelfroststadiums.

[26] Vgl. MS. II p. 40, 8.

[27] Nach Âp.Çr. 4, 3, 12 speziell der während des Opfers gähnende Yajamâna; ebenso nach Sây. II, 562, 9.

[28] Agni, Soma u. s. w. (Sây.).

[29] Denn er umschloss den ganzen Raum zwischen Himmel und Erde (Sây.), vgl. Çat.Br. 1, 1, 3, 4.

[30] Mit diesem Zuge des Itihâsa sind ṚV.-Stellen wie 6, 72, 3 zu verknüpfen: *Índrâsomâv áhim apáḥ pariṣṭhâṃ hathó Vṛtrám ánu vâṃ dyaúr amanyata | prárṇâṃsy airayataṃ nadînâṃ ấ samudrấṇi paprathuḥ purūṇi ||* »Indra und Soma, den Drachen Vṛtra, der die Wasser umlagerte, erschlagt ihr. Der Himmel hatte euch die Erlaubnis gegeben. Der Flüsse Fluten liesst ihr laufen, und viele Meere habt ihr angefüllt«. Die erste Zeile ist ein weiteres Beispiel der Coordination und die ganze Strophe den auf p. 272 gegebenen Beispielen hinzuzufügen.

---

## § 29.

## Nachlese.

### 1. *dán.*

Gegen meine Erklärung von *dán* (oben p. 93 ff.) hat Bartholomae einen Artikel veröffentlicht, in dem er mir die gröbste Unwissenheit auf dem Gebiete der Lautlehre des Sanskrit nachzuweisen sucht (Indogermanische Forschungen 3, 100 ff.). Dies scheint für Wackernagel so überzeugend gewesen zu sein, dass er, der

sonst die Litteratur mit peinlichster Sorgfalt verzeichnet, meine Untersuchung ganz mit Stillschweigen übergeht und Bartholomaes Erklärung von *dán* = indogermanisch **dems*, Genetiv Sing. zu **dem* »Haus« als etwas ganz Zweifelloses vorträgt (Altindische Grammatik p. 196. 258). Selbst wenn ich wirklich die Fehler gemacht hätte, die Bartholomae mir zuschreibt, würde dies an der Thatsache nichts ändern, dass *dán* an keiner einzigen Stelle des ṚV. mit »des Hauses« übersetzt werden kann. Was Bartholomae (l. c. p. 107 ff.) dagegen vorbringt, sind müssige Einfälle, die nicht der Widerlegung lohnen. Danach hätte *dán* an einer Stelle mit dem Wort für »Haus« nichts zu thun, an einer zweiten stände es vielleicht für *adán*, dem Part. Praes. Act. zu *ádmi* »esse«, an einer dritten wird ein Accentfehler angenommen, aber auch die Möglichkeit offen gelassen, dass *dán* ein anderes ähnlich klingendes Wort verdrängt habe, an den vier andern Stellen soll es indogermanisches **dems* »des Hauses« sein. Nirgends wird ernstlich der Versuch gemacht, die schwierigen Verse im Zusammenhang zu erklären. Kein Philologe wird diese neue Probe Bartholomaescher Veda-Exegese ernsthaft nehmen. Hier ist Schweigen die einzig mögliche Antwort.

Nach Bartholomae habe ich nun zwei grobe grammatische Fehler gemacht, und er erteilt mir p. 110 die Belehrung, dass »auch die Kenntnis der altindischen Lautlehre zu den Grundlagen einer verständigen Veda-Erklärung« gehöre. Wie es mit diesen Fehlern steht, ist nicht schwer darzulegen. Ich sage oben p. 103 wörtlich: »Es ergiebt sich also, dass *dán* zu *daṃs* gehört, dessen Grundbedeutung ‚richten' ist. In 4, 19, 7. 6, 3, 7 und 10, 61, 20 ist *dán* 3. Sing. Imperf., an den Stellen 1, 149, 1. 153, 4. 10, 99, 6. 105, 2. 115, 2 Nominativ. sing. zu der adjectivisch und substantivisch (10, 115, 2) gebrauchten Wurzel, 1, 120, 6 am Ende des Stollens verkürzte Form für *dáṃsau*. Vor anlautendem *s* erscheint die Form regelrecht als *dáṃ*, sonst als *dán*.« Diese Stelle citiert Bartholomae p. 100, den letzten Satz aber mit dem Einschub *-dán-*, der bei mir nicht steht, in der Form: »Vor anlautendem *s* erscheint die Form *-dán-* regelrecht als *dáṃ*, sonst als *dán*.« Der Leser erfährt nicht, dass *dán* bei mir hier nicht steht, sondern von Bartholomae willkürlich hinzugefügt ist. Und an diesen, von ihm interpolierten Zusatz *dán* knüpft Bartholomae p. 101

die Behauptung, ich nähme an, das zweimal vorkommende *dáṃ* solle »wegen des *s* im Anlaut des folgenden Wortes für *dán,* 3. Sing. Prät. Akt. eingetreten sein«, und p. 110 fügt er hinzu: »*dą́ (dáṃ)* in ṚV. 6. 3. 7 — und 4. 19. 7 — auf *dans-* zurück zu führen, wie Pischel es thut, ist ein grober grammatischer Fehler, und seine Behauptung, *-n* würde im Satzsandhi vor *s* ‚regelrecht' zum Anusvara, einfach unbegreiflich«. Allerdings ist diese Behauptung »einfach unbegreiflich«, und deswegen habe ich sie auch nirgends aufgestellt. Es ist unwahr, dass ich gesagt habe, *daṃ* sei »wegen des *s* im Anlaut des folgenden Wortes für *dán,* 3. Sing. Prät. Akt. eingetreten«. Ich sage ausdrücklich, dass »*dán* zu *daṃs* gehört«, dass es »1, 149, 1. 153, 4. 10, 99, 6. 105, 2. 115, 2 Nominativ. sing. zu der adjectivisch und substantivisch (10, 115, 2) gebrauchten Wurzel, 1, 120, 6 am Ende des Stollens verkürzte Form für *dáṃsau*« sei. Ich führe bald darauf als »zur gleichen Wurzel« gehörig die Worte *daṃsána, daṃsánâ, dáṃsas* u. s. w. auf und bemerke, dass »in 10, 138, 1 *daṃsáyaḥ* wohl 2. Sing. Imperf. Caus. zu *daṃs*« sei. Meine ganze Beweisführung geht überhaupt darauf aus zu beweisen, dass *dán* zu *daṃs* gehört. Aus meinen Worten: »Vor anlautendem *s* erscheint die Form regelrecht als *daṃ,* sonst als *dán*« kann, wer sie nicht missverstehen will, nur herauslesen, dass unter der »Form« eben *daṃs* gemeint ist, und dass ich *daṃ* wie *dan* gleichmässig auf *daṃs* zurückführe. Das ergiebt der Zusammenhang zweifellos. Wenn ich gesagt habe: »In 4, 19, 7. 6, 3, 7 ist *daṃ,* in 10, 61, 20 *dán* 3. Sing. Imperf.«, so habe ich damit nur gethan, was man ausnahmslos thut, d. h. die Form in der Gestalt aufgeführt, die sie im absoluten Auslaut hat. Es fällt doch niemandem ein, wenn die Formen *abhavat tatra, abhavad atra, abhavac ca* vorgekommen sind, zu sagen, *abhavat, abhavad, abhavac* ist die 3. Sing. Imperf. zu Wurzel *bhû,* sondern jeder wird nur *abhavat* anführen. Solange ich die Untersuchung führte, habe ich die Schreibung *daṃ* beibehalten und p. 101 Zeile 5 dies noch ausdrücklich hervorgehoben. Sobald ich die Grundform *daṃs* festgestellt hatte, war dies eben für mich die Form, aus der *daṃ* wie *dán* hervorgegangen sind. Mir ist gar nicht der Gedanke gekommen, dass mich jemand missverstehen könne, da der Zusammenhang, wie gesagt, jeden Zweifel ausschliesst. Es ist auch unwahr, dass ich *daṃ* auf *dans* zurückgeführt habe; ich habe durchweg *daṃs* geschrieben, und wie ich dies aufgefasst wissen wollte, dar-

über giebt die Anmerkung auf p. 106 deutlich Auskunft: »Ich habe durchweg *daṃpati* mit Max Müller geschrieben in der Annahme, dass so die Handschriften lesen. Es ist durchaus möglich, dass *dam* mittlerer Stamm zu *daṃs* ist wie *pum* zu *puṃs*.« Der Ausdruck »mittlerer Stamm« ist allerdings im Sinne »der älteren Grammatik« gebraucht. Nicht misszuverstehen aber war es, dass ich *daṃs* mit *puṃs* auf eine Stufe stellte, also *ṃ* als Vertreter von altem *m* ansah. Das hat auch Bartholomae sehr wohl herausgefühlt, wie sich aus seinen Worten p. 102 ergiebt: »Ich weiss nicht, ob vielleicht die Note auf S. 106 ... den ... erhobenen Einwendungen begegnen soll.« Das konnte er sehr wohl wissen. Statt anzuerkennen, dass seine Einwendungen durch diese Anmerkung gegenstandslos werden, stellt er die Frage, ob ich wirklich der Meinung sei, »dass *pum-* in *pum-bhiš, pum-bhyás* (beide nur bei Grammatikern)[1] sowie in *pṣú* eine andere Stammform darstellt, als sie in *pṣás* usw. vorliegt?« Was ich mit »mittlerem Stamm« meinte, hat Bartholomae selbst ausgesprochen, die Form des Wortes, die man »bei mehrförmigen Nominalstämmen dem Lok. Plur. und den *bh*-Kasus zuweist«. Mehr wollte ich damit nicht sagen. Dass *puṃ* in *puṃsu* und *pum* in *pumbhiḥ, pumbhyaḥ* keine andere Stammform darstellt als *puṃs* in *puṃsáḥ* u. s. w. war für mich so selbstverständlich, dass ich gerade deshalb die Frage aufwarf, ob *daṃpati* oder *dampati* die richtigere Schreibung sei, d. h. ob *daṃs* vor *pati* zu *daṃ* oder zu *dam* geworden sei. Wie wäre ich überhaupt dazu gekommen, wenn ich nicht in dem *ṃ* von *daṃs* denselben Laut wie in *puṃs* gesehen hätte? Nach Bartholomae freilich (p. 103 f.) ist das *m* in *pumbhiḥ, pumbhyaḥ* Analogiebildung nach dem *m* in den Nominativen, berechtigt sind nur Formen wie **punbhiḥ*, entstanden aus **pumzbhiḥ*, **punzbhiḥ*, vielleicht auch noch **pundbhiḥ*, und auch in Compositen wie *pumâpatya* beruht *m* nur auf einem Missverständnis. Ich zweifle nicht, dass es Leute giebt, die das glauben. Ich nehme im Sinne »der älteren Grammatik« an, dass aus **puṃzbhiḥ* direkt

[1] Diese Angabe hat Bartholomae wohl aus Whitney[1] § 394 entnommen. Whitney sagt aber vorsichtiger: »The forms with *bh*-endings nowhere occur in the older language, nor do they appear to have been cited from the later.« Doch wird in B-R. Kathâsaritsâgara 38, 90 citiert, wo *puṃbhiḥ* steht und *svapumbhiḥ* aus dem Bhâgavatapurâṇa direkt aufgeführt. Das letztere besagt nichts; aber Formen mit *bh*-Endungen sind auch sonst nachweisbar.

*puṃbhiḥ* entstand mit Schwund des *z*, wie in *puṃbhâga, puṃbhâva, puṃbhuja, puṃbhûman*. Entgegen der auch von mir bisher geteilten Annahme glaube ich jetzt, dass in *puṃbhyâm, puṃbhiḥ, puṃbhyaḥ* die richtige Schreibung *ṃ*, nicht *m* ist. Die einheimischen Grammatiker haben, soviel ich weiss, darüber keine Regel. Pâṇini 8, 3, 6 beweist nichts. *ṃ* schreiben z. B. Apte in seinem Dictionary s. v., Eggeling, Kâtantra 2, 2, 40, Max Müller, Sanskrit Grammar[2] § 212. *m* lehrt Wackernagel, Altindische Grammatik § 237 α) β) ohne Angabe eines Grundes. Für das Sanskrit ist, da die Durchgangsstufe **puṃzbhiḥ* war, allein *ṃ* wahrscheinlich. Und was für *puṃs* gilt, ist auch für *daṃs* anzunehmen. Wie man nur sagt *puṃ-savana, puṃ-suvana, puṃ-sû, puṃ-striyau* (Manu 3, 49), so sagte man auch im Satzsaṃdhi *daṃ supatnîḥ* für **daṃst, *daṃs supatnîḥ*, ein Lautgesetz, das ich auch heut nur als »regelrecht« ansehen kann. Kennt Bartholomae einen Fall, in dem unter denselben Bedingungen ein anderes Lautgesetz eingetreten ist, so möge er ihn mitteilen. Und wie man sagt *puṃ-paçu, puṃ-prakṛti*, so konnte man auch *daṃ-pati* sagen. Nach Bartholomae freilich ist auch diese Annahme ein grober Fehler. Er sagt p. 101 f.: »Dieses *dąs* steckt auch in *dąpati* ...« Auch dieser Satz zieht ein bisher verborgenes Gesetz der indischen Lautlehre ans Licht: Ausfall eines *s* vor *p*. Nach den mir bekannten Beispielen für die Verbindung eines *s* (*š*) mit *p* bleibt der Zischlaut entweder unverändert, oder es tritt dafür, nach den Regeln für den äusseren Sandhi, der Visarga ein. ... Ein ursprachliches **denspotis* — so ist das Wort nach Pischel anzusetzen — würde ich nur in einem indischen **dąspatiš* wieder erkennen können Ich verweise auf *mąspacanyâs* RV. 1, 102, 13,[1] *pųsprajananam* Nir. 3, 21 und andere Komposita mit *pųs-*; ferner auf *jâspátiš, sádaspátiš* usw. Auch hier wünschte ich eine baldige Mitteilung der Thatsachen, die für Pischels Annahme — gegenüber den Ausführungen Osthoffs Zur Gesch. des Perf. 591 — den Ausschlag gegeben haben.« Eine baldige Mitteilung der Thatsachen habe ich nun leider nicht veröffentlicht, da ich auf Bartholomaes Artikel erst ganz kürzlich von befreundeter Seite aufmerksam gemacht wurde, als ich die Nachträge zu diesem Bande zusammenstellte. Es ist aber auch jetzt noch Zeit. Bar-

[1] Das Citat ist falsch. Lies 1, 162, 13.

tholomae stellt p. 104 drei Gruppen der Composita mit *puṁ(ă)s-* als erstem Gliede und der sekundären Ableitungen daraus auf. Darunter erscheint auch *puṁsprajanana,* aber vergeblich sucht man *puṁpaçu* und *puṁprakṛti,* obwohl dies durchaus nicht spätere Bildungen sind, als viele der andern dort aufgeführten Wörter. Es ist sonderbar, dass gerade diese beiden Composita, die seiner Theorie widersprechen, aber doch auch in Böhtlingks Wörterbuche stehen, Bartholomae entgangen sind. Er wird sie ja wegzudeuten wissen. Für die Anhänger der »älteren Grammatik« wird das Nebeneinanderstehen von *puṁsprajanana* und *puṁprakṛti* den Beweis liefern, dass *puṁs* im ersten Gliede der Composita eine doppelte Behandlung auch vor *p* erfuhr, und sie werden unbedenklich auch *daṁpati* = **daṁspati* setzen, wie *puṁpaçu* = **puṁspaçu.* Und wie für *puṁbhyâm, puṁbhiḥ, puṁbhyaḥ* wird auch für *daṁpati* die Schreibung mit *ṁ* richtig sein, wenn auch Bartholomae p. 106 Anm. 1 erklärt, es sei mit Aufrecht *dampati* zu schreiben.[1] Damit erledigt sich auch avestisch *dêñgpatôiš.* Es hat die Gestalt, die *daṁs* im Gâthâdialekt im Auslaut annehmen musste. Vgl. auch Horn, BB. 20, 182. Wie vorsichtig man aber gegenüber der Sprache des Veda (und auch des Avestâ) sein muss, dafür sind die oben p. 241 f. besprochenen Fälle RV. *nṝṁḥ pâtram,* MS. *âsâṁs téjas* und **râjânâṁs taiḥ* lehrreiche Beispiele.

Für einen Gegner wie Bartholomae ist es nötig, auch die selbstverständlichsten Dinge zu erwähnen. Ich habe p. 106 als indogermanische Wurzelform **dṁs* angesetzt, nicht **dems,* was Bartholomae trotz meiner Vergleichung mit *puṁs* sicher als Beweis heranziehen wird, dass ich auch in Sanskrit *daṁs* das *ṁ* als *n* gefasst habe. Es wäre gewiss richtiger gewesen, **dems* anzusetzen. Aber ich dachte allein an das dort erwähnte griechische δεσ- in δεσπότης und ich setzte die Form, wie ich es zu thun gewohnt bin, in der

[1] Nicht unterlassen will ich, auf Pâli *sahampati,* einen Beinamen des Mahâbrahmâ, hinzuweisen. Ob hier *ṁ* oder *m,* wie man zu schreiben pflegt, richtig ist, lässt sich aus den Handschriften nicht bestimmen. Die Etymologie ist ganz unsicher. Mir scheint es wahrscheinlich, dass es = *sabhâpati* ist. Dann wäre *ṁ* zu schreiben. Vgl. B-R. s. v. *brahmasabhâ* und die Rolle, die Brahmâ im Mahâbhârata und bei den Buddhisten spielt. Aufrechts Schreibung *dampati* hängt wohl nur damit zusammen, dass er auch im Auslaut vor Labialen stets *m* für *ṁ* schreibt. Sie ist daher nicht anders zu beurteilen als seine Schreibungen *sampatanti, sampibati* u. s. w. Das ist aber eine ganz einseitige Befolgung von Rkprâtiçâkhya 225.

Gestalt an, die sie im Griechischen gehabt haben müsste, also als *δεν̯ς, wie auch Brugmann thut (Grundriss § 204) und Meringer (BB. 16, 229), auf den ich mich p. 104 berufen habe. Für das Sanskrit sollte und konnte damit nichts ausgesagt sein. Über *dán* sehe man jetzt Wackernagel l. c. *daṃ, dan, δεσ-* einigen sich nur in *daṃs*.

Es ist begreiflich, dass Bartholomae nach der Besprechung, die ich seinen »Studien zur indogermanischen Sprachgeschichte I.« in den Gött. Gel. Anz. 1890 p. 529 ff. gewidmet habe, das Bedürfnis fühlt, mich anzugreifen. Ich habe ihm dort eine solche Unfähigkeit, den Veda zu verstehen, nachgewiesen, dass ein anderer als er überhaupt nicht mehr über den Veda sich auslassen würde. Wie Hillebrandt, verschweigt auch Bartholomae, dass ich nicht der Angreifer war, sondern dass ich mich nur gegen die Angriffe verteidigte, die er in dem genannten Buche gegen mich gerichtet hat, wo er mir unter anderm »bare Willkür« (p. 118) vorwirft. Ich verlange von niemandem Schonung. Was ich aber verlangen kann, ist eine ehrliche Kampfweise, und an der hat es Bartholomae fehlen lassen. Nur deswegen bin ich hier auf seinen Artikel eingegangen. Wer nur ihn liest, ohne die »Vedischen Studien« zur Hand zu nehmen, kann, da Bartholomae den Text falsch wiedergegeben hat, leicht zu dem Glauben verleitet werden, dass ich die Fehler gemacht habe, die er mir zuschreibt. Unter allen Artikeln der »Vedischen Studien« ist keiner, den ich so oft umgearbeitet und auf den ich so viel Zeit verwendet habe, wie der Artikel *dán*. Auch die lautliche Frage habe ich aufs sorgfältigste erwogen, da ich einer allgemein ohne Prüfung der philologischen Grundlage angenommenen linguistischen Hypothese entgegentrat. Dass die, welche in Bartholomae den grossen Sanskritkenner verehren, sich um meine Arbeit kümmern würden, hätte ich freilich nicht erwarten sollen. Für sie hat Bartholomae endgültig »das Wesen des vedischen *dán* schlagend richtig erkannt« (Osthoff, Zur Geschichte des Perfekts im Indogermanischen p. 591). *Ná hí sváḥ svấṁ hinásti.*

## 2. *vrā*.

Gegenüber der von mir oben p. 121 ff. gegebenen Deutung von *vrā* hat Bechtel die Rothsche Erklärung verteidigt (Nachrichten der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen.

Philolog.-histor. Klasse. 1894 p. 393 ff.). Bechtel sieht als die entscheidende Stelle an RV. 8, 2, 6. Diese kommt aber nicht in erster Linie in Betracht, wie ich sie auch zuletzt behandelt habe. Entscheidend sind vielmehr die Stellen RV. 1, 121, 2 und 1, 124, 8. Von diesen ist 1, 124, 8 leicht zu verstehen: *vyucchánti raçmíbhiḥ sűryasyâñjy àñkte samanagã iva vrãḥ.* Bechtel vergleicht als Parallele RV. 7, 79, 2 *vy àñjate divó ántešv aktűn víço ná yuktã ušáso yatante* und meint, es sei hier in einem Halbverse gesagt, was der Pâda *samanagã iva vrãḥ* kurz andeute. Aber die beiden Pâdas von 7, 79, 2 gehören zwei ganz getrennten Gedankenkreisen an, die uns in den Liedern an die Ušas wiederholt entgegentreten. Bald werden die Morgenröten mit Weibern verglichen, die sich putzen, bald mit Kriegern, die ihre leuchtenden Waffen schwingen. Die Stellen sehe man bei Bergaigne, Religion védique 1, 246. Wie in 7, 79, 2, so dürfen auch in 1, 92, 1 diese beiden verschiedenen Gedanken nicht zusammengeworfen werden, wie dies Bechtel p. 397 thut. *pűrve árdhe rájaso bhânúm añjate* ist das Bild der sich putzenden Frauen, *niškṛṇvânã âyudhâniva dhṛšṇávaḥ* das der Krieger. Wenn wir nun lesen 4, 58, 8 *abhí pravanta sámaneva yóšâḥ;* 6, 75, 4 *té âcáranti sámaneva yóšâ;* 7, 2, 5 *sám agrúvo ná sámanešv añjan;* 10, 168, 2 *ainaṃ gacchanti sámanaṃ ná yóšâḥ* und 10, 86, 10 *saṃhotráṃ sma purã nâri sámanaṃ vãva gacchati,* wenn also überall die Frauen es sind, die zu dem *sámana* gehen und zu dem *sámana* sich schmücken, so müsste es ein merkwürdiger Zufall sein, wenn in 1, 124, 8 *añjy àñkte samanagã iva vrãḥ* unter den *vrãḥ* plötzlich an dieser einzigen Stelle im RV. Kriegerscharen zu verstehen wären. Es ist dies schon dadurch ausgeschlossen, dass *sámana* nie im RV. »Kampf« im Sinne von »Schlacht«, »Krieg« bedeutet. Bechtel will diese Bedeutung in 10, 143, 4 finden: *ã yán naḥ sádane pṛthaú sámane páršatho narâ.* Aber *sámana* ist überall nur die Festversammlung, das Fest. Dort traten die Dichter auf, um sich im Wettdichten den Preis streitig zu machen (9, 97, 47 *hóteva yâti sámanešu rébhan;* 2, 16, 7 *prá te nãvaṃ ná sámane vacasyúvaṃ brâhmaṇâ yâmi;* Geldner oben p. 38), dort die Bogenschützen, um im Wettschiessen ihre Kunst zu zeigen (6, 75, 3 *jyã iyáṃ sámane pâráyantî;* 5 *ciçcã kṛṇoti sámanâvagátya išudhíḥ*), dort rannten die Pferde im Wettlauf (9, 96, 9 *índur vâjî ná sáptiḥ sámanà jigâti;* VS. 9, 9 = AV. 6, 92, 2 *vâjin bálavân*

*bálena vājajíc ca bhávа sámane ca pārayíšṇúḥ*), und das ging die ganze Nacht hindurch bis die Morgenröte erschien und die Versammlung zerstreute, d. h. das Fest beendigte (1,48,6 *ví yā́ sṛjáti sámanam*), wenn nicht eine Feuersbrunst, durch die während der Nacht brennenden Feuer (7,9,4 *samanagā́ açucaj jātávedāḥ*) veranlasst, ihr früher ein Ende machte (10,69,11 *sámanaṃ cid adahaç citrabhāno*). Das *samana* war also ein grosses, allgemeines Volksfest wie die späteren Yâtrâs und Utsavas, unseren Messen und Jahrmärkten vergleichbar. Da ist es kein Wunder, wenn die Frauen geputzt hinströmten. Das war der Ort, wo es viel zu sehen und zu hören gab; dort konnten nicht nur die jungen, schönen Mädchen (AV. 2,36,1 *sámanešu valgúḥ*), sondern auch die ältlichen (7,2,5) hoffen, noch einen Mann zu finden, die Hetären (4,58,8), gute Geschäfte zu machen. Hatte sich ein Mädchen vergeblich lange die Beine müde gelaufen und immer nur gesehen, dass andere in dem *sámana* einen Mann bekamen, da blieb als letzte Hilfe nur noch Aryaman übrig (AV. 6,60,2 *áçramad iyám Aryamann anyā́sāṃ sámanaṃ yatī*). Dort zu siegen war der Wunsch jedes Inders; denn dort gab es Ehre und Geld (8,62,9 *sámaneva vapušyatáḥ kṛṇávan mānušā́ yugā́* »möge er (Indra) die Menschengeschlechter (stattlich d. h. gedeihen) machen, wie die Festversammlungen stattliche (d. h. berühmte, ansehnliche Leute machen)«.[1] Und so rühmt der Dichter in 10,143,4 das Wohlwollen der Açvins, dass sie ihm in der Versammlung helfend zur Seite gestanden haben. Es ist hier auch auf *páršathaḥ* zu achten; vgl. 6,75,3 *pārā́yanti*, VS. 9,9 *pārayišṇúḥ*. Von einem Kampfe der Krieger ist nicht die Rede, und die *samanagā́ vrā́ḥ* können also nicht Kriegerscharen sein, die in den Kampf ziehen, sondern es sind Frauen, die geputzt zur Festversammlung gehen.

Ganz klar ist die Bedeutung von *vrā́* auch in 1,121,2: *ánu svajā́ṃ mahišáç cakšata vrā́ṃ ménām áçvasya pári mātáraṃ góḥ*, wenn auch der Vers sich noch nicht völlig deuten lässt. Bechtel meint, da *svajá-* (ich würde wegen 1,168,2 *svajā́-* ansetzen) an der einzigen Stelle, wo das Adjectivum sonst noch angetroffen wird, Bezeichnung der Marut ist (1,168,2 *vavrā́so ná yé svajā́ḥ svátа-*

[1] Vgl. 3,1,4 *devā́so agniṃ jániman vapušyan*, was Sâyaṇa richtig erklärt *vapur dīptim akurvan*. Der Leib des Agni ist sein heller, starker Schein. *vapušya-* heisst hier »stattlich machen«, in 8,62,9 »stattlich sein«.

*vasa išaṃ svàr abhijäyanta*), so müsse der Versuch gemacht werden, ob es auch hier so genommen werden könne. Nun sei der Büffel, der nach der *svajã vrãḥ* sieht, Indra, und im Gefolge des Indra erschienen oft genug die Marut, die ein *çárdham, vrãtaḥ* und *gaṇáḥ* heissen, also auch eine *svajã vrãḥ* heissen könnten. Sâyaṇa erklärt *vrã* hier: *vrâṃ | vṛṇoti tamasâ sarvam âcchâdayatîti vrâ râtriḥ yad vâ | prakàçena vṛṇotîti vrâ ušâḥ* | Er deutet es also als »Nacht« oder »Morgenröte«. Zu 4, 1, 16 sagt er *vrâ ity ušonâma,* zu 1, 126, 5 *vi,aḥ prajâḥ tatrabhavâ viçyâḥ | vriyanta iti vrâ vràtâḥ | takâralopaç chândasaḥ* ||; ähnlich zu 1, 124, 8 *samanagâ vidyutaḥ | vrâ vrâtâḥ | vidyutsaṃghâ iva | yad vâ | ... samanagâḥ sûryaraçmayaḥ | ta iva vrâ vrâtâḥ saṃghîbhûtâḥ | ... vrâta ity atra takâralopaç chândasaḥ* ||; zu 8, 2, 6 *vrâ varîtâro jâlàdibhir upâyair nirundhânâ vyâdhâḥ* || und zu AV. 2, 1, 1 *vrâḥ | vriyanta iti vrâḥ | ... âvṛtâtmânaḥ prajâḥ | ... vrâḥ | vriyamâṇâḥ saṃbhajyamânâḥ svîkriyamâṇâ apaḥ* || Man sieht daraus, dass er keine altüberlieferte Bedeutung von *vrã* kannte. Er war somit auf die Etymologie angewiesen, und dann entgleist er regelmässig.

Auf ganz andere Wege weist aber Sâyaṇas Itihâsa-Erklärung von 1, 121, 2. Er sagt: »Und das ist ein zweites Wunder, dass er das Weibchen des Rosses — *menâ* ist ein Name für Weib —, die Stute, zu einer Mutter einer Kuh umkehrte — *pari* steht zur Bezeichnung des Verkehrtseins —. Einst erzeugte Indra im Liebesspiel mit einer Stute eine Kuh. Das wird hier angedeutet und aus einem andern Mantra, wo Indra spricht, ersieht man dies deutlich.« Es ist mir nicht gelungen, den Mantra zu finden, den Sâyaṇa im Auge hatte. Er wurde voraussichtlich in der Handschrift A3 citiert (Varietas lectionis bei Max Müller[2] p. 39). Dass aber Sâyaṇa sich auf ganz bestimmte Thatsachen stützt, geht schon aus seiner Angabe hervor, dass die Geschichte sich in einem Mantra finde, in dem Indra spricht. Ehe dieser nicht nachgewiesen ist, ist völlige Gewissheit nicht zu erreichen. Aber das ist schon jetzt sicher, dass *vrã* ebenso wie *ménâ* und *mâtṛ́ góḥ* sich auf ein weibliches Tier bezieht. *svajã* fasse ich mit Sâyaṇa hier = »von ihm erzeugt«, d. h. von Indra in Gestalt eines Büffels erzeugt. Danach ist zu übersetzen: »Der Büffel blickte sich um nach dem weiblichen Tier, das er erzeugt hatte; er hatte das Weibchen des Rosses in die Mutter einer Kuh verdreht.« Es liegt hier also wieder das schon

oft besprochene Verhältnis der Coordination vor: Nachdem Indra mit der Stute eine Kuh erzeugt hatte, blickte er sich nach der Kuh um. Vielleicht gehört zu derselben Erzählung auch 10, 111, 3 *ān ménāṃ kṛṇvánn ácyuto bhúvad góḥ pátir divāḥ sanajā́ apratītaḥ.*

Die Bedeutung »weibliches Tier« nehme ich ebenso für 8, 2, 6 an: *góbhir yád îm anyé asmán mṛgáṃ ná vrā́ mṛgáyante.* Bechtel erklärt selbst p. 393, keinen Anstoss daran zu nehmen, dass *vrā́* nur in 8, 2, 6 vom weiblichen Tiere gebraucht sei. Die Stelle 1, 121, 2 würde jeden Anstoss beseitigen; doch will ich nicht unterlassen hinzuzufügen, dass ebenso nicht bloss *vadhū́* ausser in Compositen nur an einer Stelle im RV. (5, 47, 6) von weiblichen Tieren gebraucht wird, was schon Bechtel bemerkt, sondern auch *yóšā́* 1, 56, 1 *átyo ná yóšām,* worauf ich schon ZDMG. 35, 712 hingewiesen habe, und *strī́* im Bilde 10, 27, 10 *strībhír yó átra vṛ́šaṇaṃ' pṛtanyā́t,* während *ménā́* so zweimal verwendet ist, ausser in der Stelle 1, 121, 2 *ménām áçvasya* auch 10, 111, 3, wie schon oben bemerkt. Alle Wörter für »Frau«, »Weib« können auch von Tieren gebraucht werden; sie werden seltener dafür angewendet, weil es für die weiblichen Tiere meist eigene Bezeichnungen giebt, gerade wie in unserer Sprache. Der Gebrauch von *vrā́* in 8, 2, 6 ist also in keiner Weise von der üblichen Redeweise abweichend. Ebenso wenig das Anakoluth *vrā́ḥ* für *vrābhiḥ;* das ist vielmehr echt vedische Ausdrucksweise, wie schon die Sammlung der Stellen bei Bergaigne, Mélanges Renier p. 88 ff. zeigt, auf die Bechtel mit Recht verweist. Es ist ganz richtig, dass die Weibchen nicht selbst den Elefanten nachstellen, sondern nur das Mittel sind. So wird es in dem unausgeführten Vergleiche 10, 40, 4 gesagt: *yuvā́ṃ mṛgéva vāraṇā́ mṛgaṇyávo došā́ vástor haviṣā́ ní hvayāmahe* »euch locken wir Tag und Nacht durch die Opferspeise herbei, wie die Jäger die Elefanten (durch Weibchen)«. Hier sind es doch auch nicht die Jäger selbst, die die Elefanten anlocken, sondern die Weibchen, die die Jäger gebrauchen. Gesagt aber ist nur, dass die Jäger die Elefanten anlocken, wie in 8, 2, 6, dass dies die Weibchen thun. An beiden Stellen liegt ein kurzer Ausdruck vor, der nicht misszuverstehen war. In 10, 40, 4 bildet die Vermittelung der Instrumental *haviṣā́,* in 8, 2, 6 die Instrumentale *góbhiḥ* und *dhenúbhiḥ.* Da *vrā́ḥ* am Ende des Gedankens steht, könnte man auch annehmen, dass es verkürzte Form für *vrābhiḥ* sei. Ich halte dies aber um so weniger

für nötig, als ja die auf p. 123 beigebrachten Stellen zeigen, dass in Wirklichkeit die Weibchen den Elefanten verlocken, weshalb sie auch mit Hetären verglichen werden. Hinzugefügt sei hier noch Sthavirâvalicarita 1,403 *anaḍvâhîbhir ukṣeva kareṇubhir iva dvipaḥ | târâbhir iva çîtâṃçus tâbhiḥ samam araṃsta saḥ,* und besonders Pâlakâpya p. 195,5 ff.[1] Zu p. 122 sei hinzugefügt Âryâsaptaçatî 247 ed. Bombay 1886: *strîṇâṃ kariṇînâm iva madaḥ punaḥ svakulanâçâya.* Über die verschiedenen Arten der Elefanten erfahren wir jetzt Näheres aus dem Pâlakâpya 3,8,84 ff. (vgl. 1,1,44, wo richtig *mandra* steht). Ich kann Bechtel nicht beistimmen, wenn er p. 394 sagt, dass der Vers sofort klar werde, wenn man *vrã* die Bedeutung giebt, die ihm Roth zugeschrieben hat. Ich kann im Gegenteil keinen Sinn darin finden, wenn man übersetzt: »wenn andere als wir auf ihn mit Kühen Jagd machen, wie Haufen (Scharen; Bechtel Trupps) auf den Elefanten«. Es müsste dann hier, wie auch in 1,124,8, ein Genetiv der Personen dabeistehen, welche die Schar oder den Trupp bilden. Grassmann fühlte dies und übersetzte *vrâḥ* mit »Treiber«. Aber dagegen spricht *abhitsáranti*, und dass man beim besten Willen die Bedeutung »Treiber« mit den übrigen Stellen nicht vereinigen kann, ebenso wenig Sâyaṇas Bedeutung »Jäger«. Man jagte den Elefanten vielleicht truppweise, wenn man ihn töten wollte; zum Fange aber wurden nur die Weibchen verwendet, was oft erwähnt wird und die Darstellung der Griechen bestätigt. Vgl. die unten p. 319 aus dem Darpadalana angeführte Stelle. Nur davon ist hier die Rede, da es gilt, den Indra andern wegzufangen. Das Pâlakâpya sagt p. 204,3 ff.: »Wenn der Elefant, gepeinigt von Liebesthorheit, durch Schicksalsfügung die zahmen Weibchen sieht, als ob es seine gewöhnliche Herde sei, wird er schnell durch Leute mit Fussfesseln (*pâdapâçikaiḥ* nach 3,8,210 p. 421 für *padavâsikaiḥ* zu lesen) ins Dorf geführt.« Von »Haufen« oder »Scharen«, die die Elefanten jagen, ist nirgends die Rede. Noch weniger passend wäre die Bedeutung »Schar«, »Haufe«, wenn man *mṛgá* mit »Gazelle« oder »Reh« übersetzt. Die Gazellen lockte man auf zwiefache Art an. Einmal, wie die Elefanten, durch

[1] Ich hätte oben p. 246 noch bemerken können, dass Pâlakâpya 200,5 *nâgâ girau kvacic câpi nirjitâḥ parayûthapaiḥ* nicht mit *girâv ápso ná yodhiṣat* zusammengestellt werden darf, da es sich im RV. um ein Gleichnis handelt, wie der Zusammenhang zeigt.

weibliche Tiere, wie Hemacandra, Deçînâmamâlâ 3,46 zeigt: *jîvayamaî mṛgâkaršaṇahetur vyâdhamṛgî,* dann durch Gesang der Jäger. Das wird oft erwähnt: Çârṅgadharapaddhati 1428 = Subhâšitâvali 2759 = Ind. Sprüche[2] 5367 *vyâdhâ mṛgavadhaṃ kartuṃ gîtaṃ* (S. *hṛdyaṃ;* Spr. *samyag*) *gâyanti susvaram;* Çârṅgadharapaddhati 4189 *višayâsaktamânasaḥ akasmât pralayaṃ yâti gîtarakto yathâ mṛgaḥ;* Ind. Spr.[2] 6485 *lubdhakâd gîtalobhena mṛgo mṛgayate vadham;* Kšemendra, Kalâvilâsa 7,12 *gîtair gâyanalubdhâ mugdhamṛgâṇâṃ haranti sarvasvam;* Kšemendra, Caturvargasaṃgraha 2,19 *gîtenaiva mṛgâḥ patanti kariṇîsparçena nîtâ gajâḥ,* auch wegen des Elefanten beachtenswert; Maṅkha, Çrîkaṇṭhacarita 25,60 *Alaṃkâra tvatkaiḥ pratipadanibaddhair dhvanilavair athedânîm antaḥkaraṇahariṇaḥ çâmyati mama,* wozu der Commentator bemerkt: *hariṇâ hi gîtarasikâ bhavanti;* Bhallaṭaçataka 97 *antaḥ krauryam aho çaṭhasya madhuraṃ hâ hâri geyaṃ mukhe vyâdhasyâsya yathâ bhavišyati tathâ manye vanaṃ nirmṛgam;* Çukasaptati, textus simplicior p. 71,3 *avicâritagîtârthâ mṛgâ yânti parâbhavam.* Von keiner der beiden Arten kann hier die Rede sein. Es wird in mehreren der angeführten Stellen ausdrücklich vom Tode der Gazellen gesprochen. Sie werden angelockt, um geschossen zu werden. In der RV.-Stelle aber wird vom Abfangen des Indra gesprochen, und daher kann man auch nicht *mṛgá* in der allgemeinen Bedeutung »Wild« oder »Tier« fassen. *mṛgá* muss ein Tier sein, das man fängt, um es auszunutzen, und das ist für Indien der Elefant, *vrā* also die Elefantenkuh. Dafür tritt nicht nur die oben p. 317 besprochene Stelle 10,40,4, sondern auch, wie p. 123 erwähnt, das klassische *gaṇikâ* ein, das zugleich »Hetäre« und »Elefantenkuh« bezeichnet. Beide Bedeutungen hat auch *bandhakî.* In der Bedeutung »Hetäre« steht es bei Kšemendra, Kalâvilâsa 4,20 *mithyâ dhanalavalobhâd anurâgaṃ darçayanti bandhakyaḥ,* in der Bedeutung »Elefantenkuh« bei demselben, Darpadalana 5,25 *kiṃ çauryeṇa sarâgasya madakšîbasya dantinaḥ | bandhakîlâbhalobhena yaḥ kšipaty avaṭe tanum ||* In 1,121,2 spielt *vrā* in die Bedeutung »Geliebte« hinüber, weiter führt uns *viçyâ vrāḥ* in 1,126,5. Bechtel wendet gegen meine Übersetzung »Hetären« ein, *viç,* wovon *viçyà* ausgeht, falle in der Bedeutung keineswegs mit *veça* zusammen, dessen Ableitung *veçya* vorstelle. Das bestreite ich keineswegs. Ich wollte auch *viçyâ* nicht etymologisch

mit *veçyâ* zusammenbringen, sondern nur dem Sinne nach. Über die Bedeutung giebt uns die zweite Stelle Aufschluss, wo *viçyà* im ṚV. vorkommt, 10,91,2. Dort heisst es von Agni: *viça ā̃ kšeti viçyò viçaṃ viçam.* Sâyaṇa erklärt dies: *viçyo viḍbhyo hitaḥ so 'gnir viço manušyân â kšeti | kiṃ ca | viçaṃ viçaṃ sarvâ viçaḥ prajâ adhitišṭhatîti çešaḥ | viçyà* ist, was den *víç* gemeinsam ist, allen *víç* angehört; *viçyâ vrā̃* also »die Frau, die den *víç* gemeinsam ist«. Es entspricht mithin den sonstigen Bezeichnungen der Hetäre, wie *sâdhâraṇastri, sâdhâraṇî, sâmânyâ, sâmânyavanitâ, sâmânyâ strî, sarvâṅganâ, gaṇikâ,* was in der Mṛcchakaṭikâ 13,21 so ausgedrückt wird: *janaṃ veçyâsi sarvaṃ bhaja.* Dass aber auch hier Frauen gemeint sind, dafür treten die drei noch übrigen Stellen ein: 4,1,16 *táj jânatīr abhy ànûšata vrā̃ḥ;* 10,123,2 *samànáṃ yónim abhy ànûšata vrā̃ḥ* und AV. 2,1,1 *idáṃ pṛçnir aduhaj jāyamânâ*[1] *svarvído abhy ànûšata vrā̃ḥ.* Bechtel lässt die letzte Stelle beiseite, an den beiden andern will er unter *vrā̃ḥ* eine Mehrheit männlicher Wesen verstehen, und zwar im ersten Verse die *pitáraḥ,* im zweiten die *víprâḥ.* Auch hier müsste aber dann ein Genetiv dabeistehen, der die *vrā̃ḥ* genauer unterscheidet. Ohne einen solchen wird *vrā̃ḥ* ganz bestimmte Wesen bezeichnen, und an allen drei Stellen dieselben. Wer für *vrā* die Bedeutung »Schar«, »Haufen« annimmt, muss zunächst an die Gaṇas denken. Wo von *gaṇā̃ḥ* des Indra die Rede ist (1,6,8. 10,112,9), wird kaum etwas anderes darunter zu verstehen sein als die Maruts, der *Marútāṃ gaṇáḥ* oder *Māruto gaṇáḥ,* die treuen Begleiter des Indra. Diese sind an allen drei Stellen, wo *vrā̃ḥ* steht, völlig ausgeschlossen. Dann bleiben die Gaṇas des Brahmaṇaspati (2,23,1. 4,50,5. 5,51,12) und die der Ušas (5,79,5). Mit den letzteren ist gar nichts anzufangen, die ersten werden wohl nicht verschieden sein von den Gaṇas der klassischen Mythologie, deren Herr Gaṇeça ist (Verf., Gött. Gel. Anz. 1894 p. 422; ganz falsch Hillebrandt, Vedainterpretation p. 10), und dann kommen sie auch nicht in Betracht. Handelt es sich bei den *vrā̃ḥ* um ganz bestimmte Wesen, so macht *jânatīḥ* in 4,1,16 wahrscheinlich, dass es weibliche sind. Dafür spricht auch *abhy ànûšata. abhi nu* wird fast ausschliesslich

[1] So zu lesen nach ṚV. 10,61,19, wonach wohl auch Whitney im Index verborum corrigiert hat.

von Femininen gebraucht, wie Grassmann s.v. zeigt. Femininum ist auch *dohánāḥ* in 1, 144, 2. 9, 75, 3 *abhī́m ṛtásya dohánā anūšata*, das sich aus 9, 33, 5 *abhí bráhmir anūšata yahvī́r ṛtásya mātáraḥ* erklärt. Der Singular steht 8, 12, 32 *nā́bhā yajñásya dohánā prā́dhvare*, wozu man oben p. 72 vergleiche. Meist wird *abhí nu* von den Liedern und Gebeten gebraucht, dann von den Kühen. Die Lieder werden als Frauen aufgefasst, die sich nach den Göttern, besonders Indra (Bergaigne 2, 268), sehnen, eine Vorstellung, die so durchgehend ist, dass sie auch dann zu Grunde liegt, wenn für »Lieder« nicht Feminina wie *giraḥ, manīšā́ḥ, vā́ṇīḥ* gebraucht werden, sondern Masculina wie *arkā́ḥ* und *stómāḥ*; vgl. 8, 35, 5 *stómaṃ jušethāṃ yuvaçéva kanyánām*; 10, 39, 14 *étaṃ vāṃ stómam ... ny àmṛkšāma yóšaṇāṃ ná márye*. So sagt man also auch 1, 11, 8 *Índram ... abhí stómā anūšata*; 5, 5, 4 *abhy àrkā́ anūšata*; 6, 60, 7 *imè 'bhí stómā anūšata*, ja es konnten statt der Lieder auch die Sänger selbst eintreten, wie 9, 17, 6 *abhí víprā anūšata*, oder die Opferer, wie 8, 12, 15 *abhí váhnaya ûtáyé 'nūšata práçastaye*. Wie sehr aber die Beziehung auf das Femininum noch gefühlt wurde, zeigen die Vergleiche mit den Wassern und Kühen 8, 6, 34 *abhí Káṇvā anūšatāpo ná pravátā yatī́ḥ*; 8, 88, 1 *abhí vatsáṃ ná svásarešu dhenáva Índraṃ gîrbhir navāmahe*; 9, 12, 2 *abhí víprā anūšata gā́vo vatsáṃ ná mātáraḥ*. Nur 9, 71, 7 ist *abhí nu* vom Stier (Soma) gebraucht, der den Kühen entgegenbrüllt: *vṛ́šā tripṛ́šṭhó anaviṣṭa gā́ abhí*, sonst von den Kühen. Besonders beachtenswert sind zwei Stellen: 9, 32, 5 *abhí gā́vo anūšata yóšā jā́ram iva priyám* und 9, 56, 3 *abhi tvā́ yóšaṇo dáça jā́raṃ ná kanyā́ anūšata*. Hier ist von dem verliebten Weibe, das nach dem Buhlen verlangt, der Ausdruck *yóšā, yóšan* gebraucht, den wir oben p. 314 im Wechsel mit *vrā́* fanden, und zwar tritt auch hier, wie *jā́rá* zeigt, der Begriff des unkeuschen Weibes in den Vordergrund. So werden also auch unter den *vrā́ḥ* in *abhy ànūšata vrā́ḥ* »Frauen« zu verstehen sein, und zwar nicht die rechtmässigen Frauen der Götter, sondern Gestalten wie die Apsaras, vielleicht diese selbst. Alles, was Geldner 1, 277 von den *kšoṇī́ḥ* bemerkt, gilt auch von den *vrā́ḥ*. Wenn wir AV. 2, 1, 1 lesen *svarvído abhy ànūšata vrā́ḥ* und RV. 10, 43, 1 *ácchā ma Índraṃ matáyaḥ svarvídaḥ sadhrīcī́r víçvā uçatī́r anūšata*, so ist klar, dass die *matáyaḥ svarvída uçatī́ḥ* mit geilen (*uçatī́ḥ*: sieh Bergaigne 2, 268) Weibern verglichen

werden, und dass sie von den *svarvído vrāḥ* nicht wesentlich verschieden sind. Der Unterschied im Gedanken ist derselbe, wie wenn es 3,51,1 heisst *Índraṃ gíro bṛhatīr abhy ànūšata,* aber 9,17,6 *abhí víprā anūšata,* was eben besprochen worden ist. Und wie wenig indisches Denken sich im Laufe der Zeit verändert hat, dafür giebt ein Beispiel Haricandra im Dharmaçarmâbhyudaya 1,75 *vâcaḥ kavînâm iva kasya noccaiç cetomudaṃ kandalayanti veçyâḥ* »Wem machen nicht Hetären helle Herzensfreude, wie Dichterworte«. Gedichte und Hetären werden also hier wie im Veda mit einander verglichen. Man wird sich eben allmählich an den Gedanken gewöhnen müssen, dass für den Inder die Hetären der Inbegriff aller Liebe sind (*sarvasvaṃ smarasya,* Rudraṭa, Çṛṅgâratilaka 1,128 meiner Ausgabe).

Bechtel hat mich p. 397 aufgefordert, zu entscheiden, ob er die Verteidigung des Rothschen Ansatzes mit Erfolg geführt habe. Ich habe dies um so lieber gethan, als man versucht hat, Bechtels Arbeit gegen mich auszuspielen (Hillebrandt, Vedainterpretation p. 20). Bechtel und ich stimmen in allen Fragen, auch der Veda-Exegese, so vollkommen überein, dass die verschiedene Auffassung eines einzelnen Wortes für uns gar nichts besagt. Ich habe die Untersuchung ohne Vorurteil geführt und würde gern Roth und Bechtel zugestimmt haben, wenn die Thatsachen sich mit ihren Ansichten vereinigen liessen. Das ist meiner Überzeugung nach nicht der Fall. *vrā* liefert vielmehr ein neues Beispiel dafür, dass von den Rothschen Ansätzen nicht viele sich bewähren werden, wenn sie auch noch so geschickt verteidigt werden. Indien für die Inder!

# Stellenverzeichnis.

(Die hinteren Zahlen geben die Seiten an.)


## Rgveda.

### I.

10, 2 . . . 210
11, 8 . . . 76
23, 22 . . . 76
25, 10 . . . 212
16 . . . 291
31, 2 . . . 50
32, 12 . . . 91. 183
33, 6 . . . 70
35, 3 . . . 67
36, 15 . . . 76
39, 1 . . . 90
40, 7 . . . 214
47, 6 . . . 76
51, 10 . . . 164
54, 10 . . . 297 n.
58, 4 . . . 111
61, 4 . . . 15
5 . . . 111
8 . . . 265
15 . . . 163
62, 3 . . . 238
63, 2 . . . 95. 157
64, 8 . . . 134
11 . . . 12
71, 1 . . . 134
8 . . . 33
72, 8 . . . 273
73, 9 . . . 239
84, 10 . . . 89
92, 4 . . . 120. 286
5 . . . 123
94, 8 . . . 290
95, 7 . . . 189
9 . . . 260
96, 1 . . . 83
97, 4 . . . 116
101, 7 . . . 253 f.
102, 1 . . . 83
6 . . . 188
7 . . . 83
104, 1 . . . 177
105 . . . 150
109, 1 ff. . . . 76
110, 6 . . . 110
115, 4 . . . 189
118, 2 . . . 133
5 . . . 36
119, 8 . . . 32. 36
120, 1 ff. . . . 87
121, 1 . . . 241
2 . . . 315
10 . . . 173
12 . . . 164. 168
13 . . . 161
122, 2 . . . 197. 199
124, 4 . . . 179
8 . . . 314
126, 5 . . . 121
128, 3 . . . 261
130, 9 . . . 169. 175
133, 1 . . . 30
140, 2 . . . 250 n.
8 . . . 250 n.
9 . . . 250
142, 4 . . . 259
144, 5 . . . 69
149, 1 . . . 99
153, 4 . . . 98
154, 5 . . . 88
158, 6 . . . 145
163, 1 . . . 77
164, 30 . . . 219
38 . . . 221
167, 3 . . . 301
168, 7 . . . 253
174, 5 . . . 171
175, 4 . . . 172
176, 5 . . . 129
181, 3 . . . 71
186, 9 . . . 225
189, 7 . . . 156. 158

### II.

1, 16 . . . 114
5, 3 . . . 265 n.
10, 6 . . . 111
11, 21 . . . 107
13, 2 . . . 65
7 . . . 272
25, 3 . . . 18 n.
27, 1 . . . 110
30, 2 . . . 16
35, 3 . . . 271

36, 6 . . . 145 n.
38, 4 . . . 189. 257
8 . . . 283
39, 2 . . . 105

III.

1, 14 . . . 270
2, 1 . . . 83
12 . . . 261
4, 5 . . . 115
5, 8 . . . 67
6, 1 . . . 259
2 . . . 258
29, 14 . . . 297 n.
30, 19 . . . 271
20 . . . 271
21 . . . 275
31, 4 . . . 278
13 . . . 83
32, 14 . . . 84
39, 1 . . . 259
2 . . . 120 n. 151
48, 4 . . . 51
49, 2 . . . 254
4 . . . 82
53 . . . 158
4 . . . 52
6 . . . 52
22—24 . . 159 f.
54, 19 . . . 86
55, 6 . . . 50
62, 1 . . . 15
16 . . . 292

IV.

1, 11 . . . 214
13 . . . 279
16 . . . 320
3, 13 . . . 157
4, 3 . . . 29
5, 1 . . . 91
11, 1 . . . 284
3 . . . 115
12, 5 . . . 280. 281
16, 10 . . . 171
11 . . . 165
16, 12 . . . 174
13 . . . 201
14 . . . 284
17, 2 . . . 250
14 . . . 170
18, 1 ff. . . . 42
5 . . . 195
19, 3 . . . 66
7 . . . 100
20, 3 . . . 163
22, 2 . . . 210
4 . . . 66
28, 2 . . . 171
3 . . . 173
30, 4 . . . 172
6 . . . 163
31, 5 . . . 71. 72
34, 1 . . . 82
38, 10 . . . 265
41, 5 . . . 107
43, 4 . . . 35
50, 2 . . . 273
51, 2 . . . 286
58, 8 . . . 120

V.

6, 6 . . . 127
10 . . . 127
8, 7 . . . 265
14, 3 . . . 110
19, 5 . . . 54
29, 5 . . . 161
9 . . . 169
10 . . . 35. 171
30, 4 . . . 156
31, 1 . . . 71
7 . . . 174
8 . . . 170
10 . . . 164
11 . . . 162. 163
32, 9 . . . 249
34, 2 . . . 168
6 . . . 96
44, 6 . . . 261
45, 2 . . . 278. 279
52, 9 . . . 208
54, 9 . . . 73
55, 6 . . . 194
56, 3 . . . 10
61, 3 . . . 253
66, 3 . . . 290
67, 3 . . . 72

VI.

3, 1 . . . 32
4 . . . 54
7 . . . 100
6, 6 . . . 264
8, 5 . . . 195
9 . . . 181
5 . . . 260
14, 1 . . . 59
17, 12 . . . 67
18, 9 . . . 133
19, 2 . . . 83
20, 5 . . . 172
11 . . . 128
28, 2 . . . 205
29, 5 . . . 285 n.
30, 3 . . . 180
31, 3 . . . 175
33, 3 . . . 193
36, 2 . . . 10
47, 4 . . . 70
20 . . . 289
26 . . . 158 n.
56, 3 . . . 172 n.
59, 4 . . . 60
61, 1 . . . 157
62, 3 . . . 30
10 . . . 31
63, 2 . . . 31
65, 5 . . . 279
66, 7 . . . 253 n.
72, 3 . . . 307
74, 14 . . . 65
75, 8 . . . 274

VII.

1, 6 . . . 257
3, 4 . . . 112
16, 7 . . . 273

18, 21 . . . 132
21, 5 . . . 60
32, 27 . . . 66
33 . . . 129
34, 11 . . . 123
21 . . . 257
36, 8 . . . 257
37, 5 . . . 66
47, 4 . . . 264
48, 1 . . . 72
50, 4 . . . 67
55, 2 . . . 55
56, 16 . . . 278 n.
20 . . . 16 n.
69, 6 . . . 224
75, 7 . . . 279
76, 5 . . . 273
78, 2 . . . 281
79, 2 . . . 314
4 . . . 279
83, 4 . . . 137
8 . . . 135
85, 3 . . . 22 n.
86, 3—6 . . 56
87, 2 . . . 265
88, 5 . . . 56. 91
90, 3 . . . 83

VIII.

1, 11 . . . 164
2, 6 . . . 121. 317
20 . . . 77. 79
33 . . . 250
4, 1 . . . 190
3 . . . 224
6, 25 . . . 284
7, 26 . . . 169
9, 17 . . . 128
13, 2 . . . 263
15, 7 . . . 83
22, 14 . . . 31
25, 22 . . . 166
31, 8 . . . 118
36, 1 . . . 262 f.
39, 8 . . . 265
41, 7 . . . 203
44, 5 . . . 110
45, 19 . . . 30
60, 20 . . . 291
72, 15 . . . 58
87, 1 . . . 224
4 . . . 224
99, 6 . . . 196

IX.

22, 6 . . . 69
54, 2 . . . 66
63, 8 . . . 165
65, 23 . . . 217
71, 5 . . . 249
74, 3 . . . 289
7 . . . 68
92, 5 . . . 36
94, 1 . . . 177
3 . . . 266
95, 5 . . . 145 n.
97, 2 . . . 258
9 . . . 254 n.
15 . . . 265
102, 8 . . . 287
106, 3 . . . 263

X.

4, 3 . . . 69
9, 8 . . . 76
14, 2 . . . 288
20, 9 . . . 166
10 . . . 226
21, 1 ff. . . . 226
22, 5 . . . 176 n.
6 . . . 168
14 . . . 183
24, 1—3 . . 226
25, 1 ff. . . . 226
27, 17 . . . 70
28, 9 . . . 156
11 . . . 188
30, 6 . . . 83
33 . . . 184
35, 7 . . . 82
40, 3 . . . 102
6 . . . 177
46, 6 . . . 215
47, 7 . . . 259
49, 3 . . . 195
6 . . . 128
58, 6 . . . 66
61, 6 . . . 33
20 . . . 94
62, 8 . . . 116
63, 10 . . . 86
67, 4 . . . 286
5 . . . 278
71 . . . 149
8 . . . 182
11 . . . 149
72, 7 . . . 262 n.
73, 2 . . . 178
75, 2 . . . 67
4 . . . 64
7 . . . 266
80, 4 . . . 115
83, 6 . . . 236
86 . . . 22 f.
89, 15 . . . 192
92, 5 . . . 255. 260
93, 6 . . . 99
95, 8 . . . 202
96, 10 . . . 83
97, 10 . . . 283
99, 6 . . . 96
9 . . . 195
102 . . . 1 f.
105, 2 . . . 95
111, 4 . . . 278
112, 10 . . . 237
115, 1 . . . 97
2 . . . 97
120, 3 . . . 10 n.
8 . . . 276 n.
122, 6 . . . 261
123, 2 . . . 91. 320
124 . . . 292. 297
127, 7 . . . 281
133, 7 . . . 107
138, 4 . . . 20
142, 2 . . . 68
3 . . . 207
144, 6 . . . 33

Vâjasaneyisaṃhitâ.

6, 26 . . . . 84
10, 7 . . . . 213
11, 61 . . . . 84

Taittiriyasaṃhitâ.

1, 8, 12, 1 . . 213
2, 1, 2, 6 . . . 148
1, 5, 1 . . . 285
4, 1, 1 . . . 167 n.
4, 12, 1 . . 305
5, 1, 1 f. . . 294
5, 2, 1 f. . . 295
3, 1, 11, 7. 8 . . 46
5, 5, 10, 6 . . 270
7, 1, 10, 3 . . 148
2, 10, 4 . . 11
3, 1, 1 . . . 161

Maitrâyaṇî Saṃhitâ.

2, 1, 12 . . . 43
3, 3 . . . 62
5, 3 . . . 285
6, 8 . . . 213
4, 10, 2 . . . 59
14, 11 . . . 73

Atharvaveda.

1, 13, 2. 3 . . 68
2, 1, 1 . . . 321
3, 13. 5 . . . 76
4, 15, 12 . . 223
25, 6 . . . 74
6, 28, 3 . . . 73
33, 2 . . . 29
7, 115, 4 . . 205
9, 2, 2 . . . 61
5, 9 . . . 301
10, 4, 3 . . . 75
4 . . . 74
12, 1, 2 . . . 73
13, 2, 4 . . . 261
28 . . . 74. 76
33 . . . 74. 75
18, 4, 7 . . . 73
20, 127, 4 . . 259

Kauśîtakibrâhmaṇa.

6, 1 . . . . 143
15, 2 . . . . 307
30, 8 . . . . 204

Aitareyabrâhmaṇa.

4, 1, 1 . . . . 306
5, 34, 3 . . . 150

Taittirîyabrâhmaṇa.

1, 4, 6, 1 . . . 62
2, 4, 2, 7 . . . 14

Tâṇḍyabrâhmaṇa.

13, 6, 9, 10 . . 170

Çatapathabrâhmaṇa.

1, 6, 3, 8 . . 297 n. 306
7, 3, 1, 45 . . 306
11, 4, 1 . . . 185

Chândogya-Upanišad.

5, 3, 2 . . . . 288 n.
10, 5 . . . 289

Ṛgvidhâna.

2, 26, 5 . . . 56
27, 2 . . . 57
3 . . . 56

Shaḍguruçišya.

p. 107 . . . 159
p. 118 . . . 253 n.
p. 133 . . . 55

Avestâ.

Yasna.

43, 11 . . . 104
45, 11 . . . 104

Yašt.

5, 126 . . . 203
19, 51 . . . 179

# Wortverzeichnis.

(Die Zahlen geben die Seiten an.)


*agrâ* 123
*ajuryamur* 127
√*añj* 84
*átka* 193
*áditi* 209
*adbhutá* 92
*admasád* 179
*ádhiratham* 7
*anuṣṭúbh* 303
*anûdhás* 97
*ántara* 31 n.
*antarvâvat* 214
*apâ kṛtá* 224
*apeçás* 119
*ápsas* 245
*apsú* 263 n.
*apsujâ* 258
*apsujit* 252
*abhipitvá* 155
*abhipramúr* 112
*abhîka* 33. 281 n.
*ámati* 184 n.
*ayantraiḥ* 216
*araṇa* 301
*áram* 75. 256
*arámati* 255 f.
*araṃgamá* 74
*araṃghuṣá* 75
*arí* 28
*avadyá* 47
*áçmavraja* 283
*áçvanirṇij* 114
*áçvapeças* 114
*asmé* 271 n.

*ânuṣák* 125
*âpéḥ* 236
*âmúr* 17
√*âs* + *párâ* 48 n.

√*i* + *párâ* 44
*itthâ* 88
*iná* 254 n.
*iriṇa* 222
*iva*, Stellung: 58
*iṣirá* 30 n.

√*ij* + *sam* 285 n.
√*iṣ* 285 n. 286 n.

*úta vâ* 76
*udadhí* 277
*upapárcana* 206
*upavaktṛ* 145 n.
*urú* 254
*urúgavyûti* 290
*urujráyas* 261 n.
*uçáná* 169

*ûrṇâvant* 210
*úrvá* 269 f

*ṛ* + *sam* 170 n.
*ṛjrá* 165
*ṛtápeças* 116
*ṛtâvarî* 46
*ṛdhak kṛ* 45

*éše* 290
*eṣaiṣá* 15

*ogaṇá* 191
*aurva* 270

*kakárdava* 8
*kakuhá* 258
*kathâ* 235
*kávandha* 284 n.
*kârú* 153
*kûcakra* 14
*kṛtá* 1, 18. 22
*kṛntátra* 40
√*kruç* 46
*khidrá* 9 n.
*khilyá* 204

*gandharvá* 234
√*gam* + *anu* 44
*gávyûti* 287
*gâtra* 245
*girâvṛdh* 134
*gotrá* 275
*gotrabhid* 276
*grâbhá* 263 n.
√*cat* 300
*cit* 159
*châyâ* 262

*jágat* 64
*jáñjatî* 253 n.
*janúṣâ* 51
√*jinv* 133
*jîvádhanya* 44 n.
*juhû* 110
*jyótiragra* 140
*jráyas* 248 f.
*jri* 249

√*taṃs* + *nis* 107
*tákavâna* 92
√*tan* + *abhi* 284
+ *â* 265 n.
*támas* 280
*tirás* 260
*tuvigrá* 251
*todá* 264 n.
*tmánâ* 176 n.
*tmáni* 146 n.
*tyájas* 32
*tyajás* 32 n.

*dadhṛk* 290 n.
*dán* 93. 307
*dáṃpatî* 105
√*day* 91
*dâna* 272 n.

*didhišante* 46
*didhišú* 46
*divé dive* 235
*dúdhi, dudhrá, dúdhita* 9
*dúraḥ* 87
*duroṇá* 173 n.
*duhíyat* 108
*dohánâ* 321
*drâpí* 201
*drughaṇá* 2 f.

*dhánu* 69
*dhánutr* 69
*dhánya* 44 n.
*dharúṇa* 58 n.
√*dhâ* + *sam* 262 n.
*dhâman* 301
*dhiyaṃjinva* 133
*dhiyâ* 91
*dhišáṇâ* 82
*dhišṇya* 87
*dhruvá â* 220
*dhvasirá, dhvasrá* 102

*na* (wie), Stellung: 96
*nákim* 236
*nabhanú* 101
*náraḥ* 238
*nirṇíj* 114. 199
*nivíd* 46. 152
*nišpád* 10 f.
√*ni* + *pra* 259 n.
*nithá* 34 n.
√*nu* + *abhi* 320
*nṛ́* 239
*nṛpéças* 115
*nṝn* 237
*nṝnšpáti* 241
*nṝ́ṇḥ* 241

*pajra* 61 n.
*pativídya* 14
*pathyâḥ* 288
*padéva* 72
*párijman* 255
*páritakmyâ* 36
*paribâdh* 20
*párivṛktâ* 199
*párušṇi úrṇâ* 208
*páro bhú* 178 n.
*pavi* 12 n.
*pastyà* 211
*pastyâ* 209. 211
*pastyâvant* 209
*pâṅkta* 300
√*piç* 281
√*piy* 188 n.
*púṇyagandha* 57
*putrá* 118
*putrín* 118
*punaḥsara* 56
*puṃbhiḥ, puṃbhyaḥ* 311
*purupéças* 118
*pûrváhûti* 198
*pûrvî* 115
*pṛthujráyas* 252
√*pṛc* + *upa* 206
√*pṝ* + *â* 264
*péças* 113
*pracátâ* 301
*pradiç* 253
*pradhí* 11
*prapitvá* 155 f.
*pravát* 63
*pravátvant* 71. 73
*pravádyâman* 71
*praçardha* 61
*prahošá* 61 n.
*prahošín* 61 n.

√*bâdh* + *pari* 21
*bodhi* 236. 237
*bráhman* 146 f. 153
*brahmán* 145 f.

√*bhas* 54
+ *nis* 62
+ *pra* 59
*bhasád* 54
*bhásman* 54
*bhâvayú* 39
√*bhû* + *abhisam* 306
√*bhṛ* + *pari* 265
*bhṛ́mi* 16

√*mad* 80
+ *pra* 80. 132
*manday* 271
*mámat* 47
*mâkim* 236
*mâkútrâ* 107
*mâna* 90
*mànavî párçuḥ* 42
*mithùkṛt* 6
*múr* 16
*mṛgá* 122
*medhásâti* 163
*ménâ* (Weibchen) 317

*yátra* 28. 288
√*yup* 41
*yóšá* (Weibchen) 317

*rájas* 265
*ráji, rají* 95
*rathavâhana* 274
√*ran* 39
*rán* 107
*ri* + *sam* 162

*vaṅkú* 164. 258
√*vañc* 258
√*vad* 147
*vadhú* (Weibchen) 317
*vagnúbhiḥ* 235
*vára* 17 n.
*vartis* 30
*vavrá* 274 n.
*vásudhiti* 117
*vâjapeças* 115
*vâjayánt* 71. 77
*vâr* 74
*vijàmâtar* 78
*vidátha* 149
*vidúḥ* 236
√*vic* + *vi* 113
*vídharman* 216
*vivákšaṇa* 229
*vivakšase* 229
*viç* 303
*viçyà* 319
*viçyâ vrâḥ* 121
*viçvápeças* 117
*viçvápsnya* 65
*viçvam âyuḥ* 118
*višúvánt* 89
√*vî* 156
*vîci* 270
*vîndra* 305
*vîrá* 239
*vîrápeças* 115
√*vṛ* 303
*vṛjána* 18
*vṛtrahátya* 81 n. 2
*vṛthâ* 111 n. 2
*vṛšan* 259 n.
*vedyâ* 181
*vîḥ* 95
*vai* 304
*vyàkta* 281
*vyáthis* 29
*vyùta* 198
*vrajá* 282 f.
*vrajakšít* 284
*vrajíniḥ* 287
*vrâ* 121. 313

*çatadhanyà* 44 n.
*çayú* 50
*çárya* 255 n.
*çaryaṇâvant* 217
*çiçu* 94
√*çi* + *pari* 30
*çúcipeças* 117
√*çṛdh* 60
+ *ati* + *pra* Caus. 61
*çyéní* 251

*saṃhotrá* 38
*sátvan* 251
√*sad* + *upa* 275 n.
*sadhrîm* 65. 235
√*sap* 135
*sápa* 135
*sam* Adv. 263
*sámana* 314
*sânušák* 129
*sâyáṃ kṛ* 78
√*sic* 306
*sina* 15
*simá* 188
*supéças* 119
√*subh* 167 n.
*sumát* 190
*suyúj* 95
*sûri* 154 n.
*sṛ́uya* 111
*sóma* 242
*starî* 199
*strî* (Weibchen) 317
√*sriv* 209 n.
*svadhâ* 303

*han* + *ud* 12
*harmyá* 278
*havís* 275
*hávîman* 137 n. 2
√*hâ* 160
√*hâ* + *vi* 161
*hiraṇyapeças* 118
*hošin* 61 n.
*hváras* 20

Pâli und Prâkrit.

*ettha* 88
*oganṇa* 191
*oyaṇa* 191
*kidha, kiha* 236
*ṇâi* 236
*dive divé* 235
*mâiṃ* 236
*vaggûhiṃ* 235
*vaṅka* 258
*viù* 236
*saddhiṃ* 235

Avestâ.

*adhka* 203
*urvâpa* 270 n.
√*dañh* und Sippe 103. 106
*paêsañh* 125
*frapithwa* 156. 179
*vahma* 135 n.
*verezêna* 18
√*hap* 135 n.

# Namen- und Sachverzeichnis.

(Die Zahlen geben die Seiten an. Verweise auf den I. Band sind durch 1, gekennzeichnet.)


Accusativ
doppelter 35 n. 261
— der *i*-Stämme auf *-yam* 302
Açvin 31
unstät 105
— ihr Wagen 32 n.
— Sieger im Turnier der Götter 35
Aditi
Mutter Indras 43
— Personifikation der Erde 86
Agastya 33. 138. 143
Agni
die Flammen seine Geliebten 250 n.
— oceanischer 261. 269. 271
— und Sonne 261. 301
— und die Flüsse 214. 265
Aitihâsikas 31. 268
aṅkaçloka 228
Apâṃ napât 271
Âpayâ 218
Arthavâda 304
Aruṇa 175
Asuraḥ pitâ 223
Asyndeton 275. 280
Avatâra 138
Axt
glühende 159

Beflügelte Wesen 258
Begriffsübergänge 75
Belecken der Kälber 48
Berge
geflügelte 180
— und Flüsse 66
Bienen
damit die Priester verglichen 180
Brahman 143 f.
Brahmanen
als Diebe 55
Brunnen 14

Çacî 1 n. 52
Caesur
tritt zurück gegenüber dem Sinne 91
Çakti 132. 159
Çaryaṇâvant 217
Chaotisches Urwasser 262
Composita
lose 66. 153 n. 199. 201. 207. 210. 214. 216. 266. 275. 280. 291
— gekürzte 274 f.
Concurrenz der Priester 163. 256
Coordination 51. 56. 220. 271. 272. 276 n. 307
Çyâvâçva 253
Çyavâna 1, 71

Dativ
im Sinne von »auf Veranlassung von« 196
Dichter 262
— und Purohita 153
— setzen ihren Namen in die Schlussstrophe 228
— spielen mit ihrem Namen 228
Dichterregel 277
Dichtung
und Ritual 152
— inwieweit zur Brâhmaṇazeit erloschen 151
— ist höfisch 154
Dîrghatamas
seine Leidensgeschichte 145
Disputation 181
Drillpflug 112

Elefant
durch Weibchen gefangen 122. 317. 318
— verschiedene Arten des 122. 318. Nachträge
— Elefantenkühe und Hetären 123. 318. 319
Ellipse 168. 265. 272. 276 n. 284. 286. 290. 291
ἓν διὰ δυοῖν s. Composita, lose.

Finsternis 189. 281
Flüsse
Bild der Schnelligkeit 215
— und Ocean 272
Formen
starke, im Auslaut 115
Frau
unfruchtbare 199
— mit Gewässern verglichen 46
— Wohlgeruch beim Beilager 57

Gazellen
durch Weibchen gefangen 318
— durch Gesang der Jäger angelockt 319
Genetiv
bei *vi pracch* 92
— bei *baps* 63
— bei *bhas* 60. 61
— bei *ǵṛdh* 60
Gewässer
mit Frauen verglichen 46
— Vṛtra und Indra 297
Gott
Übertölpelung des G. 1, 145. 301
— Herabsetzung des G. 51
Hetären 120. 154. 179
— und Elefantenkühe 123. 318. 319
— Inbegriff aller Liebe 322

Impersonalia 61
Indra
seine Freigebigkeit 1, 212.
— seine Geburt 42
— trinkt gleich nach seiner Geburt Soma 44
— sein Vater und seine Mutter 43. 44
Indra
— seine Frau 1. 23. 52
— und die Wasser 45. 47. 48. 300. 303
— und die Devâs 49. 51
— und Viṣṇu 49
— und Kutsa 164
— kommt auf den Hund 51
— ermordet seinen Vater 51. 52
— eheliche Untreue 38
Indrasenâ 1
Indrâṇî 38. 52
Infinitiv
im Sinne des Imperativ 198
Instrumental
beim Comparativ 32. 71. 215
— statt Ablativ 32
Itihâsa 2. 23. 137. 138. 145. 159. 169. 173. 277. 278. 284. 289. 293

Kavi Uçanas 166. 195
Kṛtvânaḥ 209
Kuhberg 274. 276
Kühe
Raub derselben 274
Kürzungen des Wortendes 14. 32. 59. 103. 107. 111. 111 n. 1. 113. 115. 119. 124. 128. 190. 226. 227. 238. 250
Kurukšetra 217
Kušavâ 48
Kutsa 164

Liebeshändel 34
Lieder
als Frauen aufgefasst 134. 321
— Neuheit derselben 151
— beflügelt 257
Locativ 273 n.
im Sinne des Dativs 207

*m* des Gen. Plur. wie *n* behandelt 241
Manöver beim Wagenkampf 34. 165. 175
Marutas
zahlreichste der Götter 1, 86. 179. 227
— ihre charakteristische Waffe die Axt 194
— und Flüsse 208
— ihre Gangart 253
Masculinum
für Femin. 115. 124
— für Neutr. 115. 118
Metrum 61. 74
Mudgala und Mudgalânî 1
Mythenumdeutung 277

Navavâstva Bṛhadratha 128
Nišṭigrî 44

Ocean und Flüsse 272
Oxymoron 260

Padapâṭha
Feinheiten desselben 189. 302
Pajrâs 1, 97
Pâli, Prâkrit
— und vedisches Sanskrit 124. 192. 235
Parallelismus membrorum 214. 237
Parenthese 91. 99. 229. 290
paridhiçloka 228
Paruṣṇî 210
Pastyâ 209. 211
Pastyâvat 219
Polygamie 272
Prâkrit s. Pâli.
Prâṇa 306
Pratṛd 137
Purâṇam 262
Purohita 136. 144. 167
während der Schlacht 135 n.
— und Brahmâ 144

Refrain 1, 107. 2, 226
Rennsport
als Bild 15. 177. 255. 256. 261. 290
Rodasî 252
Rosse
beflügelte 258
Rûḍhi 266 f.

Saṃdhi
unregelmässiger 46. 52
Saṃsâra im Ṛgveda 289
Sâyaṇa
verschied. Erklärungen derselben Worte 79. 268
Schwager
seine Freigebigkeit 79
— und Schwiegersohn 80
Schwiegersohn
kauft sich die Frau 78
— unnobler 79
— und Schwager 80
Slang 15. 34. 60. 61. 94. 188. 197
Sohn
eine Schuld gegen die Manen 157
Soma
und Gewässer 65
— vom Mûjavat und Çaryaṇâvat 218
— wächst nicht bloss im äussersten Westen 219
Sonnenstrahlen und Wasser
Sudâs 136 f. 159
Sûkta
allgemeiner Charakter desselben 152
Synonyma
verbunden 67

Tiere
künstliche 4
Tochter
verkauft 78
Trita 215
Tṛtsu 136
Tvaṣṭar 44

ὕστερον πρότερον s. Coordination.

Vâmadevalieder 1,206. 2,48
Varuṇa 21 n. 297
— Gott des Meeres 124
— und die Wasser 124. 214
— sein Bild 292 n.
Vasiṣṭha 132
— als Dieb 55
— und Viçvâmitra 159
Vasiṣṭhadveṣiṇyaḥ 158
Vâta
Rosse des 164
Vergleich
abgekürzter 67. 73. 100. 112. 124. 134. 184. 198. 202. 258. 279. 286
Verständnis
verschiedenes, derselben Worte 58
Verteilung
einer Strophe unter mehrere Personen 1, 207. 2, 45
Verwandlungen der Götter 183. 285 n.
Viçvâmitra 159
Viçvarûpa 304
Viehhof und Dorf 283
Vimada 226
Volksfeste 315
Vṛṣâkapi 23
Vṛtra 297

Wagenräder 11
Waldfeuer 250
Welt
periodische Neuschöpfg. derselben 262
Wettrennen
des Sûrya 161 f.
Wohlgeruch
der Frauen beim Beilager 57
Wortspiele
im Ṛgveda 269

Zauberei 299 n.

# Nachträge und Verbesserungen.

## Zu Band 1:

p. 113: Der Nyagrodha ist dem Varuṇa heilig, Gobh. Gs. 4, 7, 24.

p. 114, 17: *vâyúgopâ vai vánaspátayaḥ* MS. III p. 120, 9; vgl. auch Tarkasaṃgraha (ed. Bombay 1883) 12.

p. 245, 23 lies: das wollte er ihr damit sagen.

p. 276, 1 nicht *bhujyú,* sondern *tárásantî* ist nach Sâyaṇa = *mṛgî,* und *bhujyú* ist Attribut dazu.

p. 276, 15: *krátvâ ná* auch 4, 28, 3.

## Zu Band 2:

p. 12, 15: Das *kham* des *ratha* ist grösser als das des *anas,* cfr. ṚV. 8, 91, 7 und Sâyaṇa dazu.

p. 22, 4: *sûtoḥ páribâdhante* MS. II p. 51, 17.

p. 26, 5: Zu 10, 86, 9a cfr. *açiçum iva mâm ayaṃ çiçur abhimanyate* Kâç. zu Pâṇ. 4, 1, 62.

p. 30, 15: Cfr. *pari-sad* »bewachen, behüten vor« (Abl.) MS. III p. 20, 8.

p. 31 n. 1 streiche 3, 2, 12 und füge 4, 15, 2 hinzu.

p. 32, 18 lies: 6, 62, 3.

p. 34, 6: Vgl. *prajâm iš* (wörtlich: »um zu erstreben«) Çat.Br. 14, 4, 2, 29 (Çaṃk. *prajârtham udyamaṃ karoti, icchâ cotpattyupalakšaṇârthâ, prajâṃ cotpâdayatîty arthaḥ*).

p. 39, 1: Cfr. *âsâm* Manu 6, 32 nach Medhâtithis Erklärung.

p. 39, 30 adde: TBr. 2, 8, 8, 1.

p. 40, 17: Cfr. MBh. 3, 37, 13.

p. 41, 15: *diço mugdhâ âsan* Çat.Br. 3, 2, 3, 14.

p. 62: Eine Scheidung zweier Wurzeln *bhas,* die Ludwig, Über die neuesten Arbeiten auf dem Gebiete der Ṛgveda-Forschung p. 147, und Hillebrandt, ZDMG. 48, 418 f., vertreten, scheint mir nicht nötig.

p. 79: Die Strophe, deren Schluss die Worte *jâmâtâ daçamo grahaḥ* bilden, steht Subhâšitâvali Nr. 2308.

p. 80: Vgl. *duddamo (= durdamaḥ) devaraḥ,* Deçînâmamâlâ 5, 44.

p. 84, 20 lies: *abhîndhatâm.*

p. 101: ṚV. 4, 19, 7 deutet anders, aber schwerlich richtig Foy, KZ. XXXIV, 258 ff.

p. 105, 17 lies: *kratuvíd* heisst überall »seinen Willen durchsetzend« = »stark«.

p. 112, 3 lies: *aukšan.*

p. 122, 34: So auch Çârṅgadhara in seiner Paddhati Nr. 1562 *bhadro mandro* (Peterson *mando*) *mṛgo miçraç caturdhâ jâyate gajaḥ.*

p. 131, 33: Cfr. MS. III p. 54, 2 und MBh. 1, 63, 50. 53.

p. 136. 27: Cfr. MS. I p. 150, 5.

p. 144, 15: In MBh. 1, 37, 16 heisst er *upâdhyâyaḥ krateḥ.*

p. 147, 9: Cfr. MS. II p. 59, 15.

p. 147, 21: *brâhma saṃ-vad* MS. IV p. 1, 8.

p. 170 n. 2 lies: *vṛttârthasmaraṇârthaḥ.*

p. 171, 27 lies: Årjuni statt Arjuna.

p. 178 n. 3 adde: Çat.Br. 14, 9, 4, 11.

p. 180, 14: Cfr. *viprabhramarasecitaḥ* bei Kuhn in »Festgruss an O. v. Böhtlingk« p. 70.

p. 184, 5: Der schwierige Vers 1 ist enger an Sâyaṇa anzuschliessen.

p. 185, 10: *dhâvayâṃ cakâra* möchte ich jetzt wie das PW. fassen; zu *janaṃ dhâvayet* in 4 ist zu vergleichen: *janaṃ gam* »zu fremdem Volke gehen«, »in die Fremde reisen« MS. I p. 57, 3. 105, 1; *janam i* dasselbe MS. III p. 111, 12; Çat.Br. 14, 4, 1, 11.

p. 190, 7: Nîlakaṇṭha trennt MBh. 1, 167, 20 *gaccha sva* und fasst *sva* als Vocativ. Ein anderes Beispiel giebt das PW. sub *sva* 3).

p. 210: Über Tuchindustrie im westlichen Indien sieh jetzt Richard Fick, Die sociale Gliederung im nordöstlichen Indien zu Buddhas Zeit (Kiel 1897) p. 176.

p. 219: RV. 1, 164, 30. 38 hat auch Böhtlingk besprochen: Berichte der Königl. Sächs. Gesellschaft der Wissenschaften, philolog.-histor. Kl., 1893, p. 88–92.

p. 220: RV. 10, 32. 8 fasst ähnlich Th. Baunack, KZ. XXXIV, 566.

# VEDISCHE STUDIEN

VON

RICHARD PISCHEL UND KARL F. GELDNER

DRITTER BAND

STUTTGART

# VEDISCHE STUDIEN

VON

RICHARD PISCHEL UND KARL F. GELDNER

DRITTER BAND

STUTTGART
VERLAG VON W. KOHLHAMMER
1901

DRUCK VON W. KOHLHAMMER

# Vorwort.

Unsere Beiträge sind dieses Mal ungleich verteilt, da der Erstunterzeichnete anfangs durch seine Prâkritgrammatik, dann durch Amtsgeschäfte infolge Übernahme des Rektorats der Universität nicht die Zeit fand, grössere Artikel auszuarbeiten. Diese sollten in einem zweiten Hefte folgen. Da sich die Arbeit aber verzögert, schien es uns besser, schon mit diesen Artikeln den Band abzuschliessen, damit nicht ein einzelnes Heft zu lange für sich bleibe. Der nächste Band wird wieder umfangreicher sein, und die Arbeit gleichmässiger auf beider Schultern ruhen. Dem, was wir in den Vorworten zu den beiden ersten Bänden gesagt haben, haben wir nichts hinzuzufügen, auch nichts daran zu ändern. Der richtige Weg liegt hier nirgends offen vor Augen, Irrwege sind also nicht ganz zu vermeiden. Wer vorsichtig überall beim Alten stehen bleibt, setzt sich allerdings keinen eigenen Irrtümern aus. Die im Vorwort zum ersten Band entwickelten Grundsätze haben sich bewährt, und wir werden auch in Zukunft ihnen getreu bleiben. Wir versuchen den Rigveda aus der ganzen Sanskritlitteratur zu erklären und ihn der Sanskritphilologie wiederzugewinnen. Unser Verhalten zu den einheimischen Erklärern bewegt sich nach wie vor auf der mittleren Linie. Fast jeder Artikel wird uns gegen den ungerechten Vorwurf verteidigen, dass wir der kritiklosen Unterordnung unter die Kommentatoren das Wort reden, aber auch Zeugnis dafür ablegen, wie sehr wir im Recht waren, von Anfang an auf den reichen Schatz guter Erklärungen, der bei ihnen noch ungehoben ruht, hinzuweisen. Auf die erst während des Druckes erschienenen fortgesetzten Angriffe in der ZDMG., die sich mehr durch Dialektik als durch Thatsachen hervorthun, werden wir gelegentlich zurückkommen.

Halle (S.), / Berlin, 2. September 1901.

R. Pischel.
K. F. Geldner.

# Inhalt.


Seite

§ 1. *dvitâ* von K. Geldner . . . . . 1
2. Wurzel *yat* von demselben . . . . . 11
3. Exkurs zu S. 17. Wurzel *rad* von demselben . . . . . 26
4. Wurzel *ṛj, ṛñj* von demselben . . . . . 26
5. *dhénâ* von demselben . . . . . 35
6. *upahvará* von demselben . . . . . 43
7. *drapsá*. Exkurs zu S. 50 von demselben . . . . . 56
8. Wurzel *oh* von demselben . . . . . 59
9. *arí* von demselben . . . . . 72
10. *vip* von demselben . . . . . 97
11. *svásara* von demselben . . . . . 110
12. Exkurs zu S. 115. *átmán* von demselben . . . . . 116
13. *ábhva* von demselben . . . . . 117
14. *yakṣá* von demselben . . . . . 126
15. Śâkalya von demselben . . . . . 144
16. Übersetzungen aus dem ṚV. von demselben.
a) 1, 87. An die Marut . . . . . 147
b) 3, 26. An Agni Vaiśvânara . . . . . 152
c) 5, 30. An Indra . . . . . 161
d) 1, 105. Trita im Brunnen . . . . . 168
e) 6, 29. An Indra . . . . . 178
f) 10, 127. An die Sternennacht . . . . . 182
17. Der Fluch der Flüsse von demselben . . . . . 184
Nachträge zu §§ 1—17 von demselben . . . . . 185
18. *múhur, muhuká* von R. Pischel . . . . . 186
19. *riśâdas* von demselben . . . . . 190
20. *sûre duhitâ* von demselben . . . . . 192
21. *psáras* von demselben . . . . . 195
22. *vánanvat* von demselben . . . . . 198
23. *salalûka* von demselben . . . . . 204
Stellenverzeichnis . . . . . 206
Wortverzeichnis . . . . . 211
Namen- und Sachverzeichnis . . . . . 214

## § 1.

### *dvitâ.*

Die indischen Gelehrten halten ausnahmslos an Yâskas Ableitung von *dvi* fest (Nirukta 5, 1, 3). Sây. bemerkt zu TBr. 2, 7, 13, 2 (= ṚV. 8, 93, 32), dass *dvitâ* = *dvayor lokayoḥ samûhaḥ* sei, und sieht in *dvitâ* einen verkürzten Lokativ *dvitâyâm*. Gewöhnlich aber wird *dvitâ* einfach = *dvidhâ* gesetzt, Devarâja I p. 409, 1; Durga III, 55, 6; Sây. zu ṚV. 1, 62, 7, oder = *dvaidham* (Yâska a. a. O., Durga III, 26, 14), und Sây. legt sich diese Doppelheit in mannigfacher Weise zurecht, als Himmel und Erde zu ṚV. 1, 37, 9; 132, 3; 4, 42, 1 u. ö., als Götter und Menschen 9, 97, 24, als das mittlere und obere Gebiet 3, 17, 5, Tag und Nacht 7, 86, 1, die beiden Altarfeuer 3, 2, 1; 8, 84, 2, Lobsänger und Opferer 8, 1, 28, einfache und Soma-Opfer 8, 13, 24, Gebot und Verbot 6, 16, 4, oder er erweitert den Begriff zu *nânâvidha* 1, 127, 7, *punaḥ punaḥ* 8, 28, 1. Verschiedene Möglichkeiten werden zu 1, 127, 7 aufgeführt. An einigen Stellen, wie 1, 62, 7; 4, 42, 1; 6, 45, 8; 48, 13; 9, 97, 24 könnte »doppelt« wohl passend erscheinen; an den meisten aber versagt diese Deutung völlig. Roth hat sie darum verworfen, ohne den Sinn dieses oft an hervorragender Stelle des Pâda stehenden Wortes zu erfassen. Grassmann vermittelt zwischen Sây. und Roth. Ludwig behilft sich mit: ‚von alters her, längst, ehemals, vor langer Zeit', wohl verleitet durch altpers. *duvitâtarana*, das nach Spiegel ‚von lange her' bedeuten soll. Doch ist dies sicher falsch, das Richtige aber nur von den Übersetzungen zu erhoffen.

Den Ausgangspunkt der Untersuchung bildet die Redensart *adha dvitâ*, die an *ádha tmánâ* und *utá tmánâ* erinnert. Nun entspricht *dvitâ* in 3, 43, 6 dem *tmánâ* der Parallele 1, 69, 10 und in 8, 70, 2 dem *svayám* der ähnlich lautenden Strophe 9, 47, 4. *tmánâ* wörtlich ‚durch sich selbst' erscheint in mannigfacher Verwendung, über welche das ṚVBhâṣya die beste Auskunft giebt.

Ich stelle hier das Wichtigste zusammen: *svayam eva* 2, 19, 7 u. ö., *svarûpeṇaiva* 4, 6, 5 (vgl. *svabhâvataḥ* Mah. zu VS. 15, 37), *aprayatnena* 4, 41, 10, *ananyaprerita* 1, 178, 3, *na kevalam anyair eva* 1, 79, 6, *anyanairapekṣyeṇa* 1, 185, 1; 10, 148, 1, *svabuddhyâ* 8, 46, 27, *anugraheṇaiva, asmadupakâram anapekṣyaiva* 5, 52, 2, *svataḥ* 8, 3, 21; 6, 8, *svecchayâ* 3, 9, 5, *asahâyena* 10, 68, 7. Diese letzte Erklärung ist besonders wichtig.[1] *tmánâ* bedeutet häufig ‚ganz allein', vulgär: ‚von ganz alleine', z. B. 8, 103, 4 *prá yáṃ râyé níniṣasi márto yás te vaso dâśat | sá vîráṃ dhatte Agna ukthaśaṃsínaṃ tmánâ sahasràpoṣíṇam* ‚Den du zu Wohlstand bringen willst, der Sterbliche, der dir, o Vasu, opfert, der bekommt einen Sohn, o Agni, einen Liederrecitierer, der ganz allein tausend (sc. Menschen) ernährt', nämlich als Dichter und Opferpriester.

Dies ist auch die Hauptbedeutung von *dvitâ*. Von dieser ausgehend möchte ich die Begriffe so ordnen:

1. von selbst, ganz allein; 2. a) in eigner Person, selbst; b) aus eignem Antrieb, aus freien Stücken; 3. eigentlich, wirklich; deutlich, genau, recht.

Wie *sâkṣât, nânâ, pṛthak* (z. B. VS. 13, 25; RV. 10, 91, 7) und andere Adverbien müssen wir *dvitâ* bisweilen adjektivisch übersetzen und enger an ein Substantiv anschliessen. Dieses kann der Agens oder irgend ein Objekt des Satzes sein, aber auch im Genitiv oder Lokativ stehen. Der ursprüngliche Instrumental — ein solcher ist doch wohl *dvitâ* — ist also wie bei *divâ* öfters ganz verblasst.

1. von selbst, ganz allein.

3, 43, 6 *â tvâ bṛhánto hárayo yujânâ*
*arvâg Indra sadhamâdo vahantu |*
*prá yé dvitâ divá ṛñjánty âtâḥ*
*súsaṃmṛṣṭâso vṛṣabhásya mûrâḥ*

[1] Eine genauere Untersuchung über *tmánâ, tmán* muss alle diese Deutungen richtig verteilen. Ich mache hier auf eine Reihe von sich wiederholenden Wendungen und Sätzen aufmerksam: *dádhânaḥ pári tmánâ víṣurûpo jigâsi* 5, 15, 4 und 7, 84, 1; *bódhati tmánâ* 2, 25, 2; 5, 10, 4 vgl. *cetati tmánâ* 10, 176, 3; *tmánâ śatínam* und *tmánâ śatínaḥ* 2, 2, 9; 7, 57, 7; *tmánâ dhṛṣatâ Śámbaraṃ bhinat* und *tmánâ bṛhatáḥ Śámbaraṃ bhet* 1, 54, 4; 7, 18, 20; *pári tmánâ mitádrur eti hótâ* und *vidvân tmánâ devéṣu vivide mitádruḥ* 4, 6, 5; 7, 7, 1; *tmánâ dhṛṣatâ* und *tmánâ dhṛṣát* 1, 54, 4; 8, 49, 4; *paśupâ iva tmánâ* 1, 144, 6; 10, 142, 2.

‚Dich sollen die grossen Falben, die angeschirrten, herfahren, o Indra, deine Zechgenossen, die ganz allein des Himmels verschlossene[1] Thore aufstossen, sie, die wohlgestriegelten (Tiere) des Stieres (Indra).' Was hier von den Falben Indras, das wird in 1, 69, 10 von den Sonnenrossen gesagt am Schluss eines Morgenliedes an Agni: *tmánâ váhanto dúro vy ṛṇvan návanta víśve svàr dṛśîke:* ‚Von selbst öffnen ihre (der Sonne)[2] Zugtiere die Thore. Alle lobsingen bei dem Anblick der Sonne.' Auch hier sind die Thore des Himmels gemeint, vgl. *divá ãtâsu* 1, 56, 5; 113, 14; *vi dvãrâv ṛṇávo diváḥ* 1, 48, 15 und Ait. Br. 3, 42, 1; MBh. 1, 90, 22. *ãta* und *ãtâ* pl. ist nach VS. 29, 5,[3] TBr. 3, 6, 2, 2 wie *pákṣas* ‚Thorflügel' etwas Bewegliches an der Thür, also keinesfalls der Thürrahmen (Gr.). Beide Wörter mögen sich zu einander verhalten wie *kapâṭa* und *dvârasâkhâ* bei Mah. zu VS. 28, 13. Ebenso ṚV. 9, 5, 5. An den übrigen Stellen steht *ãtâ* mit Synekdoche für das Thor selbst. Über *ṛñj* s. § 4.

4, 42, 1 *máma dvitâ râṣṭráṃ kṣatríyasya*
*viśvâyor víśve amṛ́tâ yáthâ naḥ*
*krátuṃ sacante Váruṇasya devâ*
*rãjâmi kṛṣṭér upamásya vavréḥ* ‖

‚Mir ganz allein, dem Kṣatriya, gehört die Herrschaft über das ganze Menschengeschlecht, so wie die Unsterblichen uns (gehören). Des Varuṇa Willen folgen die Götter; ich gebiete über die künftige Daseinsform der Menschheit'. c—d führt den vorher ausgesprochenen Gedanken in chiastischer Stellung weiter aus. Varuṇa, der Sprecher der Strophe, beansprucht hier als oberster Richter den Menschen gegenüber die Rolle, welche später dem Yama zugeteilt wird. Er weist ihnen ihre künftige Existenz, den Leib in ihrer nächsten Wiedergeburt im *Saṃsâra* zu.[4] *vavrí* = *rûpam* (Naigh.) ist hier die Existenzform. *upamá* hat sich begrifflich stark verzweigt. Es berührt sich vielfach mit *úpara,* zu

[1] Dieses *mûrá* stelle ich zu Wz. *miv,* die in Verbindung mit *dvâraḥ* gebraucht wird. Zusammenhang mit 1. *mûrá* ist wahrscheinlich.

[2] Zu *vahantaḥ* ist aus dem folgenden Pâda *svàḥ* zu ergänzen und *tmánâ* mit *vy ṛṇvan* zu verbinden.

[3] *ví pákṣobhiḥ śráyamâṇâ úd ãtaiḥ. ví* ist ‚auseinander', *ud* ‚auf'.

[4] Über die *saṃsâra*-Vorstellung im ṚV. s. Ved. St. II, 289.

dem es der Superlativ ist. Wie *úpara* zum Gegensatz *pũrva* hat, so *upamá* den Gegensatz *prathamá*: 1, 124, 2 *îyúṣiṇâm upamã śáśvatînâm âyatînãm prathamóṣã vy àdyaut*: ‚Die hinterste (oder letzte) der vielen vergangenen, die erste (vorderste) der künftigen ist Uṣas erstrahlt.' Zeitlich ist der Gegensatz von *pûrva*: *para* z. B. MBh. 1, 7, 3. Das Vordere wird zeitlich zum Früheren, das Hintere zum Späteren, und so mag auch *upamá* wie *para* den Sinn von ‚später, zukünftig' angenommen haben, der mir hier allein passend erscheint.

7, 86, 1 *dhîrâ tv àsya mahinã janũṃṣi*
*ví yás tastámbha ródasî cid urvî*
*prá nãkam ṛṣvãṃ nunude bṛhántaṃ*
*dvitã nákṣatraṃ prapráthac ca bhũma*

‚Durch seine Macht haben ja die Geschöpfe Bestand, der die beiden Welten, die weiten, auseinandergestemmt hat. Er liess in die hohe, grosse Himmelsbahn das Gestirn (die Sonne) von selbst laufen, und er verbreiterte die Erde.' Pâda a wird durch b—d näher begründet. Varuṇa hat den Fortbestand der Menschengeschlechter (*janũṃṣi*, Sây. *janmâni*, in 7, 4, 1 aber *jâtâni*) dadurch gesichert, dass er auf der Erde Platz nach oben und nach den Seiten schuf und die Sonne am Himmel laufen liess. Gegen seine Gewohnheit umschreibt hier Sây. *dhîrâ* durch *dhairyavanti*. Er nimmt also die Bedeutung ‚fest, beständig' an, während er sonst das Wort durch *dhîmat, prâjña, buddhimat, medhâvin* u. ä. wiedergiebt. Nur 10, 82, 1; 94, 4 setzt er es = *dhṛṣṭa*. 9, 93, 1 = *samartha*. An unserer Stelle giebt ihm der Zusammenhang durchaus recht. Es liegt kein Grund vor, 1. *dhîra* ganz aus dem Veda zu verbannen. — Nach Sây. zu Ait. Br. Bibl. Ind. III, 261, 2 bezeichnet *nâkapṛṣṭha* speziell den unterhalb der eigentlichen Himmelswelt gelegenen, an den Luftraum grenzenden Teil des Himmels. Da eine Vorwärtsbewegung des *nâka* der indischen Anschauung widerspricht und M. Müllers Übersetzung von *prá nunude* durch ‚emporheben' unmöglich ist,[1] so bleibt nur die oben gegebene Konstruktion übrig, man müsste denn mit S. nach Yâska und dem Verfasser des Naighaṇṭukaṭîkâpariśiṣṭam p. 378 für *nâka* auch die Bedeutung ‚Sonne' zulassen. Sonst heisst es von Varuṇa,

[1] History S. 540.

er habe der Sonne eine weite Strasse geschaffen, ihr Füsse zum Laufen in der unwegsamen Luft verliehen (1, 24, 8), er habe die Sonne an den Himmel gesetzt (5, 85, 2), ihr die Wege vorgezeichnet (7, 87, 1) und sie als goldene Schaukel am Himmel erglänzen lassen, ib. 5. Damit lässt sich die obige Stelle gut vereinen und sie stimmt zu dem, was von Indra und Varuṇa in 7, 82, 3 gesagt wird: *sū́ryam airayataṃ divi prabhúm.* Varuṇa hat der Sonne nur den ersten Anstoss gegeben (*prá nunude = prerayati sma* S.); seitdem macht sie von selbst ihren täglichen Gang am Himmel.

8, 93, 32 *dvitā̃ yó vṛtrahántamo vidá Índraḥ śatákratuḥ úpa no háribhiḥ sutám* ‚Welcher ganz allein als der beste Vṛtratöter bekannt ist, als der Indra Śatakratu, (komme du) mit deinen Falben zu unserm Soma!'

3, 49, 2 *yáṃ nú nákiḥ pṛ́tanâsu svarā̃jaṃ dvitā̃ tárati nṛ́tamaṃ hariṣṭhā̃m.* ‚Welchen keiner überwindet, ihn, der ganz allein der unumschränkte Herr in den Schlachten ist, den tapfersten Falbenfahrer.' Oder enger mit *nṛ́tamaṃ har.* zu verbinden.

8, 1, 28 *tváṃ púraṃ cariṣṇvàṃ vadhaiḥ Śúṣṇasya sáṃ piṇak* | *tváṃ bhā̃ ánu caro ádha dvitā̃ yád Indra hávyo bhúvaḥ* ‖ ‚Des Śuṣṇa wandelnde Burg hast du mit deinen Waffen zerschmettert, du verfolgtest das Licht (die Sonne), und zwar ganz allein, als du, Indra, ein vielbegehrter[1] Mann warst.' Zum Mythos s. Ved. St. II, S. 177. Demselben Sagenkreis gehört auch 1, 62, 7 an: *dvitā̃ vi vavre sanájâ sánīḷe ayā̃syaḥ stávamânebhir arkaíḥ* | *bhágo ná méne paramé vyòmann ádhàrayad ródasî sudáṃsâḥ* ‚Ganz allein hat er die seit alters bestehenden verschwisterten aufgedeckt (erhellt), nicht ermüdend, infolge der gesungenen Loblieder. Im obersten Luftraum setzte der Meister die beiden Welten an ihren Platz als seine beiden Frauen wie ein reicher Herr', nämlich zu seinen beiden Seiten. Es handelt sich in a—b um das Wiederbringen der geraubten Sonne, ohne welche Himmel und Erde *gûḷhé* (S. *tamasâ saṃvṛte*) waren, 8, 96, 16.

1, 37, 8—9 *yéṣâm ájmeṣu pṛthivī̃ jujurvā̃ñ iva viśpátiḥ* | *bhiyā̃ yā̃meṣu réjate* ‖ *sthiráṃ hí jā̃nam eṣâṃ váyo mâtúr níretave* | *yát sîm ánu dvitā̃ śávaḥ* ‖ ‚Bei deren Ausfahrten die Erde wie

[1] Wörtlich: ein Anzurufender.

ein altersschwacher Fürst vor Furcht zittert bei Heereszügen. Denn die Natur derselben ist stark genug, um (wie) Vögel von der Mutter fortzugehen, weil sie ganz von selbst ihre Stärke (erlangen).' Den Sinn des ersten Hemistichs in 9 hat schon Benfey richtig getroffen. *jắna* ist hier das angeborene Wesen, ingenium. Der Infinitiv hängt von *sthirắm* ab, wie in 1, 39, 2 desselben Dichters: *sthirắ vaḥ santv ắyudhâ parâṇúde vîḷú utá pratiṣkábhe.* ‚Eure Waffen müssen stark genug zum Angriff, fest zum Widerstand[1] sein.' *váyaḥ* in 1, 37, 9 ist *luptopamam.* Zu *mâtúḥ* vgl. 6, 20, 8. Die dreimal vorkommende Wortfügung *yát sîm ánu* ist wie *yát sîm abhí* 1, 160, 2 und *yát sîm úpa* 6, 45, 23 zu beurteilen, d. h. *ánu* ist nicht mit *yát* oder *sîm* (Grassmann) zu konstruieren, sondern in 1, 141, 9; 4, 22, 7 mit dem folgenden Verb, während in 1, 37, 9 zu *ánu* das passende Verbum zu ergänzen ist.[2] Der Gedanke in c ist dann derselbe wie in 5, 55, 2 *svayắṃ dadhidhve távişîṃ yáthâ vidá.*

6, 48, 13 *Bharádvâjāyắva dhukṣata dvitắ*
*dhenúṃ ca viśvádohasam íṣaṃ ca viśvábhojasam*

‚Dem Bharadvâja allein möge sie (die Marutschar) herabströmen lassen die alles gewährende Milchkuh (d. h. die reiche Pfründe) und die allnährende Speise (d. h. das tägliche Brot).' Die Milchkuh ist die *dakṣiṇâ,* um derentwillen auch Viśvâmitra und Vasiṣṭha sich verfeinden. Die spätere Sage hat daraus eine wirkliche Kuh, die Nandinî des Vasiṣṭha, gemacht.[3] *dhenú* und *íṣ* in 6, 48, 13 kommen also wesentlich auf dasselbe hinaus. Die Worte für Speise sind schon im RV. oft auf die *dakṣiṇâ* zu deuten nach dem Vorgang des Ait. Br. 1, 13, 13 *annaṃ vai pitu, dakṣiṇâ vai pitu.* Die Pfründe aber ist das Purohitaamt, das Bharadvâja nach der Sage bekleidete und von dem Tând. 12, 8, 6 sagt: *annaṃ vai brahmaṇaḥ purodhâ,* ‚das Amt des Hofkaplans ist das Brot der Brahmanenkaste'.

[1] So nach Sây., dem M. Müller folgt. *prati-skabh* auch MS. 4, 5, 9 (p. 77, 4) in der Bedeutung ‚sich stützen auf' = *upa-stabh* der Parallele Śat. 14, 1, 1, 7 und *prati-stabh* in Tând. 7, 5, 6. *prati-stabh* auch Ait. Br. 4, 18, 5.

[2] Nach der Regel: *upasargaśruter ucitakriyâdhyâhâraḥ* Sây. zu 4, 23, 1; 56, 5; 57, 1 u. ö.

[3] Anders vermutet Oldenberg ZDMG. 42, 205.

6, 45, 8 *yásya víśvâni hástayor ûcúr vásûni ni dvitā:* ‚In dessen Händen allein, so sagen sie, alle Schätze nieder(gelegt sind).'

9, 102, 1 *víśvâ pári priyā bhuvad ádha dvitā:* ‚Alle lieben Dinge beherrsche er und zwar ganz allein.' Vgl. 3, 3, 10 *Ágne tā víśvâ paribhūr*[1] *asi tmánâ.*

9, 94, 2 *dvitā vyūrṇvánn amṛ́tasya dhāma svarvíde bhúvanâni prathanta:* ‚Er ist's, der ganz allein die Welt der Unsterblichkeit erschliesst; dem Sonnenfinder mehren sich die Geschöpfe', nämlich im Himmel. Ich sehe in *amṛ́tasya dhāma* dasselbe wie *amṛ́tasya loká* 10, 85, 20 und *tṛtī́yaṃ dhāma* (= *dyuloka* S.) 9, 96, 18. *svarvíde* rekapituliert den Gedanken des vorhergehenden Pâda, denn die Sonne ist eben in jener Welt, in die der Somatrinker zu gelangen hofft, wie besonders in dem schönen Lied 9, 113, 7 f. ausgesprochen wird. Man könnte 9, 94, 2 mit ebenso vielem Recht unter Bedeutung 3 stellen.

2a. in eigner Person, selbst.[2]

8, 13, 24 *ní barhíṣi priyé sadad ádha dvitā:* ‚Er nehme Platz auf der gewohnten Grasschicht und zwar in eigner Person.' Vgl. 5, 5, 9 *śivás Tvaṣṭar ihā gahi ... utá tmánâ.*

8, 84, 2 *kavím iva prácetasaṃ yáṃ devā́so ádha dvitā | ní mártyeṣv âdadhúḥ.* | ‚Den wie einen Seher vorausschauenden, den die Götter, und zwar in eigner Person, bei den Sterblichen eingesetzt haben.'

2, 4, 2 *imáṃ vidhánto apā́ṃ sadhásthe dvitādadhur Bhṛ́gavo víkṣv āyóḥ* ‚An der Wasser Stätte ihm huldigend, haben die Bhṛgus in eigner Person ihn zu den Menschenvölkern gebracht.' Der bekannte Mythos von der Flucht des Agni in die Wasser. Ebenso 1, 127, 7 *dvitā yád îm kístāso abhídyavo namasyánta upavócanta Bhṛ́gavaḥ.*

6, 16, 4 *tvā́m íḷe ádha dvitā Bharató vâjibhiḥ śunám | íḷé yajñéṣu yajñíyam* Dir huldigt(e), und zwar persönlich, Bharata mit seinen Streitern zum Heil; er opferte dem bei den Opfern zu Verehrenden.' *íḷe* ist praes. hist. Die *vâjinaḥ* sind nach Sây. die Opferpriester. Das Opfer wird oft, und zwar im Hinblick auf die

[1] Sây. *parigrahîtâsi.*

[2] Lässt sich von 2 b nicht immer scharf abgrenzen.

Konkurrenz, unter dem Bild eines Kampfes oder eines Wettrennens (vgl. ṚV. 1, 94, 8; Kauṣ. Br. 23, 5) dargestellt, während umgekehrt das Epos die Schlacht mit einem Opfer vergleicht, MBh. 5, 141, 29—44 und *raṇayajña* MBh. 2, 22, 17; 5, 58, 12; 157, 4. — Bharata ist nach S. der bekannte König, ein Ahnherr des Divodâsa (Lassen, IA.² I, XXXIII).

8, 24, 25 *tád Indrā̃va ā̃ bhara yénà daṃsiṣṭha kṛ́tvane* |
*dvitā̃ Kútsâya śiśnatho ní codaya* |

‚Leiste uns, o Indra, die Hilfe, mit welcher du, o Meister, dem Macher (halfst, nach dem Rat des Uśanas): du selbst sollst für Kutsa den Stoss führen, sporne (die Rosse) an!‘ Die Strophe ist ganz im Stil der alten Itihâsastrophen und stark elliptisch gehalten. *kṛ́tvan* ist der Acteur, die eigentliche handelnde Person, im Slang ‚der Macher‘. In dem bekannten Somamythos wird der *śyena* so genannt 10, 144, 3. In der Geschichte, auf welche obige Stelle anspielt, ist Kutsa der eigentliche Macher, während Indra durch einen Eid zur Passivität verurteilt ist, vgl. Ved. Stud. II, 175. Die Stelle, richtig verstanden, hebt wieder ein wenig den Schleier von dem Mythos. Scheinbar soll Kutsa die kutsische Waffe, d. h. das Sonnenrad,[1] schleudern, in Wahrheit ist es aber Indra, der seine Hand führt, wie es in ähnlicher Weise die Götter Griechenlands bei ihren Lieblingen thun. Das zweite Hemistich ist wieder als die Oratio directa des Uśanas zu denken, und *ní codaya* ist genau dasselbe wie *dáśa*[2] in 6, 31, 3 (s. Ved. Stud. II, 168. 175 und *tmánâ* in demselben Mythos 10, 22, 5).

2b. aus eignem Antrieb, aus freien Stücken.

10, 48, 9 *prá me Námî Sàpyá iṣé bhujé bhûd gávâm éṣe sakhyā̃ kṛṇuta dvitā̃* ‚Namî Sâpya verhalf mir zum Genuss der Speise. Zum Suchen der Rinder hatte er aus freien Stücken Freundschaft (mit mir) geschlossen.‘ Eine Episode aus dem Mythos vom Kuhraub. Als Kampfgenosse des Indra erscheint Namî auch in 1, 53, 7.

6, 17, 9 *ádha dyaúś cit te ápa sā̃ nú vájrâd dvitā̃namad*

[1] s. Ved. St. II, 281 n.

[2] Vielleicht steckt in diesem *dáśa* ein Wortspiel, ähnlich dem in Nala 14, 12 Böhtl. vorauszusetzenden.

*bhiyásâ svásya manyóḥ* | ‚Und selbst der Himmel wich alsbald aus freien Stücken vor deinem Keil zurück, aus Furcht vor deinem Zorn.' Vgl. *svayám evã namante* 4, 50, 8.

7, 28, 4 *práti yác cáṣṭe ánṛtam anenã áva dvitã Váruṇo mâyĩ naḥ sât* ‚Wenn der Sündentilger ein Unrecht (an uns) wahrnimmt, so möge Varuṇa, der Zauberer, aus freien Stücken uns das erlassen!'

In 8, 28, 1 müssen die Aoriste *ásadan* und *asanan*, die Grassmann fälschlich zu Imperfekten macht, zu ihrem Recht kommen.

*yé triṃśáti tráyas paró devãso barhír ãsadan*
*vidánn áha dvitãsanan*

‚Die drei vermehrt um dreissig Götter, die sich auf die Grasschicht gesetzt haben, sollen es nämlich wissen: aus freien Stücken haben sie (die Yajamânas) gespendet.' Eine beachtenswerte Variante bietet Tânḍ. Br. 24, 1, 9, wo der gedruckte Text so zu verbessern ist: — *devâ barhir âsata* | *vyann aha dvitâ tanâ*. Dieses *dvitâ tanâ* erinnert an *tmánâ tánâ* ṚV. 10, 148, 1.

Der elliptische Satz 8, 70, 2

*Índraṃ táṃ śumbha Puruhanmann ávase*
*yásya dvitã vidhartári*
*hástâya vájraḥ práti dhâyi darśató*
*mahó divé ná sũryaḥ* || ist nach 9, 47, 4
*svayáṃ kavír vidhartári*
*víprâya rátnam icchati* |
*yádî marmṛjyáte dhíyaḥ*[1]

zu ergänzen und zu erklären. *yásya* ist Genitiv im Sinn des Dativs. Zu dem Infinit. *vidh.* ist als Objekt *ávaḥ* und als Verbum des Satzes *icchati* hinzuzudenken. *dvitã* entspricht genau dem *svayám* der anderen Stelle. ‚Verherrliche, o Puruhanman, den Indra zur Hilfe. Wenn er einem aus freien Stücken (sie) gewähren (will), so wird der Keil (in) seiner Hand sichtbar[2] wie die grosse Sonne am Himmel.'

8, 83, 8 *prá bhrâtṛtváṃ sudânavó 'dha dvitã samânyã*

[1] ‚Aus freien Stücken wünscht der Seher (Soma) dem Brahmanen einen Lohn zu verschaffen, wenn er seine Lieder verschönert (eig. herausputzt, nämlich durch seine Inspiration).'

[2] Vgl. ZDMG. 52, 750. *darśatáḥ* gehört eng zu *dhâyi*.

*mâtúr gárbhe bharâmahe* ‚Ihr Geber schöner Gaben, wir tragen vor (besingen) eure Bruderschaft insgesamt und zwar aus freien Stücken (schon) im Mutterleib.' Der Dichter will sagen, dass die Götter allesamt freiwillig sich von der einen Mutter Aditi gebären liessen. *dvitâ samânyâ* sind mit *bhràtṛtvám — màtúr gárbhe* zu konstruieren und wie *sahá tmánà* zu verstehen in 10, 113, 3 *víśve te átra Marútaḥ sahá tmánâvardhann ugra mahimânam indriyám*: ‚Alle Marut stärkten damals insgesamt aus freien Stücken deine Indrastärke, o Mächtiger.' Auf denselben Sinn kommt auch die Redensart *krátunâ viśváthâ* ‚allgemein auf Wunsch', d. h. ‚auf allgemeines Verlangen' in 1, 141, 9 hinaus.

3. eigentlich, wirklich; deutlich, genau, recht.

3, 2, 1 *dvitâ hótâraṃ mánuṣaś ca vàgháto dhiyâ ráthaṃ ná kúliśaḥ sám ṛṇvati* ‚Als den eigentlichen Hotṛ auch des Menschen[1] macht ihn das Gebet[2]) des Opferers fertig, sowie die Axt einen Wagen.' In ähnlichem Sinn steht 4, 6, 5 *pári tmánâ mitádrur eti hótà — ṛtâvâ* und *ṛtâvâ hótà* 1, 77, 1.

3, 17, 5 *yás tvád dhótâ pûrvo Agne yájiyân dvitâ ca sáttà svadháyâ ca śambhúḥ · tásyânu dhárma prá yajà cikitvaḥ*: ‚Welcher vor dir (d. h. von deinen Vorfahren), o Agni, als Hotṛ der beste Opferer war, der eigentliche (wirkliche) Vorsitzende und der aus eigner Machtvollkommenheit Heilbringende, nach dessen Weise beginne, du Weiser, das Opfer!'

8, 71, 11 *dvitâ yó bhûd amṛto mártyeṣv â hótâ mandrátamo viśi*: ‚Der der eigentliche Hotṛ ward, er, der Unsterbliche unter den Sterblichen, der bei dem Volk Beliebteste.'

9, 97, 24 *rájà devânâm utá mártyânâm dvitâ bhuvad rayipáti rayîṇâm*: ‚Als König der Götter und Sterblichen sei er der eigentliche Herr der Reichtümer.'

1, 132, 3 *ví tád vocer ádha dvitâ*: ‚Beantworte du das und zwar genau', vgl. *tád ṛtuthâ ví vocaḥ* 6, 18, 3; *tvâṃ no vidvân ṛtuthâ ví vocaḥ* 10, 28, 5. Doch könnte hier auch die andere Bedeutung ‚in eigner Person' in Frage kommen. Der Zusammenhang der Strophe wie des ganzen Liedes 1, 132 ist noch völlig dunkel.

[1] Vgl. die häufige Verbindung *mánuṣo hótâ* bei Grassmann Sp. 998.

[2] *dhiyâ* Nom. sg, vgl. Pischel I. 184.

## § 2.

## Wurzel *yat*.

Wie man diese Wz. auch drehen und wenden mag, man kommt stets zu dem Ergebnis, dass ihre Entwicklung in entgegengesetzten Bedeutungen ausmündet. Es ist also eine vox media. Roth hat zuerst Ordnung in die vedischen Stellen gebracht und vieles richtiggestellt. Sein Fehler war der, eine sinnliche Grundanschauung aus dem Veda herauszulesen. Ludwig hat sich mehr an die Kommentare und das kl. Skt. gehalten und das war zweifellos das Bessere. Hillebrandt übersetzt *yâtayati* in 3, 59, 1 mit ‚in Bewegung setzen', V. und M. p. 121. Auch Bergaigne hat sich an dem Problem versucht, Rel. III, 121 n. und 165 f. Seine Deutung durch surveiller, faire attention ist aber nur auf die Mitra- und Âditya-Stellen zugeschnitten und trägt dem Gesamtgebrauch nicht Rechnung.

In der Belegmasse scheidet sich zunächst das transitive *yatati* von dem intrans. *yatate*. Da nun *yâtayati* oft das Causat. zu *yatate* ist, so kann das Causat. mit dem Par. der primären Konjugation begrifflich zusammenfallen. Der Unterschied zwischen Par. und Â. ist aber in der einfachen Konjugation wie im Causat. teilweise verwischt worden. Es kann also *yatati* je nach dem Zusammenhang = *yâtayati* oder *yatate* gesetzt werden. So gehören *áyatantâ* (Dual des Part.) in 2, 24, 5 und *ná yatante* in 7, 76, 5 wegen des gleichen Mythos eng zusammen.

Bemerkenswert ist ferner, dass *yat* dreimal (6,67,3 10; 10,113,7) mit dem Instrum. von *mahitvá* verbunden wird, der nicht als blosser Versballast behandelt werden darf. Man könnte versucht sein, auf eine Variante zu 3, 59, 1 Gewicht zu legen. Statt *yâtayáti bruvâṇáḥ* liest nämlich TBr. 3, 7, 2, 3 *kalpayati prajânán*. Auch ṚV. 10, 18, 5 und 6 stehen *kalpaya* und *yátamânâḥ* beieinander. Indes scheitert im weiteren Verfolg der Versuch, *yat* begrifflich an *klp* anzuschliessen.

1. *yat* bedeutet zunächst, ‚einem oder einander gleichkommen, ebenbürtig sein', wobei der Begriff der Rivalität implicite darin steckt, und dann die ausgesprochene Rivalität, den gegenseitigen Wetteifer in allen Graden und Arten, also ‚nacheifern, wetteifern, gleichzukommen oder zu überbieten —, es jemandem

zuvorzuthun suchen', resp., negativ ausgedrückt, ‚jemandem nicht nachstehen wollen', und verallgemeinert ‚eifern, eifrig sein' (kl. Skt.). Im Causat. ‚jemanden zum Nacheifern oder Wetteifer anspornen, παραζηλόω (z. B. Röm. 11, 14), ein gutes Vorbild geben', überhaupt ‚zum Eifer anspornen, aneifern'.

Schon bei Ludwig und Grassmann findet sich vereinzelt die Übersetzung ‚wetteifern'. Das englische to match kommt dem vedischen *yat* am nächsten. Wie *spardh*, so wird *yat* mit dem Akk. oder Instr., vereinzelt auch mit dem Dativ verbunden und mit dem Lokativ und Instr. des Mittelbegriffes, um den der Wettstreit sich dreht. Auch im kl. Skt. wird *yat* mit Lok., Dat. und Akk. konstruiert. Der Akk. der Person oder Sache steht im Veda besonders da, wo es sich um ein Überbieten, der Instr., wo es sich um ein Nacheifern handelt. Doch lassen sich diese beiden Begriffe syntaktisch nicht streng auseinanderhalten. *sam-yat* ist nur ein verstärktes *yat* und wird hier gleich mitbehandelt.

a) absolut, nur Â.:

10, 13, 2 heisst es von den beiden Opferwagen (*havirdhâne*): *yamé iva yátamâne yád aitam* (vgl. Taitt. Âr. 6, 5, 1). ‚Als ihr ankamt,[1] wie Zwillingskinder einander gleichend.' Dass im Vergleich mit den Zwillingen nur die Ähnlichkeit das tertium sein kann, sollte sich von selbst verstehen und wird durch 5, 57, 4 bestätigt: *yamâ iva súsadṛśaḥ*, ‚(die Marut,) die wie Zwillinge ausserordentlich ähnlich sind'. Von denselben Opferwagen wird in 10, 13, 5 gesagt: *ubhé id asyobháyasya ràjata ubhé yatete*, ‚über beides (Götter- und Menschenvolk S.) gebieten sie, beide sind einander ebenbürtig'. In AV. 7, 59, 2 wird diese Strophe auf Himmel und Erde gedeutet.

RV. 7, 79, 2 *viśo ná yuktâ uṣáso yatante*: ‚Wie kampfgerüstete Völker wetteifern die Uṣas miteinander'. Und 5, 59, 8 *sám dânucitrà uṣáso yatantâm*. Der Mittelbegriff ist der Glanz, ebenso in der Dânastuti 5, 33, 10 *utá tyé mà Dhvanyàsya júṣṭà Lakṣmaṇyàsya surúco yátânâḥ — práyatâ ápi gman*. ‚Und es kamen diese erwünschten, glänzenden, miteinander wetteifernden (Rosse) des Dhvanya, des Lakṣmaṇasohnes als Geschenk zu mir.'

[1] Nach dem Imperfekt muss das schon tags zuvor geschehen sein, P. 3, 2, 111.

b) mit Akkusativ und zwar α) der Sache; Â.:

10, 113, 7 *yâ vîryâṇi prathamâni kártvâ*
*mahitvébhir yátamânau samîyátuḥ*
*dhvântáṃ támó 'va dadhvase hatá*
*Indro mahnâ pûrváhûtâv apatyata*

‚Welche beiden (Indra und Vṛtra nach Str. 6), ihre ersten (d. h. höchsten) zu leistenden Mannesthaten an Grösse gegenseitig zu überbieten suchend, zusammentrafen — es schwand die dichte Finsternis, als (Vṛtra) tot war. Indra bekam durch seine Übermacht das Anrecht auf die erste Einladung (zum Soma).' Der Kampf zwischen Indra und Vṛtra wird hier wie anderswo als ein Zweikampf aufgefasst, in dem jeder der beiden bisher unbesiegten Gegner sein Höchstes einzusetzen bestrebt war.

β) der Person, P. und Â.:

5, 48, 5 *cáru vásâno Váruṇo yátaṃ arím:* ‚Varuṇa, der, indem er sich schön kleidet, einen Reichen noch zu überbieten sucht', Sây.: *amitraṃ uddharan.* Genaueres über diese Stelle, sowie über 1, 95, 7 *ubhé sícau yatate* s. § 4. — 8, 35, 12 *hatáṃ ca śátrûn yátataṃ ca mitríṇaḥ:* ‚Erschlaget die Feinde und überbietet die, welche euch Freundschaft halten', nämlich *mitre,* an Freundschaft, vgl. unten VS. 27, 5.

c) mit Instrumental, nur Â.:

ṚV. 1, 98, 1 = VS. 26, 7 *vaiśvânaró yatate sûryeṇa.* ‚V. wetteifert mit der Sonne (sc. an Glanz)', *spardhate, sûryasamatejâ ity arthaḥ,* Mah. zu VS. — ṚV. 5, 37, 1 *sáṃ bhânúnâ yatate sûryasya,* Durga III, p. 49, 14 *saṃgacchate, saṃspardhate vâ.* 5, 4, 4 *yátamâno raśmíbhiḥ sûryasya.* Von den Uṣas 1, 123, 12 *yátamânâ raśmíbhiḥ sûryasya,* ‚mit den Strahlen der Sonne wetteifernd'. 9, 111, 3 *sáṃ raśmíbhir yatate darsató ráthaḥ,* d. h. *sûryaraśmibhiḥ* Sây. Der Mittelbegriff ‚an Glanz' ist auch in 10, 62, 11 zu ergänzen: *sûryeṇâsya yátamânaitu dákṣiṇâ.* ‚Mit der Sonne wetteifernd, soll seine D. kommen.' Dazu vgl. noch 5, 33, 10 unter a.

9, 97, 30 *rájâ ná mitráṃ prá minâti dhîraḥ pitúr ná putráḥ krátubhir yatâná ấ pavasva viśé asyấ ájîtim.* ‚Als König[1] stellt

[1] Oder sollte *ná* hier doppelt zu denken sein?

er seinem Freund nicht nach. Wie ein Sohn die Wünsche des Vaters zu übertreffen suchend, bewirke mit dieser Klärung diesem Stamm Unverletzlichkeit!' Vgl. 1, 68, 5 *pitúr na putrâḥ krátum juṣanta* und 3, 53, 2; 5, 43, 7; 8, 19, 27. Der Freund und Vater im Gleichnis ist in Wirklichkeit der Dichter und Priester, der König und Sohn der sich klärende Soma. — VS. 7, 45 *yátasva sadasyaìḥ* (die *dakṣiṇâ* ist angeredet): ‚Überbiete die Priester.' Dies ist Breviloquenz für ‚übertriff die Erwartungen oder Wünsche der Priester'. Ganz richtig bemerkt Mahîdhara: *he dakṣiṇe tvaṃ yatnaṃ kuru yathà sadasyaiḥ, ṛtvigbhiḥ pûritair apy atiricyase.* — Auch sonst wird wie in 9, 97, 30 der Gedanke eines Wettstreits zwischen Menschen und Göttern, die sich wechselseitig — die einen durch Gebete und Opfer, die anderen durch ihre Gaben — zu überbieten suchen, mit dieser Wz. zum Ausdruck gebracht. RV. 3, 58, 8 *Áśvinà pári vàm íṣaḥ purûcír îyúr gìrbhír yátamànà ámṛdhrâḥ*: ‚O Aśvin, eure Gaben haben sich reichlich verbreitet, mit (unseren) Liedern wetteifernd, die nicht zu verachtenden.' Die *íṣ* (sg. und pl.) spielt in den Aśvinliedern eine grosse Rolle. Mit Ausnahme von 1, 3, 1; 8, 26, 17 sind überall die Gaben, welche die Aśvin den Menschen spenden, nicht umgekehrt, gemeint, vgl. 1, 30, 17; 34, 3; 46, 6; 47, 8; 112, 18; 117, 1. 10. 21; 181, 6; 5, 76, 4; 6, 62, 4; 63, 8; 7, 69, 1; 8, 5, 9. 10. 20. 21. 31. 34. 36; 8, 15; 22, 9. 12; 35, 4; 10, 143, 6. Undeutlich sind 6, 63, 7; 8, 26, 3; 10, 61, 4. Je nach den Beiwörtern dachte man sich diese *íṣaḥ* der Aśvin verschieden, speziell wurde aber der Regen darunter verstanden: 8, 5, 21; 25, 6 und Bergaigne II, 433. Es sollen also die himmlischen Geschenke der Aśvin nicht hinter den Bitten und Lobgesängen der Menschen zurückstehen, sondern sie noch übertreffen. Vgl. auch MBh. 12, 29, 23.

An diese Bedeutung ist das Causativum *yàtayati* in 9, 39, 2 anzuschliessen: *pariṣkṛṇvánn ániṣkṛtaṃ jánâya yàtáyann íṣaḥ vṛṣṭíṃ diváḥ pári srava* || Was oben von den *íṣaḥ* der Aśvin gesagt ist, gilt auch von denen des Soma. Er ist der *íṣas pátiḥ* 9, 14, 7 und er verleiht die *íṣaḥ* den Menschen: *íṣas karat* 3, 62, 14; *janáyann íṣaḥ* 9, 3, 10; 66, 4; *pracakrâṇáṃ mahîr íṣaḥ* 9, 15, 7; *kṛdhi* — 9, 23, 3; *dâḥ* 9, 97, 25; *vidâḥ* 9, 40, 4; *úpa màsva* 9, 72, 9; *íṣaṃ stotṛ́bhya ā́ bhara* 9, 20, 4: *ā́ pavasva* — 9, 41, 4; 65, 13; 86, 18; *dhukṣásva* 9, 61, 15; *dádhat* 9, 65, 21; *abhy àrṣasi* 9, 86, 35; 94, 5; *sám asvaran* 9, 101, 11. Man darf also nicht nach dem PW.

übersetzen: ‚dem Menschen die Gaben vergeltend'. Gleichwohl hat Roth richtig geahnt, dass es sich um eine Revanche des Gottes handelt. Das Causativum ist aufzulösen: *janâya yatanta iṣo yathâ, tathâ kurvan* und *jánâya* ist dieselbe Breviloquenz wie oben *sadasyaìḥ,* ‚dem Menschen. d. h. den Wünschen oder Bitten des Menschen'. Also: ‚Das, was nicht heil ist, gesund machend und machend, dass deine Gaben nicht hinter dem (Erwarten des) Menschen zurückbleiben, lass vom Himmel den Regen strömen!«

Demselben Gedankenkreis gehört 9, 86, 42 an: *dvâ jánâ yâtáyann antár îyate nárâ ca śáṃsaṃ daívyaṃ ca dhartári:* ‚Beide Völker (Götter und Menschen) zum gegenseitigen Wetteifer antreibend, wandert er hin und her, indem er die Menschen- und die göttliche Rede besitzt (beherrscht[1])' Soma übernimmt hier die Rolle des Agni. Er ist der *dûta* zwischen Göttern und Menschen — in diesem Sinn wird *antár îyate* meist gebraucht 3, 3, 2 u. ö. — und er eignet sich dazu, weil er beider Rede versteht.

Die von Bergaigne a. a. O. behandelten, aber falsch gedeuteten Mitra-Stellen werden durch VS. 27, 5 aufgehellt: *Mitréṇâgne mitradhéye yatasva* (ebenso TS. 4, 1, 7, 2, aber AV. 2, 6, 4 *mitradhâ y.*): ‚Mit Mitra, o Agni, wetteifere in Freundschaft'. Denn Mitra ist, wie schon sein Name sagt, der Freund jedermanns (TS. 6, 4, 8, 1; Śat. 5, 3, 2, 7), der in dieser Welt *mitradheyam* erstrebt (Taitt. Br. 3, 1, 5, 1). Wenn es darum heisst, dass Mitra die Menschen *yâtayati* ‚zum Nacheifern reizt' oder ‚ihnen ein gutes Vorbild giebt', so ist überall nach VS. 27, 5 *mitradhéye* als Mittelbegriff unterzulegen. 3, 59, 1 *Mitró jánàn yâtayati bruvâṇáḥ,* ‚der sich Mitra (Freund) nennt, giebt den Leuten ein gutes Beispiel', ib. 5 *yâtayáj jano gṛṇaté suśévaḥ,* ‚den Menschen ein gutes Vorbild gebend, freundlich gegen den Sänger'. Er heisst nicht nur Freund, sondern macht seinem Namen durch die That Ehre. In *bruvâṇáḥ* der Str. 1 (Sây. *stûyamânaḥ śabdaṃ kurvâṇo vâ*) sehe ich mit Roth einen Fall der besonderen Verwendung des Â. von *brû* unter 2 in PW. Andere Beispiele sind: Chând. Up. 5, 3, 4 *kathaṁ so 'nuśiṣṭo bruvîta,* ‚wie darf der sich einen Gebildeten nennen?' Śat. 14, 6, 1, 3 *kathám nú no brâhmiṣṭho bruvîta.* MS. 1, 6, 9 (p. 101, 2) und 4, 8, 1 (p. 107, 6) *tân Indro brâhmaṇó bruvâṇá úpait,* ‚sich als Brahmane ausgebend'.

[1] Wörtlich: im Besitz, Infinitiv.

MBh. 4, 5, 4 *lubdhâ bruvâṇâḥ;* 4, 71, 3 *ya eṣa Ballavo brûte sûdas tava.*[1] —

ṚV. 8, 102, 12 (*Agnim*) *Mitráṃ ná yàtayájjanam* ist nur eine Variation des in VS. 27, 5 ausgesprochenen Gedankens. In demselben Sinn wird das einfache *yatati* verwendet in der Parallele zu 3, 59, 1, nämlich 7, 36, 2: *inó vàm anyáḥ padavîr ádabdho jánaṃ ca mitró yatati bruvàṇáḥ.* ‚Der eine von euch beiden (Varuṇa) ist ein mächtiger, unfehlbarer Führer, und der sich Freund nennt, veranlasst die Menschen, ihm nachzueifern.' — Der Mittelbegriff verschiebt sich, sobald noch andere Âdityas im Spiel sind. 5, 72, 2 *dhármaṇâ yâtayájjanâ:* ‚Ihr beide (Mitra und Varuṇa) gebt dem Menschen durch euer Walten ein gutes Vorbild'. 5, 65, 6 *yuváṃ Mitremáṃ jánaṃ yátathaḥ sáṃ ca nayathaḥ:* ‚Ihr beide Mitra (und V.) gebt unsereins ein gutes Beispiel und leitet ihn richtig.' *imáṃ jánaṃ* wird von Sây. mit Recht auf den Sprecher bezogen. Der klassische Sprachgebrauch reicht auch in diesem Fall in den Veda zurück. Als Mittelbegriff ist *dhármaṇà* aus 5, 72, 2 oder *apásâ* aus 6, 67, 3 zu denken, ebenso 1, 136, 3. Schwierig ist 6, 67, 3 *ā́ yâtaṃ Mitrâvaruṇâ susasty úpa priyā́ námasâ hûyámânà | sáṃ yā́v apnasthó apáseva jánâñ chrudhîyatáś cid yatatho mahitvā́.* Dies übersetze ich versuchsweise: ‚Kommt herbei, Mitra und Varuṇa, mit schönem Spruch als Liebe höflich eingeladen, die ihr die Leute wie der Werkmeister durch seine Arbeit (aneifert), ihr gebt auch den Lohngebenden ein gutes Beispiel durch die Höhe (des Lohns, den ihr den Sängern verleiht).' *apnasthà* ist nach Sây. der *karmaṇy adhikṛtaḥ.*[2] In Mitra-Varuṇaliedern und -Strophen findet sich *ápas* resp. *apás* ‚Werk' noch 1, 151, 4; 7, 40, 4; 63, 4 (»jetzt gehen die Leute, von Sûrya angetrieben, an ihre Geschäfte, verrichten ihre Arbeit«). Sây. versteht in 1, 151, 4

[1] Die eigentümliche Redensart *asya bruvâṇam* Kauṣ. Br. 6, 2; Sat. 10, 6, 1, 11 (Eggeling: him that speaks of him; Sây.: *upadeṣṭâram*) wird durch die von den Kommentatoren oft citierte Stelle MS. 1, 4, 11 (p. 60, 3) aufgeklärt: ‚Wir wissen nämlich das nicht, ob wir Brahmanen sind oder Nichtbrahmanen, ob wir diesem Ṛṣi zugehören oder einem andern, auf welchen (Ṛṣi) wir uns (als unsern Ahnherrn) berufen (*yasya brúmahe*). Auf welchen aber einer sich berufend (*yasya ha tv eva bruvâṇaḥ*) opfert u. s. w.'

[2] *ápnas* selbst ist noch eingehender zu untersuchen. Nach Mâdhava bei Devarâja p. 174 bedeutet es in 1, 113, 20 *âpyaṃ dhanam* (S. *âptavyaṃ dhanam*).

und 7, 40, 4 unter *apas* das Priesterwerk. Im übrigen hat unter allen Interpreten Bollensen (O. u. O. 2, 476) die Strophe am besten verstanden, insbesondere das allerdings nur zu erratende ἅπ. *śrudhî-yatáḥ*. Nur war er mit seinen Verbesserungen zu voreilig. Śâkalya wird wohl seinen Grund gehabt haben, weshalb er *yatathaḥ* unbetont liess. Pâda d ist der Nachsatz zu dem elliptischen Vordersatz in c. Zu *sam* ist hier nochmals *yátathaḥ* zu ergänzen. *śrudhîy* leitet S. von einem Subst. *śrudhi* = *annam* oder *yaśaḥ* ab. Dieses *śrudhi* ist wohl mit *śurúdh* zu identifizieren. Pischel hat Ved. Stud. 1, 50 nachgewiesen, dass *śurúdh* mit *iṣ* synonym ist. Vielleicht lässt sich die Bedeutung noch präziser fassen. Wie bisweilen *iṣ*, so bezeichnet *śurúdh* meist den Lohn, speziell die *dakṣiṇâ*, und berührt sich mit *sani, ràti, ràdhas* und *vâja* (s. Pischel a. a. O.): *śurúdho góagrâḥ* 1, 169, 8, *góagrân vâjân* 1, 92, 7; *góagrâm — ràtim* 2, 1, 16; *rádâ śurúdhaḥ* 1, 169, 8; 7, 62, 3, *rádâ — sanim* 6, 61, 6; — *rädhaḥ* 7, 79, 4; *vâjam viprâya rádantâ* 1, 117, 11. Der Sinn der Str. ist danach: ihr gebt den Priestern ein gutes Beispiel, wie der Werkführer seinen Arbeitern, ihr spornt aber auch die reichen Lohnherren an, es euch an Freigebigkeit gleichzuthun. Der in 6, 67, 3 ausgesprochene Schlussgedanke hat ein Seitenstück in 5, 32, 12:

*evä hí tväm ṛtuthä yâtáyantam*
*maghä víprebhyo dádatam śṛṇomi |*
*kím te bráhmäṇo gṛhate sákhàyo*
*yé tvâyä nidadhúḥ kämam Indra |*

‚Denn also höre ich, dass du zu pünktlichem Nacheifern reizest,[1] indem du den Sängern Geschenke giebst. Was bekommen denn deine Freunde, die Brahmanen, die dir, o Indra, ihren Wunsch anvertrauten?' — Vielleicht ist in 5, 48, 5 und 8, 35, 12 *yatati* gleichfalls = *yâtayati*: ‚er spornt an' zu fassen und hierherzustellen.

In demselben Sinn findet sich 1, 33, 6 das Â. des Causat. Meine Erklärung wird dort von Sây. bestätigt: *áyuyutsann anavadyásya sénâm áyâtayanta kṣitáyo návagvâḥ | vṛṣàyúdho ná vádhrayo niraṣṭâḥ pravádbhir Índrâc citáyanta âyan.* Aus dem Zusammenhang des Liedes erfahren wir nur, dass es sich um Dämonenkämpfe handelt: ‚Sie (die Dämonen) wollten die Heerschar

[1] Nämlich die Yajamânas.

des Tadellosen bekämpfen, die Navagvaleute spornten (Indra) zum Eifer an. Wie geschwächte Ochsen, die mit einem Bullen kämpfen, flohen sie gewitzigt Hals über Kopf vor Indra.' Sây.: *yuddhàrtham Indraṃ nânâvidhair mantraiḥ protsàhitavantaḥ.* Die Heerschar des Indra sind, wie schon Bergaigne II, 310 annimmt, die in b genannten Aṅgiras.

2. Der Begriff entwickelt sich nach der ungünstigen Seite. Aus dem Nacheifern wird das Eifern und die Eifersucht, die Konkurrenz wird zum Neid, der Wettstreit zum Streit. Im ṚV. nur in negativen Sätzen. P. und Â. wechseln.

a) mit Instrumental:

6, 67, 10 *nákir devébhir yatatho mahitvā:* ‚Niemals eifert ihr mit den Göttern wegen des Ranges.'

b) mit Lokativ:

8, 20, 12 *nákiṣ ṭanūṣu yetire:* ‚niemals sind sie auf ihre Personen, d. h. aufeinander, neidisch (oder eifersüchtig) gewesen'.

c) absolut:

7, 76, 5 *samànā ûrvé ádhi sáṃgatàsaḥ sáṃ jânate ná yatante mithás té[1] té devānāṃ ná minanti vratāny ámardhanto vásubhir yādamānāḥ* ‚Aus Anlass der gemeinsamen Herde zusammengekommen, werden sie einig, sie streiten nicht miteinander. Sie (die Aṅgirasen) stören nicht der Götter Unternehmungen, ohne Widerwillen[1] Einigung mit den Vasus wünschend.'[2] Hiermit ist in Verbindung zu bringen die fünfte Strophe des altertümlichen Liedes 2, 24, das mit den alten Itihâsaliedern den Lapidarstil, das Skizzenhafte der einzelnen Züge der alten Sage und den raschen Scenenwechsel teilt.[3] Eine Masse später vergessener Details sind in solchen Liedern noch lebendig.

---

[1] *mṛdh* ist ungefähr s. v. a. kl. *tiraskṛ*, to refuse, ausschlagen, abweisen.

[2] *yādamāna* = *saṃgatiṃ yácamāna* S. zu 3, 36, 1. 7.

[3] Weber ist allerdings nach seinen Anschauungen von Bṛhaspati geneigt, das Lied den modernen Bestandteilen des zweiten Maṇḍala zuzuweisen, Sitzungsber. der Berliner Akad. 1900, 605. Arnold teilt das Lied seiner Gruppe B 1 zu, JAOS. 18, 352.

2, 24, 5 *sánâ tã kã cid bhúvanâ bhávîtvâ*
*mâdbhiḥ śarádbhir dúro varanta vaḥ |*
*áyatantâ carato anyádanyad íd*
*yã cakãra vayúnâ Bráhmaṇaspátiḥ |*

‚Diese Geschöpfe müssen zum Teil (wörtlich: einige)[1] alt sein: durch Monate und Jahre schlossen sich euch die Thore. Ohne zu hadern, gehen beide je einen andern Weg, die Wege, welche Brahmaṇaspati bestimmt hat.' Grassmanns und Delbrücks Einfügung von *vi* vor *varanta*, die Ludwig stillschweigend gutheisst und schon Sây. angenommen hat, ist alles eher als eine Emendation. Der Pâda ist katalektisch gebaut. a—b sind Rede der Aṅgirasen bei dem Wiedersehen ihrer Herde. Da die Tiere jahrelang in Gefangenschaft waren, so müssen einige darunter ein sehr hohes Alter erreicht haben. Das an Naivitäten reiche Märchen[2] nahm an, dass die Aṅgirasen genau dieselben Tiere, die ihnen geraubt waren, wiederbekamen. Mit *vaḥ* wendet sich die Rede an die Tiere selbst. Im folgenden Hemistich findet wieder der sprungartige Wechsel der Scene statt. Wir erfahren hier zunächst, dass zwei Parteien in Frieden je ihren besonderen Weg gehen. Auf dieselben Parteien spielt 1, 131, 3 an, wo gleichfalls episodisch der Mythos von dem Kuhraub behandelt wird: *ví tvâ tatasre mithunã avasyávo vrajásya sâtã gávyasya niḥsṛ́jaḥ sákṣanta Indra niḥsṛ́jaḥ | yád gavyántâ dvã jánâ svàr yántà samũhasi | âviṣ kárikrad vṛ́ṣaṇaṃ sacâbhúvaṃ vájram Indra sacâbhúvam*: ‚Dir setzten die hilfesuchenden Paare bei der Eroberung der Viehherde zu, sie herauszulassen, (dich) o Indra, auffordernd, sie herauszulassen, während du die beiden in den Kampf[3] ziehenden, rindersuchenden Scharen vereinigst, deinen starken Begleiter, den dich begleitenden Keil, o Indra, zum Vorschein bringend.'

*mithunãḥ* fasst S. als die Yajamânas und ihre Frauen, ich dagegen der Situation entsprechender als die männlichen und weiblichen Tiere, indem ich an die *paśávo mithunãḥ* MS. 1, 10, 11 (p. 151, 14); 4, 6, 3 (p. 83, 3); TS. 6, 5, 8, 4; TBr. 2, 2, 4, 4 erinnere.

[1] Ähnlich ist die Konstruktion von *ko 'pi*, z. B. in Subhâṣitâvali 2070 *premṇaḥ — ko 'py eṣa ramyaḥ kramaḥ*: ‚dies ist eine der entzückenden Methoden Amors'.

[2] Vgl. Ved. St. II, 286.

[3] *svàr* = *svàrṣâti*.

Wenn es gelingen sollte, aus dem dürftigen Material die Wurzel *taṃs* (Schol. = *kṣip*) genauer zu bestimmen, so dürfte obige Übersetzung vielleicht noch etwas richtiger gestellt werden. *vi-taṃs* ist hier jedenfalls synonym mit *sakṣ* = Avestâ *hakhš*, worüber KZ. 28, 207 zu vergleichen. *sakṣ* wird wie *hakhš* mit dem Infinitiv konstruiert. Die Genitivform *niḥsṛ́jaḥ* erkläre ich nach Analogie von *tám îmahe râyáḥ* Delbrück AIS. 158. *niḥ-sṛj* hat 10, 62, 7 den *vrajá* als Objekt, 10, 8, 8 die *gắḥ*. Das sehnsüchtige Brüllen der eingesperrten Herden wird öfters erwähnt: RV. 7, 75, 7; 5, 30, 10; 45, 8. Die beiden *jánâ* sind nach Bergaigne I, 117 Götter und Menschen, genauer gesagt: die Vasus und Aṅgiras. Kombiniert man nämlich unsere Str. mit 2, 24, 5 und 7, 76, 5, so ergiebt sich ein neues Moment der Sage. Auf die vom Vala geraubte Herde erhoben die Vasus und Aṅgiras gleichmässig Anspruch. Im entscheidenden Augenblick, während die Tiere im Innern ungeduldig ihre Befreiung verlangten, drohte zwischen beiden ein Konflikt auszubrechen, der aber von Indra resp. dessen Purohita Bṛhaspati beigelegt wurde. Friedlich ziehen nunmehr beide Parteien mit ihrem Anteil ihres Wegs. Der Konflikt erinnert an die Eifersüchteleien zwischen den Âdityas und Aṅgiras in den Brâhmaṇas, Śat. 12, 2, 2, 9; TBr. 2, 2, 3, 5; Ait. Br. 4, 17, 5; 6, 34, 2; Kauṣ. Br. 30, 6 (p. 144, 14); Tâṇḍ. Br. 11, 8, 10.

Auch in den Brâhmaṇas ist dieser Sinn von *yat* oder *saṃyat* nicht selten, vgl. Ait. Br. 5, 11, 1; Kauṣ. Br. 1, 2. Er ist auch wohl in Śat. 12, 2, 3, 1 anzunehmen: *devâḥ svarge loke 'yatanta:* ‚die Götter stritten um die Himmelswelt', vgl. Ait. Br. 1, 14, 5. Von dieser Bedeutung hat sich eine neue abgezweigt, die zugleich den unter 3 zur Sprache kommenden Begriffswandel anbahnt. In der alten Militärsprache ist *yat* technischer Ausdruck = aufmarschieren, Aufstellung nehmen, sich in Schlachtordnung oder auf dem Schlachtfeld aufstellen, mit und ohne *âyátane*. TBr. 1, 4, 6, 2 *Maruto vai devānām áparâjitam âyátanam devānâm evāparâjita âyátane yatate:* ‚Die Marut sind nämlich der Götter unbesiegbare Schlachtordnung; in der Götter unbesiegbarer Schlachtordnung stellt er sich auf.' TS. 2, 2, 6, 1 ‚Ein der Aditi geweihtes Reismus soll opfern, wer im Begriff ist, in die Schlacht zu ziehen. Aditi ist nämlich die Erde; so gewinnen sie zuerst auf ihr die gute Stellung. Einen dem Vaiśvânara geweihten

zwölfscherbigen Reiskuchen soll er opfern, wenn er auf das Schlachtfeld (*âyátanam*) gekommen ist. Agni Vaiśvânara ist nämlich das Jahr. Das Jahr ist aber bekanntlich das Schlachtfeld der Götter. Aus diesem Schlachtfeld schlugen die Götter die Asuras. Wenn er einen dem Vaiśvânara geweihten zwölfscherbigen Reiskuchen darbringt, so stellt er sich in der Schlachtstellung der Götter selbst auf und gewinnt die Schlacht.' 'Sây. in TS. I p. 885, 10 erklärt *âyátane* nicht unrichtig als *yasminn âyatane yuddham bhavişyati -- tasmin bhûpradeśe.* Wie *yat,* so ist auch *âyátana* ein militärischer Ausdruck. Es bedeutet den Ort der Heeresaufstellung, Position, Stützpunkt, Plan, Schlachtfeld und die Aufstellung selbst, Treffen, acies. Alle diese Bedeutungen fliessen in den citierten Stellen zusammen. Die Bedeutung ‚Aufstellung, Stützpunkt' hat sich dann zu der allgemeineren von *sthânam* erweitert. In dem technischen Sinn wird *âyátana* verwendet in Ait. Br. 2, 36, 1 ‚Götter und Asuras stritten (*samayatanta*)[1] nämlich um diese Welten. Die Götter machten das *sadas* zu ihrem Stützpunkt (d. h. sie nahmen im *sadas* Aufstellung, *âyatanam akurvata*): jene warfen sie aus dem *sadas.*' Bestätigt wird meine Erklärung durch eine Parallele zu Ait. Br. 2, 36, 1, nämlich 1, 14, 5 ‚Götter und Asuras stritten um diese Welten, diese stellten sich in der östlichen Himmelsrichtung (d. h. gegen Osten) auf (*ayatanta*); jene warfen sie aus dieser heraus; . . . sie nahmen in der nordöstlichen Richtung Aufstellung. Daraus wurden sie nicht geworfen. Dies ist die unbesiegbare Richtung. Darum soll man in dieser Richtung Aufstellung nehmen (*yateta*) oder Aufstellung nehmen lassen (*yâtayet*).'[2] Fast gleichlautend ist der Eingang der Geschichte 8, 10, 1. Zur Sache vgl. noch Âś. Gs. 3, 12, 16 und Weber, Ind. St. 10, 240 n.

RV. 7, 93, 5 *sáṃ yán mahī́ mithatī́ spárdhamāne tanûrúcā śúrasātā́ yátaite:* ‚Wenn zwei Heerhaufen, sich herausfordernd, wetteifernd, am Körper glänzend, in der Schlacht Aufstellung nehmen.' S. nach Râmaśâstris Ausgabe: *jetuṃ yatnaṃ kurvatyau.* — 5, 59, 2 *antar mahé vidáthe yetire:* ‚sie (die Marut) sind aufmarschiert in grosser Kolonne'. Hieher gehört auch die Redensart *saṃgrâmaṃ*

[1] Sây : *saṃgrâmaṃ kṛtavantaḥ.*

[2] Nach Sây. gilt dies entweder für jeden weltlichen König oder für das Herabholen des Soma vom Wagen.

*saṃ-yat* die Schlacht aufstellen, d. h. sich zur Schlacht aufstellen MS. 2, 1, 1 (p. 1, 11); 2, 1, 2 (p. 3, 1); 4, 2, 6 (p. 27, 16); *saṃyatta* zur Schlacht aufgestellt MS. 4, 1, 12 (p. 15, 16); 4, 3, 4 (p 42, 20). *pariyatta* ‚umgangen' oder aktivisch ‚umgangen habend, in Flanke oder Rücken fallend', so *parîyatta* MS. 3, 4, 7 (p. 55, 1); 3, 8, 10 (p. 110, 17). — Bildlich wird die Redensart *âyatane yat* gebraucht in Tâṇḍ. Br. 13, 10, 16 *âyatane pṛṣṭhâni yâtayati:* ‚er stellt die P. in die richtige Stellung, d. h. er giebt den P. die richtige Grundlage'. Vgl. 13, 10, 15.

3. Der Grundbegriff verblasst; es bleibt der Sinn ‚sich vordrängen, stürmen, sich sputen, eilen, marschieren'. Dies ist das *yatate* = *gacchati* in Naigh. 2, 14. Auch die Pehlevî-Übersetzung giebt Av. *yat* durch *matan* ‚kommen' wieder.

a) absolut: ṚV. 1, 163, 10 *haṃsâ iva śreṇiśó yatante:* ‚sie eilen (fliegen) wie Flamingos in Reihen'. Durga II, 413, 12 *paṅktîkṛtâ yatante, gacchanti;* Sây.: *śîghradhâvanâya śreṇiśaḥ paṅktîbhûya saṃyatante samyag yatnaṃ kurvanti.* Ebenso 3, 8, 9 *haṃsâ iva śreṇiśó yátânâḥ:* ‚aufmarschierend', von den Yûpas. Von den Maruts: *divás putrâsa étâ ná yetire:* ‚die Söhne des Himmels eilten wie Antilopen'[1] 10, 77, 2. — Von dem *mahâprasthânam,* der Reise ins Jenseits 10, 18, 6 *anupûrvâṃ yátamânâ yáti ṣṭhá:* ‚in der richtigen (Alters-)Folge abmarschierend, soviel ihr seid'.

b) mit Lokativ des Ziels: zueilen auf. 1, 169, 6 *práti prá yâhîndra mîḷhúṣo nṝn maháḥ pârthive sádane yatasva ádha yád eṣâṃ pṛthubudhnâsa étâs tirthé näryáḥ paúṃsyâni tasthúḥ* ‚Fahre her, o Indra, zu den freigebigen Herren, den hohen, eile an deinen irdischen Platz (den Opferplatz), zumal da dieser (der Marut) breitbeinige[2] Antilopen so wie die Streitkräfte eines Gebieters auf der Hauptstrasse aufgestellt sind' (d. h. zu deiner Begleitung bereit sind wie die Leibgarde eines Königs, wenn er zur Jagd u. s. w. auszieht). — 1, 85, 8 *śravasyávo ná pṛtanâsu yetire:* ‚sie stürmten[3] wie Ruhmbegierige in die Schlachten'. 10, 75, 3 *divî svanó yatate:*

[1] Die Bedeutung von *éta* in den Marutliedern ist noch unsicher.

[2] Wörtlich: ein breites Gestell habend. Ich habe c—d zum Teil im Anschluss an Sây. übersetzt, wie dies schon Ludwig der Hauptsache nach gethan hat.

[3] Von *yetire* in 5, 59, 2 kaum verschieden.

‚gen Himmel dringt ihr Brausen'. In derselben Bedeutung steht *upa-yat* 8, 43, 4 *vātajûtâ úpa dyávi | yátante vṛthag agnáyaḥ*.[1]

Zu diesem *yatate* = *gacchati* stelle ich das Causat. *yâtaya* in 10, 127, 7 *úṣa ṛṇéva yâtaya*. Im Upameya ist aus a *támaḥ* zu ergänzen: ‚O Uṣas, treibe die Finsternis fort.' *ṛṇéva* aber ist für uns ein Zeugma. Die Stelle bildet die Brücke zu der anderen technischen Verwendung, welche die Wurzel *yat* in der Gerichtssprache gefunden hat. Diese ist in PW. unter caus. *yat* 4 verzeichnet, doch hat Böhtlingk gerade die massgebenden Belege aus MBh. missverstanden.[2] Nach dem »alten Itihâsa« MBh. 13 adhy. 102 hatte Gautama aus Mitleid einen jungen Elefanten aufgezogen. Indra aber nimmt in Gestalt des Dhṛtarâṣṭra ihm das prächtige Tier ab. Der sich entspinnende Wortstreit ist zunächst in demselben Ton wie der zwischen Śala und Vâmadeva MBh. 3, 192 gehalten. Zuletzt, da nichts fruchtet, droht Gautama mit der Vergeltung im Jenseits, in der Stadt des Yama, ‚wo keine Lüge, wo nur die Wahrheit gesprochen wird', *yatrâbalâ balinaṃ yâtayanti, tatra tvâhaṃ hastinaṃ yâtayiṣye* 13, 102, 16. Das kann nur heissen: ‚Wo die Schwachen den Mächtigen zur Rechenschaft ziehen (verklagen), dort werde ich dich wegen des Elefanten belangen (d. h. ihn von dir zurückfordern).' Der Schlusspâda wird mehrmals wiederholt, in Str. 51 aber variiert durch die Worte *hastinaṃ me pradâsyasi*. Nîl. erklärt *yâtayiṣye* als *hastinaṃ svîyaṃ phalaṃ tvatto grahîṣye*. Auch das ist nicht ganz richtig. *yat* caus. bedeutet vielmehr ‚zur Verantwortung ziehen, belangen' und mit doppeltem Akk. jemanden für etwas verantwortlich machen, zurückfordern, vindicare. So heisst es von Yama in Taitt. Âr. 1, 8, 5 *pṛcchâmi tvâ pâpakṛtaḥ | yatra yâtayate Yamaḥ:* ‚ich frage dich, wo Yama die Übelthäter zur Verantwortung zieht'. Auf diesem Weg ist *yâtanâ* zur euphemistischen Bezeichnung der Höllenstrafen gekommen. In diesem Sinn möchte ich *yâti* in RV. 5, 3, 9 fassen:

*áva spṛdhi pitáraṃ yódhi vidvān*
*putró yás te sahasaḥ sûna ûhé |*
*kadâ cikitvo abhí cakṣase nó*
*'gne kadâñ ṛtacid yâtayâse ||*

[1] In Śat. 8, 5, 1, 7 dagegen bedeutet *upa-yat* ‚angreifen, befallen'.

[2] Vgl. auch Roth in ZDMG. 41, 676.

Aus der zweiten Hälfte des Lieds spricht die gepresste Stimmung eines Dichters, der sich verleumdet (oder verflucht)[1] glaubt. Er spricht in Str. 7 von dem *ágas* und *énas,* die der Lästerer (*aghá-śaṃsa*) ihm zuschiebt, von der *abhíśasti,* die Agni niederschlagen möge. Es seien Feinde wider ihn aufgetreten (Str. 11), und er bittet am Schluss den Gott, ihn nicht der *abhíśasti* (Sây. = *nindaka*) zu überantworten. In diesen Zusammenhang passt die obige Bedeutung gut: ‚Nimm deinen Vater (d. h. den Priester, der ihn entzündet hat) in Schutz, halte klug ab (die Schmach) von dem, der sich auch als dein Sohn, o Kind der Kraft, betrachtet. Wann wirst du, Weiser, nach uns sehen,[2] wann, o Agni, wirst du als Gesetzeskundiger (sie) zur Rechenschaft ziehen?' *yódhi* hat schon Sây. zu *yu* gezogen. Der Accent ist auffällig, es sollte *yodhi* heissen. Zu ergänzen ist aus Str. 7 und nach 1, 189, 1 *énaḥ,* ebenso zu *áva spṛdhi* aus Str. 7 und nach 8, 66, 14 *abhíśasteḥ.* Über den Vater und Sohn s. Sây. zu der Stelle und Oldenberg SBE. 46, 374.

Dieses *yâtayati* bedeutet entweder: mit Worten verantwortlich machen, z. B. *kilbiṣaṃ y.* für einen Fehler verantwortlich machen, einen Fehler zur Last legen, — vorwerfen, Ait. Br. 1, 13, 12.[3] Oder durch die That, also: etwas ahnden, jemanden büssen um (instr.) TS. 2, 6, 10, 2: ‚Wer jemanden thätlich bedroht (*apagurâtai*), den soll man um 100 (Goldmünzen S.) büssen, wer sich thätlich vergreift (*nihánat*), den soll man um 1000 büssen, wer Blut vergiesst, der soll so viele Jahre den Weg zur Manenwelt nicht finden, als er insgesamt Sandkörner bespritzt. Darum soll man einen Brahmanen nicht thätlich bedrohen, sich nicht an ihm vergreifen, nicht sein Blut vergiessen, denn eine solche Schuld lädt er auf sich.' *yâtayati* erklärt hier Sây. durch *kleśayati.* Zu dem interessanten Abschnitt ist Vendîdâd 4, 17 – 43 zu vergleichen.

[1] Ob *abhíśasti* jemals Fluch bedeutet, wird sich erst bei genauer Untersuchung des Wortes herausstellen.

[2] Dieselbe Bedeutung wie *abhi-cakṣ* hat in Yasna 46, 2 *ā-ruẽn: ā īṭ ərəcnā,* was die Pehl.Übers. ganz richtig so glossiert: sieh das an, d. h. suche Abhilfe.

[3] Sây. bezieht diese Worte auf die Opferpriester. Ich glaube aber, dass es sich um ein *laukikam anuśâsanam* handelt für einen, der zu hohem Rang gelangt ist. In dieser dem Tadel exponierten Stellung soll man sich in Reden und Handeln der grössten Zurückhaltung befleissigen, um keinen faux pas zu machen.

*vairaṃ yàti* ist s. v. a. injurias vindicare, *ṛṇaṃ yàti* = die Schuld einfordern, eintreiben und *ṛṇayāt* der Exekutor. In TS. 1, 5, 2, 5 (vgl. MS. 1, 7, 4 und Roth a. a. O. 673) heisst es: ‚Einen Männermord an den Göttern begeht, wer das Feuer versetzt. Varuṇa treibt bei ihm die Schuld (d. h. die Busse für den Mord) ein.' Sây. *ṛṇinam iva yàtayati, pîḍayatîty ṛṇayât.* Auch bei uns sagt das Volk: der Presser.

Der Vergleich in 10, 127, 7 lässt sich nach dem Gesagten nur umschreiben: ‚treibe, o Uṣas, (die Finsternis) weg, wie man Schulden eintreibt'. Über ein anderes Zeugma desselben Liedes s. unten.

Unter den Compositis von *yat* sind einige ἅπ. λεγ. und deshalb nicht sicher zu bestimmen, so *anu-yat, ni-yat.*

*ati-yat* MS. III, 8, 3 (p. 95, 1) ist: ‚im Flug überholen'. Parallel steht *ati-kram. adhi-yat* hat sich von dem Begriff des Simplex am meisten entfernt. Es scheint zu bedeuten: ‚als Schmuck anlegen, anstecken', und Caus. ‚schmücken'. ṚV. 1, 64, 4 *vákṣaḥsu rukmāñ ádhi yetire śubhé:* ‚zum Staat haben sie sich Goldmünzen an die Brust gesteckt'. Sây. *upari cakrire.* 6, 6, 4 vom Wald- und Präriebrand: *ádha bhramás ta urviyā ví bhâti yâtáyamâno ádhi sānu pṛśneḥ:* ‚Und dein Flammenmeer leuchtet weithin die Oberfläche der bunten (Erde) schmückend.'

*â-yat* ist 1. verstärktes *yat:* a) wetteifern, um die Wette laufen, 10, 91, 7 gleichfalls vom Waldfeuer: *ā te yatante rathyò yáthā pṛthak chárdāṃsy Agne ajárāṇi dhákṣataḥ:* ‚Wie Wagenfahrer wettlaufen, o Agni, deine getrennten Kolonnen, die nie alternden, während du niederbrennst.' Sây. *gacchanti.* Dazu vgl. oben 8, 43, 4.

b) sich drängen zu, sich reissen um, sich bemühen um. Mit Dativ: 10, 29, 8 *āsmai yatante sakhyāya pûrvīḥ:* ‚Um ihn reissen sich viele (*viśaḥ*), um ihn zum Freund zu haben.'

2. im engen Anschluss an *âyátana:* sich halten an, feststehen in, sicher sein; Halt machen, gegenwärtig sein. In Śat. 9, 3, 4, 13 steht *àyatta* neben *pratiṣṭhita: svàyàm evainam etad diśy àyattaṃ pratiṣṭhitam abhiṣiñcati,* und dies wird noch weiterhin erläutert durch *na vai sva àyatane pratiṣṭhito riṣyati.* ṚV. 6, 1, 10 *ā te bhadrāyàṃ sumataú yatema:* ‚mögen wir in deiner glückbringenden Gunst feststehen!' 5, 74, 2 *kásminn ā yatatho jáne:* ‚Bei welchem Mann machet ihr Halt?' 5, 66, 6 *ā yád vâm — vyáciṣṭhe*

*bahupāyye yātemahi svarājye:* ‚Auf dass wir in eurer ausgedehnten, viele schützenden Herrschaft sicher seien!' 3, 16, 4 *ā devéṣu yātata ā suvīrya ā śáṃsa utá nṛṇām:* ‚Er ist bei den Göttern gegenwärtig, zugegen bei der Mannesthat (d. h. im Kampf S.) und zugegen bei der Männerrede (d. h. beim Gottesdienst).' Oldenberg: he stands firm.

## § 3.

### Exkurs zu S. 17. Wurzel *rad.*

*rad* wird von den Indern durch *vilekhana* umschrieben und scheint in der That alle Bedeutungen mit *vi-likh* zu teilen. Zu *Indro asmāñ* (die Flüsse) *aradat* (3, 33, 6) ist *vilekhana* = Flusslauf zu vergleichen. ṚV. 6, 61, 6; 9, 93, 4; 7, 62, 3 giebt Sây. *rad* durch *prayaccha* bezw. *vitarantu* wieder, Roth übersetzt ‚zuleiten, zuführen', und Grassmann sucht diesen Begriffsübergang durch den Hinweis auf *tṛd* zu stützen. Indes bedarf dieses *tṛd* selbst einer Revision. Die ursprüngliche Bedeutung von *tṛd* ist schwerlich ‚bohren'. Warum sollten wir uns nicht überall an *vilekhana* halten? *rad* könnte dann hier und in ähnlichen Stellen ‚schreiben' = ‚gutschreiben, schriftlich geben, garantieren' bedeuten. Der Ausdruck wäre dem praktischen Leben entlehnt, während die ähnliche Gebrauchsweise von *tṛd* der Sprache des Mythos entnommen ist, vgl. 8, 103, 5 mit 3, 31, 5. Wir bekämen so durch *rad* = *vilekhana* schon im ṚV. eine Andeutung der Schrift, und zwar da, wo wir sie a priori am ehesten vermuten dürfen, nämlich im Geschäftsleben und Schuldrecht; vgl. Jolly, Recht und Sitte S. 114. Dass der Gott geradezu als Schuldner des opfernden Menschen angesehen wurde, wird in einem folgenden Paragraphen noch näher ausgeführt.

## § 4.

### Wurzel *ṛj, ṛñj.*

Die in den vorausgehenden Artikeln berührte Wurzel *ṛj* (im grossen PW. 4 *arj,* im kürzeren 1 *rañj*) lässt sich mit Hilfe der Tradition und bei dem erweiterten lexikalischen Gesichtskreis in zweifacher Hinsicht richtiger bestimmen. Es sind statt der einen zwei homonyme Wurzeln anzusetzen. Belege von 1 *ṛj* aus den Brâhmaṇas sind in PW. irrtümlich unter *arj: arjane* geraten.

## 1. *ṛj* = *sṛj.*

Das Brâhmaṇam selbst bestätigt diese Gleichsetzung in der Anekdote Ait. Br. 3, 42. Dort wird erzählt, wie die Götter einstmals nach siegreichem Kampf mit den Asuras zur Himmelswelt zurückkehrten, aber Agni als Aufseher der Himmelswelt das Himmelsthor verschlossen hatte. Zuerst kamen die Vasus an und sprachen zu ihm: *ati no 'rjasy, âkâśaṃ naḥ kurv iti sa nâstuto 'tisrakṣya ity abravît, stuta nu meti tatheti taṃ te trivṛtà stomenâstuvaṃs tàn stuto 'tyârjata:* ‚Lass uns hindurch,[1] mache uns Platz!' Jener sprach: ‚Ungepriesen werde ich nicht durchlassen, preiset mich doch!' ‚Gut!' Da priesen sie ihn mit dem trivṛt-Stoma, und gepriesen liess er sie durch.' *ati-ṛj* und *ati-sṛj* sind gleichwertige Ausdrücke für das Passierenlassen durch die Himmelspforte, ebenso Ait. Br. 1, 10, 3 *svasti hainam atyarjanti svargaṃ lokam abhi.* In 2, 25, 2 aber bedeutet *ati-ṛj*, wie PW. angiebt, zulassen zu (Lok.).

Ganz ähnlich ist in TS. 7, 5, 3, 2 das Verhältnis von *anvárjeyuḥ* und *ánutsargam. anv-ṛj* ist dort s. v. a. verlassen, auslassen, aussetzen, wofür *ava-sṛj, ahu-sṛj* (Tânḍ. Br. 4, 3, 6; 5, 7, 5) und *ut-sṛj* (Tânḍ. 5, 10, 1 f.) gebraucht wird. — Das Zulassen der Kälber zur Mutterkuh wird gewöhnlich durch *upa-sṛj* bezeichnet, Âp. Śr. 6, 3, 10. In Śat. 14, 2, 1, 9 heisst es statt dessen *vatsam upârjati.* Ebenso verhält sich *aṃśúm — apisṛjya* TS. 3, 2, 2, 1 und *aṃśûn punar apyarjati* Śat. 11, 5, 9, 12. Ferner *Tváṣṭâraṃ vã etán mithuné 'pyasrât prajánanâya* MS. 2, 5, 5 (p. 54, 15) und *paśuṣv eva tan mithunam apyarjati prajâtyai* Tânḍ. 13, 5, 18. — Auch *ava-ṛj* und *anvava-ṛj* entsprechen genau den gleichen Zusammensetzungen von *sṛj.*

Im ṚV. flektiert diese Wurzel *ṛj* nach Kl. IV P. und Â. und bedeutet wie *sṛj* ‚losstürzen, sprengen[2] (vom Reiter), galoppieren (vom Ross)'. Der Vers 1, 140, 2 *abhi dvijánmâ trivṛ́d ánnam ṛjyate:* ‚der Zweigeborene stürzt sich auf die dreifache Speise' erinnert an 10, 91, 5 *yád óṣadhir abhisṛṣṭo vánâni ca pári svayáṃ cinuṣé ánnam àsyè:* ‚Wenn du (das Wald- und Präriefeuer) auf Pflanzen und Wälder dich stürzend, ganz allein die Nahrung in dein

[1] Zur Form *arjasi* vgl. Aufrecht, Ait. Br. S. 430, doch befriedigt das nicht.

[2] Vgl. *te devà abhyasṛjyanta:* ‚die Götter sprengten heran', Śat. 4, 1, 3, 5.

Maul stopfest',[1] vgl. noch *agnir ná yó vána ā́ sṛjyámānaḥ* 9,88,5. 6,37,2 *pró dróṇe hárayaḥ kármāgman punānā́sa ṛ́jyanto abhū́van:* ‚Die Falben (oder: die gelben Somasäfte) sind in der Kufe an die Arbeit gegangen, sich klärend, haben sie sich in Galopp gesetzt.' Es ist dies der vielgebrauchte Vergleich des schäumenden und gärenden Saftes im Droṇakalaśa mit dem Rennpferd; vgl. *eté asṛgram índavaḥ* 9,62,1; *asṛgrañ chravasyávo ná pṛtanā́jo átyāḥ* 9,87,5; *átyā hiyānā́ ná hetṛ́bhir ásṛgram vā́jasātaye* 9,13,6; 76,1.

6,37,3 *abhí śráva ṛ́jyanto vaheyuḥ:* ‚(die Rosse des Indra) mögen (ihn) galoppierend zur Ehre (d. h. an den Platz, wo ihm Ehre erwiesen wird, an den Opferplatz) fahren'. Die indischen Gelehrten bestätigen die Lostrennung dieser drei Stellen von den unter 2 *ṛj* zusammengestellten insofern, als sie von der geläufigen Erklärung hier absehen. Yâska (10,1,3) deutet *ṛ́jyantaḥ* in 6,37,3 durch *ṛjugāminaḥ*, Sây. dementsprechend durch *ṛjugamanāḥ*, resp. *ṛju gacchantaḥ* in Str. 2, in 1,140,2 aber umschreibt er mit Berufung auf den Dhâtup. *ṛjyate* durch *prāpnoti.*[2] — Diese Wurzel ist das Etymon von *ṛjrá*, s. Ved. St. II, 166.

Neben dem Intrans. *ṛ́jyati* = *sṛjyate* oder *sṛjate* findet sich einmal im RV. das Transit. *ṛ́ñjáti* = *sṛjati*, in der S. 3 ausführlich besprochenen Stelle 3,43,6 *prá yé dvitā́ divá ṛ́ñjánty ātā́ḥ:* ‚Welche von selbst die Thore des Himmels aufsprengen (d. h. öffnen).' Das Gegenstück ist hier *dvāraṃ sṛjati* Kauś. 29,17. Nach Dârila soll das heissen: ‚Er macht mit dem Messer dem Schlangenbiss eine Öffnung.' Aber Keśava, der mit Kauś. 29,16 ein neues *bhaiṣajyam*, und zwar gegen *śāpa*, beginnt, sagt: *gṛhadvāram abhimantrya dadāti, apidadhātīty arthaḥ.* Das kann *sṛj* unmöglich bedeuten.

Unter diese Wurzel ist auch *ni-ṛj*, wenn mit Akk. verbunden, zu stellen. *ni-ṛj* bedeutet a) losstürzen auf, anfallen, bedrängen; b) abgeschwächt: loslassen, vorschicken, beordern, engagieren.

a) 8,90,4 *vṛtrā́ bhū́ri nyṛ́ñjase:* ‚auf viele Feinde stürzest du dich'. 1,143,5 *yódhō ná śā́rūn sá vánā ny ṛ́ñjate:* ‚Wie ein Krieger auf die Feinde, stürzt er sich auf die Wälder.' Sâyaṇa

[1] Während bei dem Opfer der Priester das besorgt.

[2] *yad vā: bhṛjyate.* Beiläufig bemerke ich, dass der Dh. eine Wurzel *sarj* = *arj, arjana* aufstellt, Ed. Ben. 1,125.

*prasâdhayati, dahatîty arthaḥ.* — 10, 142, 2 heisst es gleichfalls vom Waldfeuer: *sâcîva viśvâ bhúvanâ ny ṛ̃ñjase:* ‚seitwärts[1] gleichsam fällst du alle Geschöpfe an'. Vgl. die ähnlichen Stellen mit *abhi-rj* 1, 140, 2 und *abhi-srj* 10, 91, 5 auf S. 27.

b) 3, 4, 7 *daívyà hótàrà prathamã ny ṛ̃ñje:* ‚Die beiden göttlichen Hotṛ engagiere ich zuerst.' 4, 26, 1 *ahám Kútsam ârjuneyáṃ ny ṛ̃ñje 'hám kavír Uśánâ páśyatâ mâ:* ‚Ich schicke den Kutsa vor, den Sohn des Arjuna (Indra),[2] ich bin der Kavi Uśanas, seht mich!' Grassmann zählt diese Stelle zu den Kutsa feindlichen, der Schlusspâda widerlegt ihn hierin. Es handelt sich um den Ved. St. II, 168 f. besprochenen Mythos, in welchem Uśanas die Mittlerrolle übernommen hatte. — 1, 54, 2 *yó dhṛṣṇúnà śávasâ ródasî ubhé vṛ́ṣâ vṛṣatvâ vṛṣabhó nyṛñjáte:* ‚Der durch seine kühne Kraft beide Welten zur Heerfolge zwingt, der starke Stier durch seine Stierkraft.' Vgl. *ví ródasî majmanâ bâdhate śávaḥ* 1, 51, 10 und 2, 12, 13; 4, 17, 1; 6, 17, 9; 29, 5; 7, 23, 3; 10, 147, 1. — Wenn Sây. zu 8, 90, 4 und 10, 142, 2 *prahvîbhâvayati, nyakkaroti, vaśîkaroti* erklärt, so kommt er meiner Deutung nahe.

2. *rj.*

Auch hier hat sich Roth durch die Sprachvergleichung verführen lassen und die einheimische Interpretation verworfen. Aber ὀρέγω, das er vergleicht, ist nach Pischel (I, 104) vielmehr Skt. *saraj.* Yâska giebt *ṛ̃ñjati* die Bedeutung *prasâdhanam,* Nir. 6, 4, 6 und Sây. pflichtet ihm fast immer bei. *prasâdh* ist allerdings ein mehrdeutiger Ausdruck und vielleicht gerade darum von Yâska gewählt worden. Devarâja (I, p. 448) umschreibt *prasâdhanam* durch *samîkaraṇam, âtmasâtkaraṇam,* Durga (II, 273, 13) nimmt *prasàdhayati* im Sinn von *prakalpayati, upavartayati,* Sây. aber im Sinn von *alaṃkaroti* zu RV. 1, 37, 3; 95, 7; 172, 2; 5, 48, 5 und zu TBr. 1, 2, 1, 12, p. 81, 18. Ihm hat sich mit Recht Benfey im SV.Glossar angeschlossen, während er in späteren Übersetzungen der übermächtigen Autorität des PW. sich gefügt hat.

2 *rj* ist synonym mit *śubh: dîptau* und bedeutet: 1. intr. glänzen, strahlen (eigentlich und figürlich), prangen, geschmückt

[1] Eine andere Erklärung von *sâcîva* giebt Sây.: *saciva iva.*

[2] Vgl. Sây. zu 1, 112, 23.

werden; 2. trans. glänzend —, schmuck machen, schmücken (wie eben), herausputzen, dekorieren, auszeichnen, ehren, feiern (wie *satkṛ*). Der Unterschied von P. und Â. ist dabei unerheblich. Zwischen eigentlichem und bildlichem Gebrauch lässt sich nicht immer die scharfe Grenze ziehen, besonders in den Agnistellen. — Dieses *ṛj* verhält sich zu *râj: diptau* wie *ṛdh* zu *râdh*.[1]

1. ṚV. 1, 172, 2 *áre sá vaḥ sudânavo Máruta ṛñjatī śáruḥ:* ‚Fern bleibe, ihr Gutes[2] spendenden Marut, euer glänzender Speer!' *śáru* ist nach S. die *ṛṣṭi* der Marut, nach der sie in 1, 168, 5 *ṛṣṭividyutaḥ* ‚speerglänzend' genannt werden. Die Speere der Marut haben eine goldene Spitze. Deshalb wird die goldgeschmückte oder goldfarbige Rodasî mit dieser verglichen: 1, 167, 3 *mimyákṣa yéṣu súdhitā ghṛtâcī hiraṇyanirṇig úparâ ná ṛṣṭíḥ:* ‚An welche sich (Rodasî) angeschlossen hat, gut gelaunt,[3] ghṛtatriefend,[4] von goldnem Aussehen wie der hintere Teil der Lanze.' Während des Marsches tragen die Marut ihre Speere über der Schulter (1, 64, 4; 5, 54, 11), die Spitze ragt also nach hinten. Über *myakṣati* = *gacchati* (Naigh. 2, 14) wird später gehandelt.

5, 48, 5 *sá jihváyâ cáturanika ṛñjate cắru vásâno Váruṇo yátann arim:* ‚Er (Agni, Sây.) glänzt mit der Zunge als der Viergesichtige (d. h. als irdisches Feuer), als Varuṇa (d. h. als unterseeisches Feuer) schön sich kleidend, indem er einen Reichen zu überbieten sucht.' Die Beziehung und stellenweise Identifikation von Agni und Varuṇa (vgl. Bergaigne 3, 131) wird durch *ûrvá* aufgehellt. Wie dieses sowohl den Ozean als das ozeanische Feuer bezeichnet, so wird hier Varuṇa, der Gott des Ozeans für das unterseeische Feuer, den Apâm napât des Liedes 2, 35 substituiert; vgl. Ved. St. II, 271. Zu *cáturanika* vgl. den Agni *viśvatomukha* 1, 97, 6.

In 1, 95, 7 wird vom Agni *auṣasa* und *saurya* gesagt: *úd*

[1] Die nahe Verwandtschaft dieser beiden Verba erhellt aus Stellen wie *eténa vắ Úpakeṛu rarâdha, ṛdhnóti yá eténa yájate* MS. 2, 5, 1 (p. 47, 13), Kâṭh. 13, 1 (p. 180, 11). Ait. Br. 1, 11, 9 u. 11. Die Grundbedeutung von *ṛdh* ist ‚treffen': *mâdhe mopari parus ta ṛdhyâsam* Kâṭh. 1, 1, 2; MS. 4, 1, 2 (p. 3, 10); ebenso von *râdh* TBr. 3, 7, 4, 9.

[2] Nämlich den Regen; über *dắnu* s. unten.

[3] *súdhita* = *suhita* = *suprita* Ait. Br. 8, 26, 6 und Sây. dazu. S. auch 1, 93.

[4] Wörtlich: in Ghṛta gehend; vgl. die ghṛtatriefende Tochter des Manu: *mânavi ghṛtapadi* MS. 1, 6, 13 (p. 108, 2), *tasyai ha sma ghṛtaṃ pade saṃtiṣṭhate* Śat. 1, 8, 1, 7.

*yaṃyamîti Savitéva bâhû́ ubhé́ sícau yatate bhîmá ṛñján.* Man könnte zunächst versucht sein, eine ähnliche Konstruktion wie in *purohitam anviṣyamâṇaḥ paraṃ yatnam akarot* MBh. 1, 3, 11 anzunehmen und *ṛñján* als Ergänzung zu *yatate* zu behandeln. Die Worte *bhîmá ṛñján* bilden aber auch 4, 38, 8 den Pâdaschluss und gehören folglich enger zusammen (vgl. ZDMG. 52, 731). Zu vergleichen ist *tveṣó*[1] *dîdivãn* 2, 9, 1, und der Sinn der Verszeile ist: ‚Er hebt wie Savitṛ seine Arme empor; seine beiden Heerhaufen sucht der furchtbar Strahlende noch zu überbieten.' Bild und Gedanke sind wiederum in knappeste Worte gefasst. Die aufgehende Sonne überstrahlt mit ihrem Glanz Himmel und Erde, so wie ein Heerführer durch seine glänzende Rüstung u. s. w. seine beiden Heerscharen. *sícau* deutet S. mit Recht auf Himmel und Erde. Doch ist dies nur ein Tropus. *síc* hat zwei selbständige Bedeutungen: 1. Saum des Gewandes und das Gewand selbst (*celâñcala* und *vastra*). 2. Heerhaufen, Truppe. Die *amítrâṇâm amũḥ sícaḥ* in AV. 11, 10, 20b sind = *amũḥ sénâ amítrâṇâm* in c—d. In ṚV. 10, 75, 4 wird die Sindhu mit einem kriegführenden König und ihre beiderseitigen Nebenflüsse mit zwei Heerhaufen verglichen, und der Dichter selbst erläutert sein Bild durch den folgenden Pâda: *rãjeva yúdhvâ nayasi tvám ít sícau yád âsâm ágraṃ pravátâm inakṣasi:* ‚Wie ein streitender König führst du deine zwei Heerhaufen an, wenn du an die Spitze dieser Flüsse eilst.' Sehr gut Sây.: *yadâsâṃ pravatâṃ tvayâ saha gacchantînâm agram agra inakṣasi vyâpnoṣi. sarvâsâṃ purato gacchasi. sícau* gehört also eigentlich nur in den Vergleich. Himmel und Erde heissen auch in 10, 65, 5 die beiden *vṛ́tau* von Mitra und Varuṇa.

In einem Dadhikrâvanlied bildet *ṛñján* zweimal den Pâdaschluss. 4, 38, 7 *ádhi bhruvóḥ kirate reṇúm ṛñján* und 8 *yadã sahásram abhí ṣîm áyodhîd durvártuḥ smâ bhavati bhîmá ṛñján:* ‚Wenn (auch) tausend ihn angegriffen haben, so bleibt er doch unwiderstehlich, der furchtbar Strahlende.' Dadhikrâvan heisst *dîdivãṃsaṃ nãgnim* 4, 39, 2, *jányo ná śúbhvâ* 4, 38, 6.

[1] *tveṣa* bedeutet eigentlich ‚blendend', vgl. Sâyaṇas Glosse zu 1, 85, 8; 95, 8. Daraus entwickelte sich einerseits die Bedeutung ‚furchtbar', besonders in den Rudraliedern, andererseits die von ‚strahlend, *dipta* (Sây.) glänzend, Furore machend'. Zu *tveṣáṃ Rudrásya nãma* 2, 33, 8 vgl. die *krûrâṇi nâmâni* des Rudra Kâṭh. 6, 7 (I, 57, 1).

Ähnlich wie in 1, 95, 7 ist das Bild in 1, 58, 3 *rátho ná vikṣv ṛñjasânâ âyúṣu:* ‚(Agni) bei den Menschen erglänzend wie ein Streitwagen unter dem Fussvolk'; vgl. *rátho ná rukmî* 1, 66, 6; *ráthaṃ ná citrám* 3, 2, 15. *rátha* steht hier in demselben Sinn wie im *rathâtirathasaṃkhyânaparvan* MBh. 5, *adhy.* 165 f. Es bedeutet den Streitwagen samt dem Wagenkämpfer, bezw. nur den letzteren. Auf den Wagen beziehe ich auch 5, 87, 5 *svanó ná vó 'mavân rejayad vṛṣâ tveṣó yayis tavişá evayâmarut yénâ sáhanta ṛñjáta svárocişaḥ:* .Wie euer gewaltiges Tosen, so macht (euer) mächtiger, furchtbarer, eilender, starker (Wagen) erbeben — mit dem ihr, die Sieger, die selbstglänzenden, prunket.' *ṛñj* und *svárocişaḥ* sind absichtlich nebeneinandergestellt. *yayí* ist in 2, 37, 5 Beiwort des Wagens, in 5, 87, 5; 1, 51, 11 (elliptischer Satz); 1, 87, 2 (s. u.) ist *ratha* zu supplieren. Die Regel, welche Vâmana 5, 1, 10 für die klassische Dichtung aufstellt, dass nämlich das *viśeşaṇam* (Attribut) allein genüge, wo das *viśeşyam* (Hauptwort) sich von selbst ergiebt, gilt im vollen Umfang schon für den RV. Sây. fasst *ná* als ‚nicht' und erklärt: euer Tosen möge mich nicht erschrecken. Alle folgenden Adjektiva verbindet er mit *svanáḥ.*

1, 96, 3 *tám îḷata prathamáṃ yajñasâdhaṃ viśa ârîr âhutam ṛñjasânám:* ‚Ihm, dem Opfervollstrecker, huldigten zuerst die arischen Völker, der da erglänzt, wann er (mit Ghṛta) begossen wird.' Zu *âhutam* ist natürlich *ghṛtena* zu ergänzen nach 2, 7, 4; 5, 8, 7; 7, 8, 1; 8, 19, 22. 23 u. ö. und *ṛñjasânám* kann als unmittelbare Folge des Begiessens aufgefasst werden,[1] wie in 8, 43, 22 *yá âhuto 'gnir vibhrâjate ghṛtaiḥ,* 8, 44, 21 *śúcî rocata âhutaḥ,* 10, 118, 3 *sá âhuto ví rocate,* vgl. Pischel II, 111. Oder beide Partizipien sind reines Asyndeton, und zu *ṛñjasânáḥ* ist nach 4, 21, 5; 2, 2, 5; 4, 8, 1; 6, 15, 1. 4 *ukthaiḥ* oder *girâ* zu supplieren.

4, 21, 5 *ṛñjasânáḥ puruvâra ukthair índraṃ kṛṇvîta sádaneşu hótâ:* ‚Der Gabenreiche, der durch Lieder geschmückt (d. h. ausgezeichnet) wird, ihn, den Indra, möge der Hotṛ zur Opferstätte bringen!' a—c beziehe ich mit S. auf Indra.

2. *tám u havyair mánuşa ṛñjate girâ* 2, 2, 5: ‚Ihn machen die Menschen glänzend (resp. schmücken) mit Opfern und Liedern.' Mit *havyaiḥ* verbunden ist *ṛj* wörtlich, mit *girâ* bildlich zu verstehen.

[1] Also als offener Karmadhâraya des Typus *snâtânulipta, paṭhitasiddha.*

Ebenso 6, 15, 1 *víśvâsâṃ viśâṃ pátim ṛñjase girâ,* 4, 8, 1 *yájiṣṭham ṛñjase girâ* (S. *vardhayâmîty arthaḥ*). Damit ist zu vergleichen *táṃ tvâ — gîrbhiḥ śumbhanty Átrayaḥ* 5, 22, 4; *Agníṃ śumbhâmi mánmabhiḥ* 8, 44, 26; *girâ — pariṣkṛṇvánti dharṇasím* 9, 14, 2. *śubh* drückt aber auch den *alaṃkâra* der Lieder selbst aus: *giraḥ śumbhanty Átrayaḥ* 5, 39, 5; 5, 10, 4. In demselben Sinn steht *rj* in 1, 6, 9 *sám asminn ṛñjate giraḥ:* ‚Um ihn[1] schmücken sie insgesamt ihre Lieder.'

6, 15, 4 *vípraṃ ná dyukṣávacasaṃ suvṛktibhir havyavâhaṃ aratíṃ devám ṛñjase:* ‚Wie einen Sänger, der die himmlische Rede besitzt,[2] schmücke (feiere) ich den opferbefördernden Herrn und Gott mit Lobliedern.' *aratí* ist nach Sây. s. v. a. *adhipati, îśvara* oder *svâmin,* vgl. S. zu 1, 59, 2; 128, 6. 8; 2, 2, 3; 4, 2; 6, 7, 1; 15, 4; 49, 2; 7, 10, 3; 16, 1; 8, 19, 1. 21 u. ö. Besonders deutlich sind 1, 58, 7; 59, 2; 6, 7, 1 verglichen mit 8, 44, 16. Agni einen Diener zu nennen, wäre in den Augen der Inder nichts weniger als eine Artigkeit. *aratí* ist nächstverwandt mit *aryá* und *arí* (s. unten).

*ṛj* steht parallel mit *stu* in 8, 4, 17 *vémi tvâ Pûṣann ṛñjáse vémi stótava âghṛṇe:* ‚Ich wünsche dich, o Pûṣan, auszuzeichnen, ich wünsche, o Strahlender, dich zu preisen.' Sâyaṇas zu 1, 58, 3 gegebene Erklärung von *ṛñjasânâ = stûyamâna* würde also hier der Wahrheit nahekommen. Für den Inder liegen die Begriffe ‚glänzen' und ‚preisen' hart beieinander, wie *arc* und die unten zu besprechende Wurzel *ribh* zeigen.

2, 1, 8 *tvâṃ Agne dáma â viśpátiṃ viśas tvâṃ rājânaṃ suvidátram ṛñjate:* ‚Dich, o Agni, feiern im Hause die Leute als ihren Herrn, dich als den gütigen König.' 1, 143, 7 *Agníṃ mitráṃ ná samidhânâ ṛñjate* ist für uns ein Zeugma: ‚Der anzündende (Priester) macht den Agni glänzend, wie man einen Freund schmückt (oder auszeichnet).' 1, 141, 6 *bhágam iva papṛcânâsa ṛñjate:* ‚Wie einen hohen Herrn zeichnen sie ihn beschenkend aus.'

1, 122, 13 *mándâmahe dâśatayasya dhâśér dvír yát páñca bíbhrato yánty ánnâ | kim Iṣṭâśva Iṣṭáraśmir etá iśânâsas táruṣa ṛñjate nṝn* | ‚Wir freuen uns der zehnfachen[3] Zehrung, da zweimal

[1] Der *nimitta*-Lokativ, s. v. a. um ihm zu gefallen.

[2] Weil er *divyajñânam* und *divyacakṣuḥ* besitzt.

[3] d. h. der zehn Wagen füllenden.

fünf (Stiere) Speisen bringend kommen. Ob wohl Iṣṭâśva und Iṣṭaraśmi, diese reichen Herren, die erfolgreichen Männer (= Priester) auszeichnen (d. h. belohnen) werden?' Der Schluss des Liedes 1, 122 ist mit verschiedenen Dânastutis ausgefüllt. Von Nahus (vgl. Str. 8 und 11) haben die Priester bereits eine ansehnliche Dotation erhalten. Von zwei anderen Yajamânas, dem Iṣṭâśva (*etannâmako râjâ* S.) und Iṣṭaraśmi, wird dieselbe noch erwartet. c—d geben diesen einen nicht misszuverstehenden Wink, sich ebenso splendid zu zeigen. *etá îśânâsaḥ* wird nachdrücklich betont.

Endlich kommt das Verbum in der merkwürdigen Strophe von der *putrikâ* 3, 31, 1 vor. Ich schliesse mich in deren Erklärung im wesentlichen den Kommentaren an, ohne hier auf den zu Grunde liegenden rituellen oder mythologischen Vorgang näher einzugehen. Gegenstand der Allegorie ist jedenfalls Agni.

3, 31, 1 *śâsad váhnir duhitúr naptyàṃ gâd*
*vidvâñ ṛtásya dîdhitiṃ saparyán*
*pitâ yátra duhitúḥ sékam ṛñján*
*sáṃ śagmyèna mánasâ dadhanvé*

‚Indem der Brautvater ein Machtwort sprach, bekam er von seiner Tochter einen Adoptivenkel, des Gesetzes kundig, die Vorschrift ehrend, wobei der Vater, den Befruchter seiner Tochter auszeichnend (mit Geschenken), beruhigten Herzens sich zufriedengab.' Yâska (3, 1, 4) ergänzt zu *duhitúḥ: putrabhâvam* und fasst *naptyàṃ* als *naptâraṃ, dauhitraṃ pautram.* Und in Übereinstimmung mit ihm erklärt Sây.: *duhituḥ: putrikâyâ naptyam: naptâram, pautram. naptyà* ist also der *putrikâputra. váhni* umschreibt Yâska durch *voḍhâ,* Durga noch weiter durch *udvoḍhâ,* sieht aber darin den Vater, der bei seiner Verheiratung bestimmt, dass die künftige Tochter eine *putrikâ* sein soll. Nach einer versifizierten Glosse, die Sây. wohl aus derselben Quelle, wie z. B. die Verse zu 4, 24, 9,[1] mitteilt, ist der *váhni* der sohnlose Vater, der seine Tochter einem andern in die Ehe giebt. Man könnte übrigens bei *váhni* auch an den Schwiegersohn denken. *dîdhiti* ist nach Yâska s. v. a. *vidhânam. séka* fasse ich mit Durga (II, 273, 12) konkret als den *retasaḥ sektâram,* d. h. den Tochtermann. *saṃ dadhanve* erklärt Sây. in Übereinstimmung mit Yâska 3, 1, 5 durch *âtmânaṃ saṃ-*

[1] *atra ṛgdvaye sampradâyavidbhiḥ pûrvâcâryaiḥ kecic chlokâḥ paṭhyante.*

*dhatte* (Yâska: *saṃdadhâty âtmânam*). Der *mukhya artha* der Strophe ist also jedenfalls der, dass der sohnlose Vater zur Bedingung macht, dass seine verheiratete Tochter eine *putrikâ* werde und dass er dafür den Schwiegersohn durch glänzende Geschenke entschädigt. — Vgl. auch Bṛh. Dev. 4, 104.

*â-ṛj* bedeutet nach einer bei *â* (vgl. *â-śuc, â-yaj*) beliebten Modifikation: herbeischmücken, d. h. durch Schmücken, Ehren u. s. w. gewinnen. 5, 13, 6 *ā rādhaś citrám ṛñjase:* ‚mannigfachen Lohn möchte ich herbeischmücken', d. h. durch mein Schmücken (des Agni) verdienen. 10, 76, 1 *ā́ va ṛñjasa ûrjā́ṃ vyùṣṭiṣv Índraṃ Marúto ródasî anaktana* lässt sich etwa so übersetzen: ‚Euren (der Presssteine) stärkenden Trank (den Soma) putze ich herbei bei Tagesanbruch; salbet (mit Soma) den Indra u. s. w.'

Das intrans. *ni-ṛj* ist von dem Simplex nicht verschieden. 1, 37, 3 *ní yā́mañ citrám ṛñjate:* ‚auf ihrer Fahrt glänzen sie (oder schmücken sie sich) wunderbar'. Dass die Marut für die Ausfahrt sich besonders putzen, wird oft hervorgehoben: *yā́mañ chubhrā́saḥ* 2, 36, 2; *prá yé śúmbhante — yā́man* 1, 85, 1, vgl. noch Artikel *upahvará*.

## § 5.

## *dhénâ.*

Roth glaubte überall mit der Bedeutung ‚milchende Kuh', pl. ‚Milchtrank' auszukommen, doch erwähnt er gelegentlich die abweichende Ansicht der indischen Kommentatoren. M. Müller, der in SBE. 32, 442 gleichfalls auf Sâyaṇa und Durga hinweist, ist mit seiner eigenen Deutung durch a stream of milk, or of some other liquid der Wahrheit nicht nähergekommen als Roth. Ludwig hält sich fast immer an die Niruktaerklärung durch *vâc* (Naigh. 1, 11). Fast das ganze lexikalische Material liegt in diesem Fall bei Sây. vergraben, womit nicht gesagt sein soll, dass er in jedem einzelnen Fall die richtige Wahl unter den überlieferten Bedeutungen getroffen habe. In *dhénâ* stecken zwei oder drei ganz verschiedene Bedeutungen, die kaum etymologisch, noch weniger begrifflich miteinander vereinbar sind.

1. Schwester, vielleicht auch Geliebte, Frau.[1] Sâyaṇa

[1] Im späteren Skt. vereinigt *jâmi* die beiden Begriffe *svasṛ* und *kulastrī* in sich, AK. 3, 3, 142; Vaij. p. 221, 14.

kennt nur die letzte Bedeutung. Zu RV. 5, 30, 9 erklärt er *dhéne* zunächst etymologisch mit *prîṇayitryau*[1] und dann dem Sinn nach als *surûpe* sc. *striyau*. Er leitet also dieses *dhénâ* von *dhi, dhinoti: prîṇane* ab. Dass diese Wurzel im RV. selbst nicht belegt ist, würde kein triftiger Einwand sein. Man dürfte anderenfalls auch nicht mit dem PW. *camasá* von *cam, bhramá. bhṛmá* u. s. w. von *bhram, dhúni* von *dhvan,* nicht einmal *stená* von *stâ* ableiten. Doch bedeutet *dhi* in der vedischen Prosa vorzugsweise ‚sättigen', nicht ‚erfreuen'.

Die Ausgangsstelle ist für mich 3, 34, 3 *âvir dhénâ akṛṇod râmyāṇâm:* ‚Er brachte die Schwestern der Nächte zum Vorschein.' Der Pâda spielt nach meiner Ansicht auf den Mythos von den geraubten und durch Indra im Verein mit Bṛhaspati und den alten Ṛṣis befreiten Uṣasaḥ an, vgl. Str. 4; 3, 31, 4; *Bṛhaspátir uṣásaṃ sûryaṃ gâṃ arkáṃ viveda* 10, 67, 5; Oldenberg, Religion 147.[2] Die Uṣas aber heisst bekanntlich die Schwester der Nacht 1, 92, 11; 113, 3; 124, 8; 4, 52, 1; 7, 71, 1; 10, 127, 3; 172, 4. Nebeneinander stehen *uṣásaḥ* und *râmyâḥ* 2, 2, 8.

5, 30, 9 *stríyo hi dâsá âyudhâni cakré*
*kiṃ mâ karann abalâ asya sénâḥ |*
*antár hy ákhyad ubhé asya dhéne*
*áthôpa praíd yudháye dásyum Indraḥ*

‚Der Dämon hat ja Frauen zu seinen Waffen gemacht; was können mir seine schwachen Heerscharen anhaben? (So sprach Indra,) denn er hatte darunter[3] dessen beide Schwestern (oder Frauen) erkannt. Darauf ging er zum Kampf gegen den Dasyu vor.' Die Weiber im Bund und als Waffe der Dämonen gegen Indra sind ein fast vergessener Zug des Indramythos. Wenn in 4, 26, 3 Indra sich rühmt, dass er die 99 Burgen des Śambara und als hundertstes sein *veśyàm* vollständig zersprengt habe, so könnte man unter *veśyàm* ‚sein Weibsvolk' verstehen, vgl. *veśyâ* und *viśyâ vrâḷ* Pischel II, 121.[4] Indras Worte in 10, 27, 10: ‚Wer dabei den Stier

[1] Dieselbe Etymologie auch zu RV. 4, 58, 6.

[2] Gewöhnlich wird der Mythos so ausgedrückt, dass Indra Morgenröte, Sonne, Himmel erzeugt, d. h. wieder zum Vorschein gebracht habe, 1, 32, 4; 2, 12, 7; 21, 4; 3, 31, 15; 32, 8; 6, 30, 5 u. ö. Vgl. auch 7, 6, 5.

[3] Im Heere des Dämons.

[4] Vgl. jedoch auch die schwierige Stelle 7, 19, 5.

mit Weibern bekämpfen will, dessen Besitztum will ich ohne Kampf austeilen', sind wohl allgemein zu verstehen. Die beiden *dhéne* aber müssen dieselben sein wie die beiden *yóṣe* des Kuyava in 1, 104, 3, die sich in Milch baden. Sây. bezieht 5, 30, 9 nochmals auf den vorhergenannten Namuci. Der Zusammenhang scheint mir jedoch den Śuṣṇa zu erfordern, denn es werden von 5, 30, 6—10 die Hauptgegner Indras aufgezählt, und zu diesen gehört unbestritten Śuṣṇa. Alles dreht sich um das Verhältnis von Śuṣṇa und Kuyava. Letzterer wird stets in unmittelbarer Nähe des ersteren genannt. Nach der Formel *dãsaṃ yác chúṣṇaṃ kúyavam* 7, 19, 2, *Śúṣṇaṃ aśúṣaṃ kúyavam* 2, 19, 6 (ähnlich 6, 31, 3) scheinen beide identisch, nach 4, 16, 12, besonders aber nach 1, 103, 8 *Śúṣṇaṃ Píprum Kúyavaṃ Ṛtrám* scheinen sie verschiedene Personen zu sein.[1] Im ersteren Fall wären die *dhéne* in 5, 30, 9 die beiden Frauen des Śuṣṇa-Kuyava, also mit *yóṣe* in 1, 104, 3 gleichbedeutend, im anderen Fall aber wären die beiden Frauen des Kuyava die Schwestern des Śuṣṇa und Kuyava dessen Schwager und Bundesgenosse. Der RV. hat, soviel ich sehe, sonst keine Spur dieser beiden Dämonenweiber erhalten. Aber die spätere Litteratur hat eine dunkle Erinnerung an sie bewahrt. Daṇḍin erwähnt im Eingang der dritten Erzählung (ed. Bombay 1883, p. 75, 1) die beiden *vallabhe* des Śambara und Vala, deren beider Freundschaft sprichwörtlich war.

Derselbe Zweifel, ob Schwestern oder Geliebte gemeint seien, erhebt sich bezüglich 7, 21, 3

*tvám Indra srávitavā apás kaḥ*
*páriṣṭhitā áhinā śúra pûrvīḥ*
*tvád vàvakre rathyò ná dhénâ*
*réjante víśvā kṛtrímāṇi bhîṣā*

‚Du, Indra, liessest die Wasser fliessen, die vielen, die von der Schlange eingeschlossen waren, o Held. Vor dir wichen die Schwestern, wie Wagenlenker (ausweichen). Alle Zauber(burgen) beben vor Schreck.' Sây. ist der Sache nach im Recht, wenn er hier *dhénâḥ* durch *nadyaḥ* erklärt.[2] Die Flüsse galten einerseits als die Ge-

[1] Vgl. Bergaigne II, 334. — E. Sieg macht mich darauf aufmerksam, dass Sây. die Worte *gúḷhám apsú* in 10, 148, 2 auf den Kuyava bezieht. Auch *kúyavâc* in 1, 174, 7 scheint damit zusammenzuhängen.

[2] Die Bedeutung *nadi* taucht vereinzelt bei Lexikographen auf, s. PW.

mahlinnen Indras (5, 42, 12), andererseits heissen die Gewässer oft Schwestern 3, 1, 3. 11; 33, 9; 9, 82, 3; 10, 120, 9. Ich habe mich in 7, 21, 3 für die zweite Möglichkeit entschieden, besonders mit Rücksicht auf die Parallele 4, 22, 6—7

*ádhâ ha tvád vṛṣamaṇo bhiyânâḥ*
*prá síndhavo jávasâ cakramanta*
*átrâha te harivas tâ u devîr*
*ávobhir Indra stavanta svásâraḥ*
*yát sîm ánu prá mucó badbadhânâ*
*dîrghâm ánu prásitiṃ syandayádhyai*

‚Und vor dir, o Stiermutiger, sich fürchtend, liefen die Flüsse eilig davon. Da sangen dir,[1] o Falbenherr, die göttlichen Schwestern, Indra, für deine Hilfe, als du sie, die Gefangenen,[2] befreitest, um nach langer Gefangenschaft[3] wieder zu fliessen.' Das fluchtähnliche Entweichen der befreiten Wasser schildert mit ähnlichen Worten 10, 111, 9 *sṛjáḥ síndhûṁr áhinâ jagrasânâṁ âd íd etâḥ prá vivijre javéna : múmukṣamâṇâ utá yâ mumucré 'dhéd etâ ná ramante nítiktâḥ:* ‚Du liessest los die von der Schlange verschlungenen Ströme; darauf entflohen sie in Eile, die nach Befreiung verlangenden, die auch befreit wurden; seitdem stehen die eifrigen nicht mehr still.'

*vâvakre* in 7, 21, 3 stelle ich mit Sây. zu *vak* (*vaṅk*): *kauṭilye, gatau* und setze dies mit Roth = *vañc* (vgl. Ved. St. II, 258). Hier bedeutet es: weichen, ausweichen, ebenso Śat. 13, 2, 9, 6 *víśo vai râṣṭrâya vañcanti:* ‚das Volk weicht dem Adel aus', vgl. Manu 2, 138. Der Vergleich mit dem Wagenlenker ist nach 8, 47, 5 *pári ṇo vṛṇajann aghâ durgâṇi rathyò yathâ:* ‚das Unglück soll uns vermeiden, wie Wagenlenker gefährliche Stellen', zu ergänzen.

2. weibliches Tier, Kuh, von Wurzel *dhe*, vgl. Sây. zu 3, 34, 3. Diese Bedeutung nur in 5, 62, 2 *víśvâḥ pínvathaḥ svásarasya dhénâḥ*, s. u. *svásara*.

3. a) Zunge, von Wurzel *jhe*, Sây. *jihvâ* 7, 24, 2; im Dual gebraucht, nach Sây. zu 1, 101, 10 die Zunge und das Zäpfchen.

[1] Zur Sache s. Ved. St. II, 304.

[2] Sây. *Vṛtreṇa badhyamânâḥ.*

[3] *prásiti = bandhanam* S., ebenso 7, 104, 13; vgl. 8, 40, 8 *síndhavo yâṁ sîm bandhâd ámuñcatâm.* Auch 10, 34, 14 passt ‚Gefangenschaft, Bande' gut. Sonst bedeutet *prásiti* ein Mittel zum Fangen, Ved. St. I, V.

Durga III, p. 211, 13 sagt: ‚die beiden unteren Eckzähne, nach anderen aber Zunge und Zäpfchen'. Gemeint ist wohl *jihvàyâ agram* und *jihvâmûlam* nach AV. 1, 34, 2. Diese Bedeutung nur in Verbindung mit *vi-sṛj*.

RV. 1, 101, 10 *mâdáyasva háribhir yé ta Indra*
*ví ṣyasva śípre ví sṛjasva dhénve*

‚Berausche dich zusammen mit den Falben, die dein sind, o Indra, öffne deine Lippen,[1] löse die Zunge (zum Trinken).'

7, 24, 2 *visṛṣṭadhenâ bharate suvṛktir*
*iyám Índram jóhuvati manîṣâ*

‚Mit gelöster (d. h. beredter) Zunge wird ein Lied, dies den Indra einladende Gedicht, vorgetragen.'

b) Stimme, Rede, Lob. Naigh. 1, 11 *vâk* (ebenso wie *jihvâ*), Sây. *vâk* (1, 2, 3; 1, 141, 1; 3, 1, 9); *stutilakṣaṇâ vâk* 1, 55, 4; *stutivâcaḥ* (7, 94, 4; 10, 104, 3. 10), *stuti* (8, 32, 22; 10, 43. 6). Den Übergang von a zu b bilden Stellen wie 3, 1, 9 *pitúś cid ûdhar janúṣâ viveda vy àsya dhârâ asṛjad ví dhénâḥ*. Auf den Agni vaidyuta bezogen ist das Hemistich zu übersetzen: ‚Zugleich mit (bei) seiner Geburt fand er das Euter[2] des Vaters; er löste dessen (Regen)ströme, dessen (Donner)stimmen.' Sâyaṇa *mâdhyamikâ vâcaḥ*. —

1, 2, 3 *Vâyo táva prapṛñcatī*
*dhénâ jigâti dâśúṣe*
*urûcī sómapîtaye*

‚O Vâyu, dir (den Soma) würzend zum Somatrunk, regt sich meine Zunge (Rede), zu Gunsten des Spenders (des Yajamâna), die weitreichende.' *dhénâ jigâti* bringe ich mit 1, 87, 5 zusammen: *sómasya*

[1] *śipra* scheint ‚Lippe' und ‚Schnurrbart' zu bedeuten. Man vgl. besonders *hiriśipra* 2, 2, 5 mit *hiriśmaśru* 5, 7, 7, *hariśipra* 10, 96, 12 mit *hariśmaśâru* ib. 8. *śipre háriṇi dáviddhvataḥ* 10, 96, 9 und *prá śmáśru dûdhot* 10, 26, 7, *prá śmáśru dódhuvat* 10, 23, 1; *praprúthyâ śípre* 3, 32, 1. *śípre avepayaḥ* 8, 76, 10.

[2] Gemeint ist das *ûdhar divyam*, vgl. *ûdhar divyâni* = *abhrâṇi* (S.) 1, 64, 5. In 10, 100, 11 versteht Sây. unter *ûdhar divyám* die Somakufe. Auf 4, 22, 6 lässt sich mit Bergaigne II, 99 nur insofern verweisen, als die beiden Stellen ein Oxymoron enthalten. Das Euter des Stiers ist dort die Höhle des Vala oder der Bauch des Vṛtra, vgl. *ûdhaḥ párvatasya* 5, 32, 2 und 4, 17, 3, wo die Wasser *hatávṛṣṇiḥ* heissen. Sachlich hat 4, 22, 6 nichts mit 3, 1, 9 zu thun.

*jihvā́ prá jigāti cákṣasā́:* ‚bei dem Anblick des Soma regt sich die Zunge'. Wie nach vedischer Vorstellung der Soma den Dichter und Redner inspiriert (vgl. 1, 80, 1; 105, 7; 6, 23, 5; 45, 28 *ayáṃ me pītá úd iyarti vā́cam ayáṃ manīṣā́m uśatī́m ajigaḥ* 6, 47, 3), so wird hier umgekehrt der Gedanke ausgesprochen, dass das Gedicht eine versüssende Beigabe zum Somatrank sei. Die Lieder 8, 49 und 50, die nach Aufrecht (RV.² II, VII) ‚zwei Rezensionen desselben Stoffes' sind, kehren in der fünften Strophe diesen Gedanken wechselseitig um. Der eine Dichter sagt, dass die *dhenávaḥ,* die Milchtränke, die hier mit Synekdoche für den Soma stehen, seinen Stoma würzen (*svadáyanti,* 8, 49, 5), der andere, dass die *gṛ̂rtáyaḥ,* die Loblieder, seinen Soma schmackhaft machen (*svádanti,* 8, 50, 5). In 7, 26, 1 heisst es, dass weder der ungebraute Soma, noch der gebraute ohne Gebet den Indra berausche. Analoge Anschauungen werden in dem verwandten Artikel *víp* besprochen werden. — *urúcī* als Beiwort der Zunge des Agni auch 3, 57, 5.

4, 58, 6 *samyák sravanti saríto ná dhénā́*
*antár hṛdā́ mánasā pūyámānāḥ*
*eté arṣanty ū́rmáyo ghṛtásya*
*mṛgā́ iva kṣipaṇór ī́ṣamāṇāḥ* ‖

‚Regelmässig fliessen wie Flüsse die Reden, die im Innern mit Herz und Verstand geklärt werden, (und gleichzeitig) laufen die Wogen des Schmalzes (vom Löffel) wie Gazellen, die vor dem Jäger fliehen.' Hier, in der ghṛtastuti, werden Rede und Ghṛta in Parallele gesetzt. Ebenso konstruiert Ludwig, gegen Sây., der auch a—b auf das *ghṛtá* bezieht und *dhénāḥ* in den Vergleich stellt. Das Richtige hat Mahîdhara zu VS. 17, 94. Über *pū́* s. Ved. St. I, 163 und unten Artikel *vip.* Bezüglich des Vergleichs der Rede mit den Flüssen verweise ich auf *sarasvatī* und *sasrútaḥ* der hier anzureihenden Strophe 1, 141, 1:

*bā́ḷ itthā́ tád vápuṣe dhāyi darśatā́m*
*devásya bhárgaḥ sáhaso yáto jáni*
*yád īm úpa hvárate sā́dhate matír*
*ṛtásya dhénā́ anayanta sasrútaḥ*

‚Sieh da! Zum Wohlgefallen ward sichtbar dieser Glanz des Gottes (Agni), infolge der Kraft (Anstrengung), aus der er geboren wird.

Sobald sich ihm die Bitte naht (und) erfolgreich ist, haben (ihn) die fliessenden heiligen Reden hergeführt.'

*sáhaso yáto jáni* sind Umschreibung des *sûnúḥ sáhasaḥ; sáhaso* ist Attraktion an *yátaḥ* für *sahasâ,* bezw. eine Vermischung der beiden Konstruktionen *sahasâ yátaḥ* und *yáto sáhasaḥ.*[1] Grassmann führt unter *yá* ein ähnliches Beispiel an: *sáṃ śiśîta vãśîbhir yãbhir — tákṣatha* 10, 53, 10. Vgl. auch *márto yás te* 8, 103, 4. Der Gedanke in c ist: die bei der Feuerreibung verwendete Kraft allein thut's nicht, die Lieder müssen den Agni aus seinem Versteck locken.[2] d setzt diesen Gedanken fort. *anayanta* erklärt Sây. durch *agneḥ stotraṃ nirvahanti.* An das *agnipraṇayanam* oder *paryagnikaraṇam* (vgl. Str. 4) ist dabei kaum zu denken. Das Imperfekt ist befremdend. Ob das mythische Zurückführen des Agni aus dem Wasserversteck hereinspielt? — *sasrútaḥ* ist in 9, 34, 6 Attribut der *giraḥ,* in 4, 28, 1 der *ãpaḥ. sãdh* wird von Sây. zu 6, 53, 4 (*sãdhantàṃ no dhíyaḥ*) ganz richtig durch *saphalàni bhavantu* erklärt. Roth legt in *sâdh* unnötigerweise den Begriff ‚geradeaus'. Zu *úpa hvárate* ist gleichfalls *mátiḥ* Subjekt. *upa-hvarate* (Sây. *upagacchati*) ist = *upatiṣṭhate* (s. u. *upahvará*) und dies, wie ich später zeigen werde, = *îṭṭe.* Vgl. *úpa mâ matír asthita* 10, 119, 4; *suṣṭutír vàm iyânã mârḍîkám îṭṭe* 7, 91, 2; *utãpi dhénâ puruhûtám îṭṭe* 10, 104, 10 ‚und dem Vielgerufnen huldigt das Lied'.

Auch sonst findet sich *dhénâ* in der Nachbarschaft von *dhî* und ähnlichen. 10, 104, 3 *índra dhénâbhir ihá mâdayasva dhîbhir víśvâbhiḥ śácyâ gṛṇánáḥ:* ‚Indra, ergötze dich hier an den Reden, an allen Liedern, nach Kräften gepriesen.' 7, 94, 4 *suvṛktim érayâmahe dhiyã dhénâ avasyávaḥ.*

Zweimal wird *dhénâ* mit *ava-kâś* verbunden: *dhénâ Indrâvacãkaśat* 8, 32, 22; *jánânâṃ dhénâ avacãkaśat* 10, 43, 6 ‚die Lieder der Leute besichtigend (prüfend)'. Sây.: *asmadîyâḥ stutîḥ* und *stotṛjanânâṃ stutîḥ.* Vgl. 8, 26, 4 *úpa stómân — darśathaḥ.* — Mit *inv* ist *dhénâ* in 1, 55, 4 verbunden. Alle diese Stellen sind schon von Ludwig im wesentlichen richtig übersetzt.

TBr. 3, 6, 5, 1 lautet eine Formel aus dem Tieropferritual:

[1] Ähnlich Ludwig IV, 279.

[2] Vgl. Haug, GGA. 1875, 88.

*ájaid Agníḥ ásanad vājaṃ ní | devó devébhyo havyávāṭ prāñjobhir hinvānáḥ | dhénābhiḥ kálpamānaḥ | yajñásyāyuḥ pratíran*

Der vorausgehende Anuvâka enthält die während des *paryagnikaraṇam* (Âp. Śr. 7, 15) gesprochenen Mantras (= ṚV. 4, 15, 1—3). Der um das Opfertier getragene Feuerbrand wird darin mit einem Streitross verglichen. In Anuvâka 5 schliesst sich der Praiṣa des Maitrâvaruṇa an, der zunächst die vorausgehende Handlung rekapituliert. Der Vergleich mit dem Ross wird dabei weitergesponnen: ‚Agni hat gesiegt, Agni hat den Sieg davongetragen, der Gott hat den Göttern das Opfer gebracht, auf dem richtigen Weg vorwärtsgetrieben, nach den Worten (der Priester) sich richtend, die Dauer des Opfers verlängernd.' *áñjobhiḥ* erklärt Sây. ganz richtig durch *ṛjvíbhir gatibhiḥ* — so ist das sinnlose *ṛtvigbhir gatibhiḥ* beider Ausgaben zu verbessern.

*áñjobhiḥ* ist gleich dem gebräuchlicheren Sing. *áñjasā = ṛjumārgeṇa* S. zu 6, 54, 1, *ārjavena* S. zu ṚV. 6, 16, 3, *ārjavena, ṛjugāminaiva mārgeṇa* S. z. Tānḍ. 11, 8, 14, *akuṭilena* zu ṚV. 10, 73, 7.

*áñjasā* bedeutet 1. auf dem richtigen Weg, richtig (*tattve* AK.); 2. (ohne Umweg) schnell, bald (*drute* AK., *tvarite* Vaij.); 3. unmittelbar, direkt (Manu 2, 244 *sa gacchaty añjasā*[1] *vipro brahmaṇaḥ sadma,* was genau dem *patharjunā* in 3, 93 entspricht); eigentlich (*mukhyatvam* Mańkha) Śaṃkara 611, 6. — Die Bedeutung 1. im PW., wo das ‚geradeaus' zu sehr betont wird, ist danach zu berichtigen. Vgl. ṚV. 6, 16, 3 *véttthā hi vedho ádhvanaḥ pathás ca devāñjasā:* ‚du kennst, o Weiser, die Strassen und Pfade richtig'.[2] Śat. 13, 2, 3, 1 *na vai manuṣyaḥ svargaṃ lokam añjasā veda:* ‚der Mensch weiss nämlich nicht richtig Bescheid nach dem Himmel'; ib. 2 *yathā kṣetrajño 'ñjasā nayet:* ‚als wenn ein Ortskundiger richtig (Ggs. *anyena pathā:* ‚auf dem falschen Weg') führen würde'. Der ṚV. sagt dafür *ṛtásya pathā ní* 10, 133, 6. ṚV. 6, 54, 1 *yó áñjasānuśāsati:* ‚der uns richtig weist'. *añjasāyanī srutiḥ* ist der richtig zum Ende (Ziel) führende (Sây.), d. h. der richtige Weg TS. 7, 2, 1, 2; 3, 5, 3 u. ö. Ait. Br. 4, 17, 8. *añjoyānaiḥ pathíbhiḥ* AV. 18, 2, 53 (Sây. *ārjavena yānti — ebhiḥ*). Aus dieser Bedeutung lassen sich die

[1] Medh. *akliṣṭena mārgeṇa,* Gov. *spaṣṭena mārgeṇa gatyantarāvyavahitena,* Nār. *śighram,* Rāgh. *tattvataḥ.*

[2] Nämlich die *devayānān,* die Wege zwischen Himmel und Erde, vgl. Str. 2.

anderen leicht ableiten. Tânḍ. Br. 25, 10, 17 *etena vai Namî Sâpyo vaideho ràjâñjasâ svargaṃ lokam ait:* ‚Durch dieses gelangte König Namî Sâpya von Videha direkt in den Himmel.' Sâyaṇa *śighram.* Ebenso MS. 3, 4, 7 (p. 55, 4. 5); Tânḍ. Br. 11, 8, 14; 12, 5, 16; 13, 11.

*áñjaḥ* in ṚV. 1, 32, 2 hält Sây. im C. zu AV. 2, 5, 6 mit Recht für abgekürztes *añjasâ.* Den Sinn des Wortes trifft auch sein *samyak* im ṚV.Bhâṣya. *añjaspâ* ṚV. 10, 92, 2; 94, 13 (hier im Vergleich) erklärt er als *añjasâ rakṣakam,* das PW. aber in den Nachträgen durch ‚alsbald trinkend'. Die zweite Stelle ist besonders schwierig. Auch der einmal belegte Lok. *áñjasi* 1, 132, 2 muss enger an *áñjasâ* angeschlossen werden. Über diese verzweifelt schwierige Strophe s. Pischel I, 68. Sây. liest dort *vartmani* statt *vákmani,* und dies scheint in der That die südindische Lesart des ṚV.Textes gewesen zu sein nach Müllers Handschrift G, vgl. ṚV.[2] I, p. 44 der Var. l. Zweifelhaft ist *áñjas* in 1, 190, 2.

*áñjas* gehört vielleicht gar nicht zu Wurzel *añj. a* könnte Prâkritisierung von *ṛ* sein, wie in *jáṃgahe* 1, 126, 6 von *grah* (Sây.) oder in *áspaṣṭa* 1, 10, 2 = *spṛṣṭavân* (Sây.). Dann würde die Form mit *ṛjú* wurzelverwandt sein. Über *áñjasâ* s. auch die Bemerkungen Bergaignes, Etudes S. 20.

In dem Compositum *viśvádhena* tritt die Wurzel *dhi* noch deutlich hervor. *viśvádhena* ist = *viśvádhâyas* ‚allnährend, allerquickend'. Es steht als Beiwort des grossen Stroms, d. h. der Sindhu 4, 19, 6, und der *vartaníḥ* der Flussläufe oder Flüsse ib. 2. Sây. hat beidemal *viśvasya prîṇayitrî.*

## § 6.

## *upahvará.*

Von den im PW. aufgestellten Bedeutungen ‚Wölbung, Bucht; Abfall, Abhang' lässt die Neubearbeitung nur den Abhang gelten. Grassmann eignet sich die erste und letzte an. Er wie Roth haben zu viel an die Etymologie, zu wenig an das kl. Skt. gedacht. Der RV. verwendet *upahvará* nur im Lokativ und dies ist, soweit ich sehe, auch im kl. Skt. der Fall. Hier bedeutet *upahvará:* 1. ‚Nähe', z. B. MBh. 1, 178, 23; 3, 165, 5; 5, 48, 3. 2. *rahaḥ, ekânte:* ‚beiseite,[1] im geheimen' MBh. 1, 167, 9; 5, 157, 28; 160, 6; 194, 1;

[1] Vgl. *janântikam* als scenische Bemerkung.

DKC. 54, 1; 60, 6; 108, 11; 137, 14. Mit diesen bekannten Grössen muss der vedische Lexikograph zunächst rechnen, wie dies schon Sây. zu 1, 62, 6; 8, 69, 6; 96, 14 gethan hat, wennschon bei diesem Exempel die Rechnung nicht glatt aufgeht. Es steckt im Veda noch eine Bedeutung, über welche dieser selbst Aufschluss giebt, indem er *upahvaré nadyò Aṃśumátyâḥ* (8, 96, 14) in der folgenden Strophe durch *Aṃśumátyâ upásthe* variiert. *upahvará* ist = *upástha*.

1. = *upastha* im eigentlichen Sinn.

1, 62, 6 *tád u práyakṣatamam asya kárma dasmásya cárutamam asti dáṃsaḥ upahvaré yád úparâ ápinvan mádhvarṇaso nadyàś cátasraḥ* ‚Das ist seine, des Meisters, erstaunlichste That[1] und sein schönstes Meisterwerk, dass er die vier süssflutenden Flüsse unten[2] an ihren Schössen sprudeln liess.' Die Flüsse werden im Veda als Frauen dargestellt (Pischel II, 46) und ihr periodischer Wasserstand mit dem weiblichen Geschlechtsleben in Verbindung gebracht. *apo vâ ṛtvyam ârchat* heisst es Tâṇḍ. Br. 7, 8, 1.[3] Das Hochwasser zur Regenzeit sah man als Katamenien (Karmapradîpa 1, 10, 5) und ihr Versiegen als Menopause an. *upahvará* hat hier also dieselbe Bedeutung, die Pischel I, 177 für *vakṣáṇâḥ*

[1] *práyakṣa* verwandt mit *yakṣá*, s. u.

[2] Mit *úpara* verhält es sich ähnlich wie mit lat. summus, medius, primus, extremus. Es wird das Adjectivum gesetzt, wo wir im Deutschen das Adverb gebrauchen, z. B. 1, 54, 7 (s. S. 45); 1, 167, 3 (s. S. 30). Für *úpara* scheinen mir bis jetzt folgende Bedeutungen festzustehen: 1. ‚untere' 1, 62, 5. 6; 54, 7; 10, 94, 5; 175, 3; TBr. 3, 6, 13, 1 (p. 114, 5); 2. ‚hintere, zurück' RV. 1, 79, 3; 167, 3; 5, 29, 5; 31, 11; 9, 77, 3; 10, 27, 23; 3. ‚später', *úparasyâyóḥ* 1, 104, 4; 4, 2, 18. — 7, 87, 4; 10, 15, 2; *juhvè manuṣvád úparâsu vikṣú:* ‚wie (einst) Manu, so opfere ich (jetzt) bei den späteren Geschlechtern' 4, 37, 3; 4. ‚zurückstehend, sich zurückhaltend, abhold': *úpare dâváne:* ‚dem Geben abhold' 10, 44, 7; ‚feindlich, Feind' 2, 4, 9; 6, 21, 11. *uparatât:* ‚Feindschaft, Kampf' = *yuddham* (S.) 7, 48, 3. — Der Gegensatz von *úpara* wird ausgedrückt durch *ágra* TBr. 3, 6, 13. 1; *prathamá* 10, 27. 23, *purâḥ sán* 5, 29, 5, *pûrva* 5, 31, 11; 9, 77, 3; 10, 15, 2; 1, 104, 4 (? cf. 5, 48, 2), *pára* 1, 164, 12; 128, 3. Dagegen scheinen mir in 10, 44, 7 *ápare* und *úpare* keine Gegensätze zu sein. *prâk* erkläre ich mit Sây. = *maraṇât pûrvam;* der Gegensatz ist *ápâk*. ‚Die hier vor dem Tod abgeneigt dem Schenken waren, die sollen künftig hinten, d. h. zurückgesetzt (oder im Westen) sein.' Im übrigen schliesse ich mich ganz der von Pischel I, 302 vertretenen Auffassung der Strophe an.

[3] Der Kommentar ist so zu verbessern: *ṛtvyam ṛtusambandhi prajananasâmarthyam.*

in 3, 33, 12 fordert. Der Schoss der Flüsse ist ihr Quell. Die Flüsse, welche Indra wieder wasserreich machte, waren in der Gefangenschaft infolge ihres Widerwillens gegen Vṛtra unfruchtbar, d. h. versiegt, vgl.

2, 11, 2 *sṛjó mahīr Indra yā́ ápinvaḥ*
*páriṣṭhitā áhinā́ śúra pûrvīḥ:*

‚Du, Indra, liessest die Ströme, die du schwellen (strotzend voll) machtest, laufen, die von dem Drachen umstellt waren, die vielen, o Held.' — Die Angaben über die Zahl der Flüsse schwanken. Statt vieren werden deren drei angegeben in 1, 174, 7, wofern man diese Stelle demselben Sagenkreis zuteilen darf. *kárat tisró maghávā dā́nucitrāḥ:* ‚Der Maghavan brachte die drei (Flüsse wieder) in Besitz ihrer wunderbaren Gaben.' Vgl. dazu 5, 31, 6 *jáyann apó mánave dā́nucitrāḥ* und besonders 1, 104, 4, wo diese drei mit Namen genannt sind: *áñjasī kulíśī vīrápatnī* (Sây. *etatsaṃjñikās tisro nadyaḥ*). Von vier Gewässern spricht ganz allgemein AV. 13, 3, 6.

Die Metapher in RV. 1, 62, 6 erklärt auch 1, 54, 7. Was dort *upahvaré — úparāḥ,* das ist hier bloss *úparā* ‚unten': *sá ghā́ rā́jā sátpatiḥ śúśuvaj jáno rātáhavyaḥ práti yáḥ śā́sam ínvati ukthā́ vā́ yó abhigṛṇā́ti rā́dhasā dā́nur asmā́ úparā́ pínvate diváḥ:* ‚Der Mann wird als König und rechter Herr gedeihen,[1] der opferspendend sein Gebot erfüllt,[2] oder wer die Lieder mit Gabe belobt,[3] dem schwillt unten (d. h. an ihrem Schosse) die Himmelsgabe (d. h. der Regen) an.' Vgl. *dā́nupinvā* als Beiwort des Soma neben *dā́nudāḥ* 9, 97, 23. *dā́nu* ist hier die zur Genie verkörperte himmlische Gabe des Regens. Als Appellativum bedeutet *dā́nu* f. und n. 1. allgemein die Gabe: 6, 50, 13 (S. *dā́tavyaṃ dhanam*). 2. speziell die Gabe des Himmels und der Flüsse = Regen oder Wasser a) mit dem Zusatz *divyá* 10, 43, 7 oder *diváḥ* 1, 54, 7; b) ohne diesen Zusatz: neben *vṛṣṭáyaḥ* in der Mitra-Varuṇa-Strophe 8, 25, 6; *dā́nunas pátī* von Mitra und Varuṇa 1, 136, 3; 2, 41, 6; von den Aśvin 8, 8, 16 (s. S. 14), in *dā́nudā* und *dā́nupinvā* von Soma 9, 97, 23 (s. ebenda). Zu 2b gehört ferner *dā́numat* 5, 68, 5

[1] *sû* wird von den Komment. durch *vardhate* erklärt. Avesta *sû* steckt im neup. *afzûdan:* ‚zunehmen'. Av. *sûra, speñta* giebt die Pehl.Üb. durch *afzâr, afzûnîk* wieder.

[2] So Sây.; *inv* ist noch ganz unsicher.

[3] d. h. den Sänger beschenkt.

und vielleicht in 1, 51, 4. Beide Bedeutungen haben die Composita *srprádânu, jîrádânu* (= *kṣipradâna* S. zu 10, 43, 8), *sudânu* (= *śobhanadânayukta* S. zu 1, 40, 1; 47, 8; 64, 6; 88, 10; 141, 9 u. ö.). Auch in *dânucitra*, das mit Nipâta für *citradânu* steht, stecken beide Bedeutungen. Zu *dânu* 1. gehört 5, 59, 8 von der Uṣas (S. *vicitraprakâśâdidânâḥ*), zu 2. 1, 174, 7. Den Übergang bildet 5, 31, 6.

2. *upahvará* = *upastha* = *rathopastha*.[1]

1, 87, 2 *upahvaréṣu yád ácidhvaṃ yayíṃ*
*váya iva Marutaḥ kéna cit pathā́*
*ścótanti kóśā úpa vo ráthesv ā́*
*ghṛtáṃ ukṣatā́ mádhuvarṇam arcate*

Der Aorist *ácidhvam* gehört zum Apparat der Marutlieder. A priori ist damit nicht gesagt, dass er überall genau dasselbe bedeuten müsse. Gerade in der Verwendung formelhafter Ausdrücke war dem Dichter eine gewisse Freiheit gestattet. In den drei anderen Stellen kommt man mit einer Bedeutung aus: 5, 55, 7 *ná párvatā ná nadyò varanta vo yátrācidhvaṃ Maruto gácchathéd u tát* ‚Weder Berge noch Ströme halten euch auf; wohin ihr Marut beschlossen habt, dahin gelangt ihr auch', Sây. fasst *ácidhvam* = *saṃkalpayatha*, also im Sinn von *niś-ci*, und schon Ludwig ist ihm hierin gefolgt. Zu ergänzen ist ein Wort wie Fahrt, das in 8, 7, 2 und 14 ausdrücklich dasteht.

8, 7, 2 *yád aṅgá taviṣîyavo yā́maṃ śubhrā́ ácidhvam | ní párvatā ahâsata* | ‚Sobald ihr Schmucke just die Fahrt beschlossen habt, ihr, die ihr eure Kraft gern zeigt, so haben schon die Berge Platz gemacht.'

8, 7, 14 *ádhīva yád girîṇā́ṃ yā́maṃ śubhrā́ ácidhvam | suvânair mandadhva índubhiḥ* | ‚Wenn ihr die Fahrt sozusagen über die Berge beschlossen habt, ihr Schmucke, so ergötzt ihr euch an den gebrauten Tränken.'

Anders in 1, 87, 2. Hier gehören eng zusammen die Worte *yayíṃ — kéna cit pathā́*. Der Vergleich *váya iva* gehört zu *yayíṃ*. *váyaḥ* ist Akk. sg. Das Bild wird verständlich, wenn man zu *yayíṃ* aus Pâda c und nach 2, 37, 5 *ratham* ergänzt.[2] Der Sin-

[1] Daher bei Lexx. = *ratha*.

[2] Dasselbe Wort auch in 1, 51, 11 und 5, 73, 7 zu ergänzen. *kakuhā́* in

gular neben *upahvareṣu* ist *jâtâv ekavacanam*. Auch sonst wird von dem Wagen der Marut gesprochen: *rátham* 5, 63, 5; *ráthe* 5, 54, 11; 56, 6 (hier neben *ráthesu*). *ácidhvam* erklärt sich dann nach 1, 182, 2 *pûrṇáṃ rátham vahethe mádhva ácitam*. Die Härte, welche darin liegen würde, dass die gleiche Form verschiedenen Wurzeln zugeteilt wird, ist nur scheinbar. Für den Inder gab es nur eine Wurzel *ci*, für deren Bedeutungen das geistige Band noch nicht gefunden ist. *upahvará* ist dasselbe wie *kóśa* in c, der hohle Raum oder Kasten des Wagens, also = *rathopastha*, wofür man auch einfach *upastha* sagte. Ich übersetze also 1, 87, 2: ‚Wenn ihr Marut den wie ein Vogel auf jeglichem Wege gehenden (Wagen) im Innern beladen habt, so triefen die Kasten auf euren Wagen; schüttet das honigähnliche[1] Schmalz (den Regen) für den Lobsingenden aus!'

Der Volksglaube liess die Marut den Regen auf ihren Wagen mitbringen. Auch Mitra und Varuṇa wurde ein solcher Regenwagen zugeschrieben. 1, 79, 3 *yád îm ṛtásya páyasâ piyâno náyann ṛtásya pathíbhî rájiṣṭhaiḥ | Aryamâ Mitró Váruṇaḥ párijmâ tvácaṃ pṛñcanty úparasya yónau*. Die Anukramaṇî lässt für den ersten Tṛca des Liedes die Wahl zwischen dem Blitzfeuer und dem Agni schlechthin. Beides hat seine Berechtigung. Agni wird in Str. 2 und 3 als Vermittler des Regens angesprochen. Die Brâhmaṇas erwähnen oftmals diese Vermittlung: *Agnír vâ itó vṛṣṭim îṭṭe. Marúto 'mútas cyâvayanty, eté vai vṛṣṭyâḥ pradâtâraḥ* MS. 2, 5, 7 (p. 57, 5); 2, 4, 8 (p. 46, 2). *Agnír vâ itó vṛṣṭim úd îrayati. Marútaḥ sṛṣṭâṃ nayanti* TS. 2, 4, 10, 2; Citat bei Yâska 7, 7, 1 *Agnir vâ ito vṛṣṭim samîrayati dhâmacchad divi bhûtvâ varṣati* (s. Kâṭh. I p. 157, 18). Die theoretische Begründung giebt Durga III, 415, 1; 418, 2; s. auch ṚV. 2, 6, 5. Der Nipâta der drei Regengötter Mitra u. s. w. im Agnilied findet somit seine Erklärung. Ich über-

5, 73, 7 ist = *mahân* (Naigh. 3, 3). Über *yayyâm* in 2, 37, 5 s. Ved. Stud. II, 302. — Sây. erklärt *yayím* in 1, 87, 2 als *gatimantaṃ megham*, zu TS. 4, 3, 13, 7 aber als *gatim*. Nimmt man diese zweite Erklärung an, so lässt sich der Vers enger an 8, 7, 2 anschliessen: ‚Wenn ihr in euren Wagenkasten (stehend) die Fahrt gleich Vögeln auf jeglichem Weg beschlossen habt' —. Ich halte aber ein Subst. *yayí* für bedenklich. Vgl. übrigens auch Sâyaṇas Auffassung von *ácidhvam* in 8, 7, 14.

[1] Sây. *madhusadṛśarûpam*. *-varṇa* am Ende des Comp. entspricht genau dem späteren *-rûpa*.

setze: ‚So oft er (der Wagen) von der zeitgemässen[1] Milch (d. h. dem Regen) strotzt, so lenken sie ihn auf den richtigsten Wegen des Gesetzes. Aryaman, Mitra, Varuṇa, Parijman füllen den Schlauch im Schosse des hinteren (Teils des Wagens).'[2] *tvác* ist hier ein richtiger Schlauch zum Wasserfassen.

Bei dieser Gelegenheit sei noch eines anderen vedischen Wortes gedacht, das in den gleichen Vorstellungskreis gehört, nämlich *gárta*. Roth erklärt dies als ‚hoher Stuhl, Thron; Sitz des Streitwagens' und ‚der Wagen selbst'. Nur das letzte ist bedingungsweise richtig. Die Ausführungen Bergaignes III, 122 sind verfehlt. Doch hat B. darin recht, dass *gárta* des RV. nicht von dem bekannten Wort getrennt werden sollte. Dieses bedeutet Höhle, Grube, Loch und überhaupt Höhlung, wie *upastha*. In Śat. 5, 2, 1, 7 heisst es, der Yûpa solle *gartanvân*: ‚ausgehöhlt' sein. MS. 4, 7, 9 (105, 13) aber erwähnt einen Yûpa, der hinten einen *upastha* und vorn ein *nirṇatam* (Erhöhung) hat. Und so kommt *gárta* dazu, im RV. den *rathopastha* zu bezeichnen. 6, 20, 9 *tiṣṭhad dhárî ádhy ásteva gárte*: ‚er besteigt die Falben wie der Schütze den Wagenkasten'.[3] Der Wagenkämpfer hatte hinter dem Wagenlenker im Kasten seinen Platz, und zwar sass er während des Schiessens darin, wie auf den Titelbildern zum sechsten und achten Buch in der Bombayer Ausgabe des MBh. zu sehen ist. Alle Stellen, die Hopkins, Position S. 238 aus dem Epos verzeichnet, stehen damit im Einklang. Seine Definition des *upastha* ist danach zu berichtigen. Auch nach dem RV. sitzt der Pfeilschütze Rudra im Wagenkasten: *stuhí śrutám gartasádam yúvânam* 2, 33, 11.

So erklärt es sich, weshalb gerade in den Mitra-Varuṇa-Liedern mit Vorliebe der *gárta* genannt wird. Nach 5, 62, 7 enthält er eben das Regenwasser, das von diesen Göttern erfleht wird: *saníma mádhvo ádhigartyasya*: ‚Möchten wir von dem Honig, der in eurem Wagenkasten ist, bekommen!' Diese Stelle rechtfertigt meine obige Deutung von 1, 87, 2 und 79, 3. In dem Wagenkasten nehmen beide Götter selbst Platz. 5, 62, 5 *ádhi gárte Mitrâsâthe*

[1] Mit diesem etwas zu modernen Ausdruck übersetze ich in Ermanglung eines besseren *ṛtásya*.

[2] Andere Auffassungen geben Pischel, Ved. St. 1, 109 und Oldenberg, SBE. 46, 106.

[3] Man beachte die Inkongruenz im Vergleich.

*Váruṇîṣv antáḥ:* ‚ihr sitzet, M. und V., in dem Wagenkasten mitten in der Milch'.[1] 5, 68, 5 *bṛhántaṃ gártam âśâte:* ‚sie haben den hohen Kasten eingenommen'. 5, 62, 8 *ấ rohatho Varuṇa Mitra gártam:* ‚ihr besteiget, V. und M., euren Wagenkasten'. In demselben Sinn steht 5, 67, 2 *yóni: ấ yád yóniṃ hiraṇyáyaṃ Váruṇa Mitra sádathaḥ;* vgl. oben *úparasya yónau* 1, 78, 3. Mit Synekdoche steht *gárta* für den Wagen selbst in 7, 64, 4. Dort ist, wie schon Ludwig richtig erkannt hat, der Wagen die bekannte Metapher für das kunstvolle Lied, resp. nur eine Luptopamâ. Absichtlich ist aber in dem Mitra-Varuṇa-Lied gerade dieses Wort gewählt: *yó vàṃ gártaṃ mánasâ tákṣad etám ûrdhvấṃ dhîtíṃ kṛṇávad dhârâyac ca* | ‚Wer euch im Geist diesen Wagen zimmert, das Lied emporhält und darbringt'. Doch wäre auch die andere Fassung möglich: ‚Wer euren Wagen im Geist bearbeitet, d. h. dichterisch verherrlicht'. Sây. spricht für die letztere: *gartaṃ, rathaṃ manasâ takṣat, stomena saṃkalpayet.*

3. *upahvará* wird im übertragenen Sinn gebraucht wie später die synonymen *utsaṅga* und *garbha,* z. B. in *śailagarbha* DKC. 108, 14, *samudragarbha* (= *samudramadhya*) ib. 78, 1.

ṚV. 8, 69, 6 (= AV. 20, 22, 6; TBr. 2, 7, 13, 4) *Indrâya gấva âśiraṃ duduhré vajríṇe mádhu* | *yát sîm upahvaré vidát* ‖ ‚Dem Keilträger Indra haben die Kühe Milch (und) Süsses gemilcht,[2] weil er sie (die Kühe) in dem Schoss (des Berges) fand.' Anspielung auf den Mythos vom Vala. S. *samîpe.*

Der zweiten Stelle, 8, 96, 14, liegt ein Itihâsa zu Grunde, den Sây. zu 1, 130, 8 so erzählt: ‚Aṃśumatî heisst ein Fluss. An dessen Ufer wohnte ein Asura Namens Schwarz (Kṛṣṇa), der auch der Farbe nach schwarz war, mit 10000 Dienern und plagte die Bewohner des Landes. Da erschlug Indra, von Bṛhaspati angestiftet, mit den Marut ihn samt seinen Dienern, nachdem er ihm die schwarze Haut abgezogen hatte. Diese Thatsache wird später in 8, 96, 13 zur Sprache kommen.' Ähnlich ist Sâyaṇas Relation zu 8, 96, 13. ‚Hierzu erzählen sie einen Itihâsa: Ein Asura Namens Schwarz wohnte, von 10000 Asuras umgeben, am Ufer eines Flusses Namens

[1] Man vergleiche die wiederholte Verbindung der *iḷâ* mit dem Regen in PW. s. v.

[2] Nämlich für den Somatrank, cf. Str. 2 und 3.

Aṃśumatî. Dort traf Indra mit Bṛhaspati den Schwarz, als er gerade im Wasser sich befand, und er zusammen mit Bṛhaspati erschlug ihn und seine Diener.' Sây. weist noch auf eine andere Version des Itihâsa hin, die mit Rücksicht auf 10, 17, 11 in *drapsá* den Soma sieht. Dies ist die Version der Bṛhaddevatâ 6, 111 f.: ‚Als Soma den Göttern entflohen war, von der Furcht vor Vṛtra gepeinigt, wohnte er im Kuruland an dem Fluss Namens Aṃśumatî. Ihm begegnete Indra mit Bṛhaspati als alleinigem (Gefährten),[1] als er mit den frohgestimmten, mannigfach bewaffneten Marut zum Kampf auszog. Als Soma sie ankommen sah, stellte er sich mit seinem Heer auf in der Meinung, dass Vṛtra mit dem Feindesheere heranziehe, um ihn zu schlagen. Als er mit dem Bogen kampfbereit dastand, sprach Bṛhaspati zu ihm: Dies ist der Marutgebieter, o Soma, kehre zu den Göttern zurück, o Herr. Jener antwortete: Nein! Da brachte ihn der starke Śakra vermöge seiner Kraft gewaltsam zu den Göttern, und die tranken ihn vorschriftsmässig, und erschlugen danach im Kampf 99 Daityas.[2] Alles das kommt in dem Tṛca 8, 96, 13–15 zur Sprache.' Das Ait. Br. weist in 6, 36, 13 f. auf den gleichen Itihâsa hin, ohne zur Sache Neues zu bringen. Die Version der Bṛh. Dev. verdient insofern den Vorzug, als sie in *drapsá* mit Recht den Soma erkennt. Aus dem ṚV. erfahren wir nur, dass Soma vor dem Dämon Kṛṣṇa ins Wasser der Aṃśumatî flieht. Kṛṣṇa taucht ihm nach, jener setzt sich zur Wehr und alarmiert die Götter. Im entscheidenden Augenblick erscheinen Indra und Bṛhaspati mit den Marut als seine Helfer.[3]

13. *áva drapsó Aṃśumátîm atiṣṭhad*
*iyânáḥ Kṛṣṇó daśábhiḥ sahásraiḥ*
*ávat tám Índraḥ śácyâ dhámantam*
*ápa snéhitîr nṛmáṇâ adhatta* ‖

14. *drapsám apaśyam víṣuṇe cárantam*
*upahváre nadyò Aṃśumátyâḥ* |
*nábho ná kṛṣṇám avatasthivāṃsam*
*íṣyâmi vo vṛṣaṇo yúdhyatâjaú* ‖

[1] Vgl. *Bṛhaspatinaiva yujâ* Ait. Br. 6, 36, 14.

[2] *navatîr nava* = 99 ist eine vedische und epische Licenz: ṚV. 1, 84, 13; 9, 61, 1; MBh. 2, 24, 19.

[3] Dieser Kṛṣṇa scheint als Indrafeind auch in 4, 17, 14 erwähnt zu sein, s. Ved. St. II, 170. Abweichung vom P. P. ist dann unnötig.

15. *ádha drapsó Aṃśumátyâ upásthe*
*'dhârayat tanvàṃ titviṣâṇáḥ |*
*víśo ádevîr abhy âcárantîr*
*Bṛhaspátinâ yujéndraḥ sasâhe ||*

13. ‚Der Soma stieg in die Aṃśumatî; eilend (stieg nach) Kṛṣṇa mit zehntausend (Begleitern). Ihm half Indra, als er nach Kräften (in die Muschel) blies. Der männlich Gesinnte that die Feinde ab.'

14. Indra: ‚Ich sah den Soma, wie er in Gefahr sich befand, inmitten des Flusses Aṃśumatî; (ich sah,) wie Kṛṣṇa, (der schwarz) wie eine Wolke, hinabstieg. Ich befehle euch, ihr Stiere, fechtet im Streit!'

15. ‚Und Soma hielt, im Schoss der Aṃśumatî sich furchtbar machend, stand. Indra überwand mit Bṛhaspati als Genossen die anrückenden gottlosen Scharen.'

*dhámantam* in Str. 13 hat wohl schon Haug in GGA. 1875, S. 591 richtig erklärt.[1] Die *sṁhitîḥ* bezeichnen nach Sây. die *hiṃsitrîḥ senâḥ*. In 13b ist aus a nochmals *ava-atiṣṭhat* zu denken, vgl. 14c. Str. 14 sind Worte des Indra an die Marut. *upahvaré* erklärt S. hier mit *atyantaṃ gûḍhasthâne*.

In gewissen Ausdrücken erinnert der Itihâsa an Stellen, die den mit den Vasatîvarî-Wassern sich mischenden und brausenden Somasaft schildern, so *dhámantam* an *drapsásya dhámataḥ* 9,73,1 (s. Haug a. a. O.) und *áva drapsó — atiṣṭhat* an *áva síndhum . . . sthâd drapsó ná* 7,87,6. Die Diktion ist also wohl absichtlich zweideutig gewählt. Auch die beiden ersten *savane* heissen *aṃśumatî* (neutr. du.) in Tâṇḍ. Br. 8,4,1.

Der leitende Gedanke des Itihâsa ist der Mythos von der Flucht des Soma ins Wasser, welcher der des Agni analog ist.[2] Eine andere Version dieses Mythos ist mit dem Gandharva Viśvâvasu verknüpft. Hierüber berichtet Tâṇḍ. Br. 6,9,22:[3] ‚Die Metren holten den Soma. Ihn stahl der Gandharva Viśvâvasu und ging mit ihm ins Wasser. Ihn suchten die Götter. Viṣṇu entdeckte ihn im Wasser, war aber im Zweifel, ob er es wäre oder nicht. Er stiess ihn (den Gandharva) mit dem Fuss; von ihm flossen

[1] Sây. *ucchvasantam* oder *jagadbhîtikaraṃ śabdaṃ kurvantam*.

[2] Vgl. Bergaigne II, 75.

[3] Der Anfang wie in Śat. 3,2,4,2.

einzeln die Tropfen. Jener verkündete den ringsumstehenden Göttern: ‚da sind die Tropfen geflossen' (RV. 9, 62. 1).' Diese Fassung weicht von dem Bericht des RV. in 8, 96 sowohl hinsichtlich der Hauptpersonen als der Verknüpfung mit anderen Mythen beträchtlich ab. Zu der zweiten Version des Viśvâvasu-Mythos gehört der dem Tṛca RV. 10, 139, 4—6 zu Grunde liegende Itihâsa. Der Text lautet:[1]

4. *Viśvâvasum Soma gandharvám âpo*
*dadṛśúṣîs tád ṛténâ vy âyan |*
*tád anvávaid Índro râhûṇá âsâm*
*pári sûryasya paridhîñr apaśyat ||*

‚Als, o Soma, die Wasser den Gandharva Viśvâvasu erblickt hatten, da entflohen sie mit der Opfergabe (dem Soma). Indra folgte ihnen darum eilig. Er entdeckte die Verhüllungen des Sûrya.' Leider klärt das Lied die Situation nicht genügend auf und die Deutung bleibt vorläufig problematisch. Wo und wann erblicken die Wasser, die doch nach Str. 6 in Gefangenschaft gedacht werden, den Viśvâvasu? Vielleicht lässt sich 2, 19, 2--3 zur weiteren Aufhellung verwerten:

2. *asyá mandânó mádhvo vájrahasto*
*'him Índro arṇovṛtam ví vṛścat |*
*prá yád váyo ná svásarâṇy ácchâ*
*práyâṃsi ca nadînâm cákramanta ||*

3. *sá mâhina Índro árṇo apâm*
*praírayad ahihâcchâ samudrám*
*ájanayat sûryam vidád gâ*
*aktúnâhnâm vayúnâni sâdhat ||*

‚An diesem süssen (Trank) sich berauschend, zerhieb Indra mit dem Keil in der Hand den Drachen, der die Flut einschloss, so dass, wie Vögel zur Morgenatzung, (die Fluten) und der Wonnetrank der Flüsse davoneilten. Der mächtige Drachentöter Indra liess die Flut der Wasser zum Meere laufen, er brachte die Sonne zum Vorschein, fand die Kühe, er regelte mit (der Sonne) Licht die Folge

[1] Der Wortlaut in MS. 4, 9, 11 (p. 131, 12) weicht stark ab, ist aber kritisch ohne Wert.

der Tageszeiten.'[1] Was in 10, 139, 6 *âsâm* (sc. *nadînâm*) *amṛtâni*, das sind hier die *práyâṃsi nadînâm. ca* in 2d erfordert ein anderes Subjekt in c. Es ist aus 2b und 3a *árṇaḥ* oder *árṇâṃsi* zu supplieren. Sollte nun die Situation in beiden Stellen die gleiche sein, so ist 10, 139, 6a—b als Hysteron-Proteron zu denken. Dann fallen die in dem Tṛca geschilderten Vorgänge mit der Befreiung der Flüsse aus der Gefangenschaft zusammen. Im Moment der Befreiung erblicken die Gewässer den Viśvâvasu, den eigentlichen Somaräuber,[2] und entführen ihm den Soma. Dass Indra zusammen mit der Uṣas, der Sonne und den Kühen auch den Somasaft befreite, sagt 1, 62, 5: *ví var uṣásâ sûryeṇa góbhir ándhaḥ*.[3] Dort handelt es sich aber um den Vala-Mythos, hier um den Vṛtra-Mythos, die allerdings bisweilen zum Verwechseln ähnlich sind, vgl. Ved. Stud. II, 277. Nebeneinander scheinen beide Mythen auch 4, 22, 6 (s. o.) erwähnt zu sein. Wenn es trotzdem heisst, dass Indra vor der That sich am Soma stärkte (vgl. 1, 32, 3; 80, 2; 6, 47, 2), so nahm der indische Itihâsa an solchen Widersprüchen keinen Anstoss.

Zu *soma* in a ergänzt Sâyaṇa *tvayâ sahitam. ṛténâ* erklärt er durch *yajñena* und sieht den Instr. des Hetu darin. Vielleicht ist es begleitender Instr. und auf den Soma zu beziehen. *ṛtá* ist oft = *yajña*, z. B. 4, 3, 9—12; 23, 8f.; 7, 21, 5; 10, 62, 2. 3 (verglichen mit 10, 62, 1); Dur. II, 261, 2. Der Soma heisst aber *yajñá* z. B. 9, 101, 3; 10, 103, 8; 1, 122, 1 oder *havís* 10, 124, 6. — *anvávait* erklärt Sây. durch *anvabudhyata*. Ich stelle mit Grassmann die Form zu *anv-ava-i*. Der Accent wie in *upávasṛja* 10, 110, 10, Delbrück, AIS. 47. Diese Zusammensetzung von *i* wird auch sonst gebraucht, wenn die Götter ihr abhandengekommenes Eigentum aufspüren. Weitere Belege sind: *anvávaitâm* (P. P. *anu' ávaitâm*) TS. 2, 4, 4, 1; *anvávaiti* 6, 6, 3, 1; *anvávait* MS. 4, 8, 5 (p. 113, 8), *anvávâyan* 3, 8, 1 (p. 93, 6), *anvavâyan* TS. 6, 3, 1, 2, *nânvávâyan* 3, 2, 2, 3,

[1] Vgl. ZDMG. 52, 756.

[2] Oder Somawächter, vgl. Mah. zu VS. 2, 3, Weber, Ind. Stud. 13, 134 und RV. 9, 83, 4.

[3] Gegen Sây. und Roth fasse ich *ándhaḥ* mit Bergaigne, Études 82, als Soma. Dagegen leugnet für 1, 94, 7 (s. 8, 74, 5) Bergaigne mit Unrecht die Bedeutung ‚Finsternis'. Dieses andere *ándhas* ist gesichert durch Kâṭh. 7, 6 (p. 67, 13), MS. 4, 6, 7 (p. 89, 17), vgl. auch Durga II, 300, 7. Unklar ist *ándhas* in TÂr. 1, 11, 3.

*anvavayanti* und *anvavayuḥ* (von *yâ*) Ait. Br. 6, 14, 10, *anvaveṣyâvaḥ*[1] Ait. Br. 4, 5, 1 = *anvavaiṣyâvaḥ* Tând. 8, 8, 6, *anvavâyan* Ait. Br. 4, 5, 2. *tám eṣâṁ yajñám ásurâ nânvávâyan* MS. 1, 9, 8 (p. 139, 8), ebenso 3, 6, 10 (p. 74, 13) nur *ṇânvávâyan*. Die Konstruktion in ṚV. 10, 139, 4 *tád* (sc. *ṛtam*) *anvávait* — *âsâm* gleicht der in Ait. Br. 2, 31, 1 *tam eṣâm asurâ nânvavâyan*.

Die eigentliche Crux der Strophe ist aber der Schlusspâda. Was sind die *paridhis* der Sonne? *paridhí* bezeichnet bald das, was sich abwehrend und schützend vor jemand stellt (wie *antarâya* Śak. ed. Pischel 5, 5), so in AV. 4, 9, 1, ṚV. 1, 125, 7,[2] oder was sich hemmend und einschliessend entgegenstellt, wie in 3, 33, 6; 4, 18, 6; MS. 3, 8, 4 (p. 98, 8) *athaibhyo 'mum âdityaṃ paridhiṃ paryadadhuḥ*. Ist an die verdunkelte oder gefangene Sonne zu denken oder hat Ludwig recht, der anknüpfend an Roths und Grassmanns Bemerkungen (PW. unter *gandharva* 1γ, Gr. Spalte 377) den Gandharven mit dem Sonnengott identifiziert, was schon früher Sây., z. B. zu 8, 1, 11 (Ved. Stud. II, 164), AV. 2, 2, 1, gethan hat?[3] Für diese Identifikation spricht das Vorkommen des Itihâsa-Tṛca in einem Savitṛ-Lied. Alles hängt von der richtigen Fassung des Wortes *paridhí* ab. Nur eine systematische Bearbeitung des Gandharva-Mythos kann Licht bringen. Vielleicht hilft ṚV. 1, 33, 8 *pári spáśo adadhât sûryeṇa*. — Zu *pari-pas* vgl. 10, 51, 2. Fraglich ist auch, wer als Sprecher von Str. 4 zu denken ist. Die folgende Strophe ist wohl mit Ludwig dem Indra in den Mund zu legen. Indra ist seiner Sache nicht sicher und bittet den Gandharva um Auskunft:

*Viśvâvasur abhí tán no gṛṇâtu*
*divyó gandharvó rájaso vimânaḥ*
*yád vâ ghâ satyám utá yán ná vidmá*
*dhíyo hinvânó dhíya in no avyâḥ*[4]

‚Viśvâvasu soll uns das ansagen, der himmlische Gandharva, der Durchmesser des Raumes, was wir gewiss wissen oder was wir

[1] Verstösst gegen Pâṇ. 6, 1, 89.

[2] Gemeint ist hier ein Anderer als Sündenbock oder Prügelknabe.

[3] Nach TS. 3, 4, 7, 1 hiess ein Gandharva Agni, ein anderer Sûrya. Agni ist *tréṣṭho gandharváḥ* TS. 1, 5, 10, 2. Zu den rituellen *paridhis* wird Viśvâvasu in Beziehung gesetzt VS. 2, 3; MS. 1, 1, 12 (p. 7, 10) und Kâṭh. 1, 11 (p. 6, 3).

[4] MS. *avyât* resp. *avyâṭ*.

nicht wissen; unsere Gedanken anspornend, möge er unseren Gedanken zu Hilfe kommen!' Die Phrase des dritten Pâda kehrt wörtlich in 5, 85, 8 wieder. *dhíyo hinvânâ* auch 2, 21, 5; 7, 10, 1. Sây. bemerkt nicht übel hierzu: *somena pravardhayan.* Den Schluss spricht wieder der Erzähler:

*sásnim avindac cárane nadînâm*
*ápâvṛṇod dúro áśmavrajânâm* |
*práśâṃ gandharvó amṛtâni vocad*
*Índro dákṣaṃ pári jânâd ahînâm* |

‚Er fand den in den Strom der Flüsse Untergetauchten, er schloss die Thore der im Fels hausenden (Ströme) auf. Der Gandharva verriet ihren Nektar, Indra lernte die Stärke der Frauen kennen.'

*sásni* wird von Yâska 5, 1, 1 zweifellos richtig auf *snâ* zurückgeführt. Sây. greift auf diese Erklärung überall da zurück, wo er *sásni* mit *śuddha* (2, 18, 1; 23, 10; 5, 35, 1; 8, 38, 1; 9, 24, 4) oder *śuci* (10, 38, 4) wiedergiebt. Deutlich sagt er das zu 10, 120, 2 *sasni saṃsnâtam Indreṇa samyak śodhitam.*[1] Abweichend ist seine Erklärung in 3, 15, 5 *sasniḥ saṃniruddhaḥ, svakîyaṃ satatagamanaṃ saṃnirudhya.* Er kennt aber auch die Etymologie von *san,* 9, 61, 20 *sasniḥ: saṃbhaktâ.* In Wahrheit giebt es ein doppeltes *sásni:* 1. von *san,* gebildet wie *jágmi, pápri, babhrí;* 2. von *snâ,* gebildet wie *dadi, dádhi.* Letztere Bedeutung kann man auch 9, 24, 4 annehmen.

Zu c ist AV. 2, 1, 2 zu vergleichen. Schon der Accent verbietet, *ahînâm* mit Ludwig und Grassmann durch ‚Drachen' zu übersetzen. Der Drache heisst *áhi.* Für *ahî* — nur um dies Wort kann es sich hier handeln — hat Sây. zu 9, 77, 3 eine feine Erklärung. *ahî* ist = *strî: îkṣaṇyâso ahyò ná cáravaḥ:* ‚anschauenswert wie schöne Frauen'. An unserer Stelle sind die Frauen die Flüsse.[2] Dazu stimmt eine Notiz Mâdhavas, auf die mich E. Sieg aufmerksam macht, dass nämlich *áhi* den Asura, *ahî* aber die Flüsse bezeichne. Er beruft sich dabei ausdrücklich auf unsere Stelle, Nirukta in Bibl. Ind. I, 70, 8. In 10, 144, 4 ist die Frau wohl die Uṣas: *yò 'hyò vartaniḥ.* Der Weg der Frau (Uṣas), auf dem

[1] So die Bombayer Ausgabe, M. M. *chodhitam.*

[2] S. oben S. 37.

der Adler den Soma holte, ist der Weg durch das Himmelsthor, vgl. 1, 48, 15. — Pâda d in 10, 139, 6 deutet an, dass die Flüsse den Soma nicht gutwillig hergeben wollten.

4. Mit der noch übrigen Stelle 8, 6, 28 sind wir bei der geläufigen Bedeutung ‚Nähe' angelangt, die sich ebenso wie bei *aṅka* aus der Bedeutung ‚Schoss' entwickelt hat.

8, 6, 28 *upahvaré girîṇâṃ saṃgathé ca nadînâm* |
*dhiyấ vípro ajâyata* ||

29 *átaḥ samudrám udvátaś cikitvâñ áva paśyati*
*yáto vipâná éjati* ||

Sây. deutet die erste Strophe mit Unrecht auf Indra. In VS. 26, 15 kehrt dieselbe an der Spitze mehrerer Somastrophen wieder und wird dort von Mah. ganz richtig auf den Soma bezogen. ‚In der Nähe des Gebirges und bei der Vereinigung der Flüsse wurde der Weise (Soma) unter Gebet geboren.' Sây. *prânte,* Mah. *nikaṭe*. Die Scenerie passt gut auf das nördliche Kurukṣetra. Str. 29, mit der vorhergehenden eng zusammenhängend, spricht natürlich von Indra: ‚Von jener Höhe erblickt der Aufmerksame das Meer (von Soma), von wo er sich zitternd (vor Begierde) auf den Weg macht.' *udvátaḥ* (Abl., mit *átaḥ* zu verbinden) ist das in Str. 28 erwähnte Gebirge, das als Wohnsitz Indras gedacht wurde. *samudrám* erklärt Sây. ganz richtig als *yajamânair dîyamânaṃ somam*. Die letzte Strophe (30) des Tṛca scheint auf den Sonnenaufgang als Zeitpunkt des Prâtaḥsavanam anzuspielen.

Ist nun *upahvará* = *upastha,* so ist auch *úpa hvárate* in 1, 141, 1 = *upatiṣṭhate*, und das ist die Bedeutung, welche der Zusammenhang unbedingt erfordert.

Die verwandten Wörter *abhikvârá* und *pratihvará* sind als ἅπ. λεγ. nicht sicher zu bestimmen. Über die ganze Wortsippe vgl. auch Zachariae, Beiträge S. 61.

## § 7.

*drapsá*. Exkurs zu S. 50.

Wenn ich oben *drapsá* nach dem Itihâsa durch Soma übersetzt habe, so bedarf das kaum einer Rechtfertigung. Wohl aber sind die Angaben des grossen und kleinen PW. in einigen Punkten zu modifizieren. *drapsá* ist allerdings mit *kaṇa, bindu* und *stoka*

synonym. Für die feinere Scheidung ist Sâyaṇas Bemerkung TS. I p. 70, 7 wichtig. *stoka* ist danach der kleine Tropfen (*bindu*), *drapsa* der dicke Tropfen, Flocken, Klumpen, daher *urudrapsá* TS. 3, 3, 10, 2. *stoka* und *drapsa* verhalten sich also wie lat. gutta und stilla. *drapsa* wird daher mehr von dickflüssigen Stoffen gebraucht. Häufig ist die Verbindung *dadhidrapsa*, z. B. Śat. 9, 2, 3, 40. Die indischen Lexikographen führen darum *drapsa* geradezu in der Bedeutung *dadhi* auf. Nach Maheśvara zu AK. 2, 9, 51 ist *drapsa* speziell die nicht dicke saure Milch. Auch in AV. 18, 4, 18 sind nach Sây. mit *drapsá* die *dadhikaṇâḥ* gemeint, ebenso in Lâṭy. 3, 2, 4 nach Agnisvâmin.

Im RV. aber bezeichnet *drapsá* vorzugsweise die grossen Tropfen des dickflüssigen Somasaftes und mit bekannter Metonymie — *avayavâdinâvayavî lakṣyate* — diesen Somasaft selbst und die Gottheit des Soma, z. B. 10, 11, 4; *sómasya drapsám* TS. 3, 3, 9, 1 (AV. 9, 4, 5 mit Var. *bhakṣám*). Sây. umschreibt *drapsá* durch *rasakaṇâḥ*, meist aber mit *somarasa*, *rasa* oder *rasâtmaka*, 9, 97, 56; 89, 2; 106, 8; 10, 17, 11. 12; 9, 78, 4; 85, 10. Die Worte *drapsó ná śvetáḥ* 7, 87, 6 sind wohl nicht mit Roth auf den Mond zu beziehen, sondern das Bild ist dem in die Vasatîvarî-Wasser untertauchenden weisslichen oder glänzenden Saft der Somaranken entnommen.

Ferner ist *drapsá* s. v. a. *śukram* oder *retas* in 7, 33, 11, s. Sây. zu der Stelle und Durga III p. 78, 9, speziell das befruchtende *bîjam* im Samen, vgl. Śat. 6, 1, 2, 6 *so 'ṣṭau drapsân garbhy abhavat:* ‚wurde mit acht Keimen schwanger', und *drapsin* ib. 11, 4, 1, 15. In 1, 94, 11 bedeutet *drapsá* nach Roth die Feuerfunken, also die *agnikaṇâḥ*, Sây. *jvâlaikadeśâḥ*.

In der zweimaligen Verbindung mit *sátvan* hat Roth später (s. v. *sátvan*) unter Hinweis auf Av. *drafsha* die Bedeutung ‚Banner' aufgestellt. Zu seinen Gunsten könnte man *sátvanâṃ ketúm* 8, 96, 4 anführen. Av. *drafsha* wird erst durch das neup. *dirafsh* erklärt und dies bedeutet Fahne und Lanze. *drafsha* scheint danach eine Lanzenfahne (Banderilla) gewesen zu sein, die ebensowohl als Banner wie als Lanze (vgl. *khrûrem drafshem* Yt. 13, 136) gebraucht wurde. Ich halte es für bedenklich, diese spezifisch iranische Bedeutung in den Veda zu tragen.

Sây. erklärt zu RV. 4, 13, 2 *drapsá* durch *pârthivaṃ rajaḥ*.

*drapsá* wäre demnach der Dunst, Staub, also *rajaḥkaṇāḥ*. Das ist zweifellos richtig und ergiebt in dem Vergleich mit dem *sátvan* ein gutes tertium comparat. In der ganzen indischen Litteratur ist bei Schlachtschilderungen der Staub ein unentbehrlicher Zug. Von den Marut wird 1, 64, 2 gesagt: *sátvâno ná drapsíno ghorávarpasaḥ:* ‚wie Krieger Staub machend,[1] von schrecklichem Aussehen'. *dávidhvat* in 4, 13, 2 ist sachlich von *dávidhvataḥ* in Str. 4 nicht zu trennen; nur das Bild ist ein anderes. In Str. 4 heisst es: *dávidhvato raśmáyaḥ sūryasya cármevāvâdhus támo apsv ántáḥ:* ‚Indem sie die Sonnenstrahlen schütteln wie ein Fell, haben sie die Finsternis in das Wasser versenkt.'[2] Nun stellte man sich die nächtliche Finsternis auch als den über Himmel und Erde sich lagernden Staub oder Dunst vor, daher *rajas* = *rātri* Naigh. 1, 7.[3] In dem Savitṛlied 1, 35, das ein ausgesprochenes Abendlied ist (vgl. Ludwig IV, 136 und *rātrîm* Str. 1, *niveśáyan* 2, *kvèdānīṃ sūryaḥ* 7, *rakṣásaḥ* und *pratidoṣám* 10), ist dreimal von dem *kṛṣṇáṃ rájaḥ* die Rede. Str. 2 *ā kṛṣṇéna rájasā vártamāno niveśáyann amṛtaṃ mártyaṃ ca:* ‚mit dem schwarzen Staub herankommend, Gott und Mensch zur Ruhe bringend'. TS. 3, 4, 11, 2 hat *satyéna* statt *kṛṣṇéna:* mit dem wirklichen (d. h. nicht in der Einbildung bestehenden) Staub. Str. 4 *āsthād ráthaṃ Savitā citrábhānuḥ kṛṣṇā rájāṃsi távisīṃ dádhānaḥ:* ‚der buntglänzende S. hat seinen Wagen bestiegen, den schwarzen Staub (bringend), seine Macht zeigend';[4] Str. 9 *abhí kṛṣṇéna rájasā dyām ṛṇoti:* ‚Mit dem schwarzen Staub reicht er bis zum Himmel.'[5] Demnach möchte ich

4, 13, 2 *ūrdhvám bhānúṃ Savitā devó aśred*
*drapsáṃ dávidhvad gaviṣó ná sátvā*

so übersetzen: ‚Gott Savitṛ hat das Licht (die Sonne) heraufgeführt, den Staub (der Nacht) abschüttelnd wie ein streitbarer Krieger.'

[1] Nicht: bestaubt, denn die Marut sind als Götter *arepavaḥ*, 1, 168, 4, aber *rajaḥ kirati mārutaḥ* (Citat bei Mallinâtha zu Megh. 1, 26).

[2] Wie es der Gerber mit den Fellen macht, vgl. meine Bemerkung in BB. 17, 349. Der Vergleich *cármeva* kann zu beiden Verben bezogen werden.

[3] Verwandte Vorstellungen sind, wenn die Nacht als Rauch oder Schmutz gedacht wird, vgl. Daṇḍin in DKC. p. 82, 10; 84, 5. Auch Daṇḍin spricht vom Abschütteln der Nacht ib. 77, 14.

[4] *tavisīm dhâ* Â. noch 5, 32, 2; 55, 2.

[5] *abhi-ṛ* reichen bis auch TS. 2, 3, 14, 6. Sây. (II p. 476, 11) = *prâpnoti*.

Dieselbe Bedeutung hat *vi-dhû* in AV. 12, 1, 57 *áśva iva rájo dudhuve ví tấn jánân*.

## § 8.

## Wurzel *oh*.

Baunacks Ausführungen in KZ. 35, 501 sind ein Fortschritt, aber das Richtige treffen sie noch nicht.[1] Der Hauptfehler, welcher seit Roth gemacht wird,[2] ist der, dass zwei verschiedene Verba zusammengeworfen werden. Die im ṚV. viermal vorkommende Form *ûhe* gehört zu *ûh: vitarke*. Daneben besass die älteste Sprache noch eine Wurzel *oh* mit unveränderlichem Guṇa in allen Formen. Auch Sây. setzt zu 6, 17, 8; 10, 65, 10; 8, 5, 39 die Wurzel in dieser Form an und stellt als Bedeutungen *gati*, resp. *yâcñâ* auf. In den meisten Fällen aber behilft er sich mit Ableitungen von *vah*. Das spätere Skt. hat die Wurzel *oh* ganz verloren, bezw. durch eine andere Wurzel ersetzt. An ihre Stelle ist später *ślâgh* getreten. Dieser Gedanke drängte sich mir bei erneuter Prüfung unwillkürlich auf. *ślâgh* bezeichnet das Lob und Selbstlob (*âtmânaṃ paraṃ vâ stuvan* Cit. in Dhâtuvṛtti I p. 102). Und dies sind auch die wesentlichen Begriffe von *oh*. Die Wurzel folgt entweder Kl. I oder II. Daher ist *ohate* bald 3. sg., bald 3. pl. Die Belegstellen gehören zum Teil der humoristischen Stilart an.

1. *oh* = rühmen, loben; preisen, empfehlen, Geg. *nind*:

7, 16, 11 *devó vo draviṇodâḥ pûrṇâṃ vivaṣṭy âsícam* |
*úd vâ siñcádhvam úpa vâ pṛṇadhvam*
*âd íd vo devá ohate* ||

‚Der Gott, der Schätze verleiht, verlangt von euch einen vollen Schöpflöffel. Schöpft ein, füllet auf, dann belobt euch der Gott.‘

7, 66, 12:

*tád vo adyá manâmahe sûktaiḥ sũra údite* |
*yád óhate Váruṇo Mitró Aryamã yûyám ṛtásya rathyaḥ*

‚Das wollen wir heute bei Sonnenaufgang für euch in schönen Worten dichten, was Varuṇa, Mitra, Aryaman loben, ihr Lenker des frommen Werks.‘

[1] Neissers Behandlung der Wurzel ist mir momentan nicht zugänglich. Baunack giebt darüber a. a. O. 559 kurzen Bericht.

[2] Und auch schon von indischen Exegeten, vgl. Nir. 13, 1, 13 und Durga dazu, ebenso Durga zu ṚV. 1, 30, 4 (II p. 80, 10).

1, 30, 4 *ayám u te sám atasi*
*kapóta iva garbhadhím* |
*vácas tác cin na ohase* ||

‚Dieser (Soma) ist dein; du schiesst auf ihn wie ein Tauber auf sein Weibchen. Dieses Wort von uns lobst du gewiss.'[1] Hier bedeutet also *oh* mit *vácaḥ* ‚die Rede eines anderen loben, d. h. ihr Beifall zollen'. In der folgenden Stelle handelt es sich aber um die eigene Rede, die man dem Hörer anpreist, d. h. anempfiehlt.

8, 5, 3 *yuvãbhyâṃ vâjinîvasû*
*práti stómâ adṛkṣata* |
*vãcaṃ dûtó yáthohiṣe*[2] ||

‚Vor euch — sind die Loblieder erschienen. Wie ein Gesandter[3] empfehle ich euch meine Rede.'

5, 42, 10 *yá óhate rakṣáso devávitâv*
*acakrébhis táṃ Maruto ní yâta* |
*yó vaḥ śámîṃ śaśamânásya níndât*
*tucchyãn kãmân karate siṣvidânáḥ*

‚Wer bei dem Göttermahl (= Opfer) die Rakṣase[4]) rühmt, den überfahret mit euren räderlosen (Wagen). Wer eures Sängers Arbeit schmähet, der soll, selbst wenn er sich's heiss werden lässt, eitle Wünsche hegen.' Sây.: *anyathânuṣṭhânâdinâsuraṃ karotity arthaḥ.* Man vergleiche das falsche Spiel, das Viśvarûpa bei dem Götteropfer treibt, Ved. St. II, 294.

5, 52, 10 11 *ãpathayo vipathayó 'ntaspathâ ánupathâḥ*
*etébhir máhyaṃ nãmabhir yajñáṃ viṣṭârá ohate*
*ádhâ náro ny òhaté 'dhâ niyúta ohate*
*ádhâ pãrâvatâ iti citrã rûpãṇi dárśyâ*

Hier hat *oh* ungefähr die Bedeutung von glorificare. Wörtlich wäre zu übersetzen: ‚Auf guten Wegen, auf schlechten Wegen

[1] Wegen des sinnreichen Vergleichs.

[2] P. P. *yáthâ* | *ohiṣe* |, Prât. 175.

[3] Man darf dabei wohl an den Gesandten des Königs denken. Auch *práśasti* in 9, 10, 3 (*rãjáno ná práśastibhiḥ sómâso góbhir añjate*) steht schon in dem späteren technischen Sinn des Lobgedichts eines Hofpoeten auf seinen fürstlichen Patron.

[4] Die eigentlichen Opferfeinde.

ziehend,[1] auf der Strasse, neben der Strasse ziehend, mit solchen Namen verherrlicht mir die breite Schar (der Marut) mein Opfer.'

‚Und die Männer verherrlichen es, und ihre Gespanne verherrlichen es und auch ihre auffallenden Gestalten, die so seltsam (*citrá*) sind, dass man denkt: es sind Leute aus der Fremde.' — *nãman* bezeichnet auch im Veda nie etwas anderes als den Namen oder Beinamen und nur insofern, als die Namen eines Gottes die Prädikate seiner wechselnden Formen (*tanvaḥ*), Eigenschaften und Thätigkeiten sein können,[2] indirekt auch diese Erscheinungsformen u. s. w. selbst. Sây. erklärt *nãmabhiḥ* durch *svarûpaiḥ*. Es handelt sich hier aber um vier mit *pathin* gebildete Namen einzelner Marut oder, wegen des Plurals, einzelner *gaṇas* derselben. Vgl. ZDMG. 52, 743 n. und 5, 43, 10 *ã nãmabhir Marúto vakṣi viśvân ã rûpébhir Jâtavedo huvânáḥ* und 7, 57, 6 *utá stutãso Marúto vyantu víśvebhir nãmabhir náro havĩṃṣi*. Andere Namen der Marut werden aufgezählt VS. 17, 80—86 (im ganzen 42) MS. 2, 6, 6 (p. 67, 14), TS. 1, 8, 13, 2. Sie sind dort gruppenweise nach Synonymen oder verwandter Komposition geordnet: *îdṛṅ, anyâdṛṅ, sadṛṅ, pratisadṛṅ; dhartâ, vidhartâ, vidhârayaḥ; ṛtajit, satyajit, senajit* u. s. w. Dasselbe Prinzip besteht nach unserer Stelle schon im RV. Der Gedanke der beiden Strophen 5, 52, 10—11 ist: Bei den Marut ist alles — Namen, Gestalt, die Männer selbst und ihre Tiere — so wunderbar, dass sie schon durch das Auffallende ihrer Erscheinung Reklame für das Opfer des Dichters machen, zu dem sie kommen. — Durch die Marutlieder des Śyâvâśva zieht sich als Grundgedanke der Itihâsa, wonach Śyâvâśva seinen Dichterruhm der wunderbaren Erscheinung der Marut verdankt, vgl. besonders 5, 52, 12. Er ist freilich nach unserem Geschmack ein schlechter, holpriger Dichter geblieben.

2. sich rühmen als (= εὔχεται), gerühmt werden als — und prägnant: sich rühmen dürfen als —, seinen Namen verdienen, seinem Namen Ehre machen.

8, 59, 2 *yáyoḥ śátrur nákir ãdeva óhate:* ‚Als deren überlegener Feind sich kein Dämon[3] rühmen darf.' 1, 176, 4

[1] Zu *vipathi* vgl. *vipatha* = *durmârga*.

[2] Vgl. die *gauṇâni* und *karmajâni nâmâni* des Gottes in MBh. 12, 341, 10. — Yâska 7, 3, 10 definiert sie als *vyañjanam*, Durga III, 377, 12 als *guṇapadam*.

[3] *adeva* = *asura* Sây. zu 6, 17, 8; 22, 11.

*ásunvantaṃ samaṃ jahi dûṇāśaṃ yó ná te máyaḥ*
*asmábhyam asya vedánaṃ daddhí sûríś cid ohate* ‖

‚Erschlage jeden, der keinen Soma braut, der schwer zugänglich ist, der dir keine Freude ist. Gieb uns seinen Besitz. Er rühmt sich, ein gar grosser Herr zu sein.'[1]

8, 5, 39 *mākir enā pathā gād yénemé yánti Cedáyaḥ |*
*anyó nét sûrír óhate bhûridāvattaro jánaḥ |*

‚Keiner soll auf dem Pfad wandeln, auf welchem diese Cedis wandeln, wofern nicht ein anderer Herr sich als ein noch freigebigerer Mann rühmen darf.' Ein ganz charakteristisches Geständnis. Der fürstliche Patron ist nur so lange das Ideal für den Dichter, als er am besten zahlt. — Warum sollte *nét* hier nicht den gewöhnlichen Sinn haben?

8, 3, 14 *kád u stuvánta ṛtayanta devāta ṛṣiḥ kó vípra ohate kadā hávaṃ maghavann Indra sunvatáḥ kád u stuvatá ā gamaḥ* ‚Was singend macht man es den Göttern recht? Welcher Dichter wird als Ṛṣi gerühmt (d. h. verdient den Namen Ṛṣi)? Wann wirst du, freigebiger Indra, auf die Einladung des Somabrauenden, auf des was Singenden (Einladung) herbeikommen?'

6, 52, 5 *viśvadānīṃ sumánasaḥ syāma páśyema nú sūryam uccárantam | táthā karad vásupatir vásūnāṃ devā́ñ óhānó 'vasāgamiṣṭhaḥ* ‚Immerdar mögen wir gutes Mutes sein und auch künftig die aufgehende Sonne sehen. Dafür möge der Schätzeherr sorgen, der sich rühmt als hilfsbereitester unter den Göttern.' Gemeint ist nach Str. 6 Indra, Sây.: Agni. In *devā́ñ* sehe ich mit Ludwig den Genit. plur., also abgekürztes *devā́nām*, wie in *devā́n* (d. i. *devânām*) *yát krátvâ* 1, 141, 6 und in der Redensart *devā́ñ jánma* 1, 71, 3; 6, 11, 3; vgl. *āgamiṣṭho devānām* 4, 43, 2. Wer aus formellen Gründen — nach Wackernagel § 279b β — auf dem Accus. pl. besteht, muss diesen von *āgamiṣṭhaḥ* abhängig machen: ‚der den Göttern am besten mit Hilfe beispringt'.

8, 80, 9 *turī́yaṃ nāma yajñíyaṃ yadā́ káras tád úśmasi ād ít pátir na ohase |* ‚Wann du deinen vierten Namen, den opferfähigen, annimmst, so haben wir das gern. Dann wirst du als

[1] Um so mehr muss er also besitzen und um so eher sollte er freigebig sein.

unser Schutzherr gerühmt.'[1] Was oben über *nâman* gesagt wurde, gilt auch hier. Die verschiedenen Namen Indras repräsentieren seine verschiedenen *guṇâḥ* und Thätigkeiten. Das *nâma yajñíyam* ist der Name, unter dem er bei dem Opfer erscheint, bezw. mit dem er sich zum Opfer laden lässt. Dieser galt als sein vierter Name. Ludwig hat ganz recht, wenn er V, 177 sagt: Der Sinn ist wohl: ‚wenn du beim Opfer erscheinst'. Welches aber dieser vierte Name war, bleibt ein Geheimnis der Opfermystik. Sâyaṇas merkwürdige Erklärung wird durch Hir. GS. 2, 4, 12—15 verständlich.

10, 65, 10 *Tváṣṭâraṃ Vâyúm Ṛbhavo yá óhate daívyâ hótârâ uṣásaṃ svastáye* | Ludwig übersetzt: ‚die für Ṛbhu gelten'. Er korrigiert also stillschweigend *ṛbhávaḥ* und nimmt gegen P. P. *yé* an. Demgegenüber muss ich immer wiederholen, sollte Śâkalya so einfache Dinge missverstanden haben? Ich nehme lieber eine leichte Ellipse an: ‚Den Tvaṣṭṛ, Vâyu, (jeden,) der sich seines Namens rühmen darf, o Ṛbhus, die beiden göttlichen Hotṛs, die Uṣas (rufen wir) zum Heil.'[2] Auf diese Weise hat der Dichter in die Eintönigkeit der Götteraufzählung eine Abwechslung gebracht und zugleich den Ṛbhus eine Schmeichelei gesagt, da diese vor allen andern sich ihres Namens (‚Künstler') wirklich rühmen dürfen. Der vermeintliche Fehler wird also, wie oft, zum dichterischen Kunstgriff.

8, 40, 11 kann nur im engen Zusammenhang mit der vorangehenden Strophe behandelt werden.

10. *táṃ śiśîtâ suvṛktíbhis*
*tveṣáṃ sátvânam ṛgmíyam* |
*utó nú cid yá ójasâ*
*Śúṣṇasyâṇḍâni bhédati*
*jéṣat svàrvatir apó* —

11. *táṃ śiśîtâ svadhvaráṃ*
*satyáṃ sátvânam ṛtvíyam* |
*utó nú cid yá óhata*
*âṇḍâ Śúṣṇasya bhédaty*
*ájaiḥ svàrvatîr apó* —

[1] Oder: ‚verdienst den Namen unseres Schutzherrn'.

[2] Vgl. *ṛbhúś cakra îḍyaṃ cáru nâma* 3, 5. 6.

Grassmann sieht in Str. 11 nur eine Variation von 10. Wägt man aber die Worte sorgfältiger ab, so zeigt sich ein Fortschritt in der Handlung des Mythos, der in den fein abgetönten Attributen *tveṣám — satyám, ṛgmíyam — ṛtvíyam* und besonders in dem Wechsel von *jéṣat* (Conj.) und *ájaiḥ* (Ind. Aor.) zum Ausdruck gebracht wird. *bhédati* ist nach Patañjali in MBhâṣ. II, 64, 17 Indikativ = *bhinatti*. Auch der Accent in 11 muss zu seinem Recht kommen. Ich übersetze: ‚Ihn machet scharf mit Lobliedern, den furchtbaren, liederwürdigen Helden, und welcher alsbald mit seiner Kraft die Eier des Śuṣṇa spaltet, der möge auch die Wasser samt der Sonne erobern!'

‚Ihn machet scharf, dessen Opfer schön ist, den wahrhaften pünktlichen Helden, und welcher sich alsbald rühmt:[1] (der) die Eier des Śuṣṇa spaltet, der hat die Wasser samt der Sonne erobert.' Es sind dies echte Itihâsastrophen, in denen der Dichter in der lebendigen Vergegenwärtigung des Mythos zum Rhapsoden wird und unwillkürlich in die Wechselrede des alten Itihâsa zurückfällt.[2] Die Götter, so ist die Scene zu denken, rufen dem Indra zu, er, der es fertiggebracht habe, dem Śuṣṇa den Garaus zu machen, möge nun auch noch die Wasser und die Sonne zurückerobern. Triumphierend erwidert ihnen Indra in Str. 11, dass auch dieses bereits geschehen. Somit hat er das Wort der Götter pünktlich wahrgemacht und darum nennt ihn der Dichter in Str. 11 *satyám* und *ṛtvíyam*.

Wie *ślâgh*, so wird *oh* mit dem Locat. konstruiert. 8, 7, 31 *kád dha nûnáṃ kadhapriyo yád Índram ájahâtana | kó vaḥ sakhitvá ohate* ‚Was ist's denn jetzt, ihr Allerweltsfreunde, da ihr den Indra im Stich liesset? Wer rühmt sich noch eurer Freundschaft?'[3] Der Eingang der Strophe kehrt 1, 38, 1 wieder. *kadhaprî, kadhapriya* (Sây. *kathayâ stutyâ prîyamâṇâḥ, stutiprîtâḥ*) müssen aus dem Zusammenhang erraten werden. Am deutlichsten ist 1, 30, 20. Dazu kommt noch *adhapriya*. Die Worte werden von der Uṣas, von den Marut und den Aśvin gebraucht, also von lauter Gott-

[1] Ludwig denkt gegen P. P. *óhatas*. Das geht schon deshalb nicht an, weil *oh* immer im Â. flektiert wird.

[2] Über ähnliche direkte Reden s. Ved. Studien II, 168. Andere Fälle sind 2, 24, 5 a—b; 5, 45, 5 (nach Sây.); 1, 31, 3; 103, 3; 61, 12; 6, 21, 7; 6, 17, 3; 5, 30, 9.

[3] Zur Sache s. Bergaigne II, 392, ZDMG. 52, 748 n.

heiten, deren Gunst launisch und deren Wege unberechenbar sind, vgl. 1, 38, 2—3; 10, 40, 1—3.

3. Im üblen Sinne bedeutet *oh:* prahlen, renommieren, grossthun.

5, 30, 6 *áhim ohânám apá âśáyânaṃ prá māyābhir māyínaṃ sakṣad Índraḥ:* ‚Den prahlenden Drachen, der die Wasser belagerte, den listigen, bezwang Indra mit seinen Listen.' Hierher auch *abhi-oh* 6, 17, 8 *ádevo yád abhy aúhiṣṭa devān svàrṣâtâ vṛṇata Índram átra:* ‚Als der Asura gegen die Götter grossthat (d. h. die Götter herausforderte), da erküren dich, Indra, zu diesem Kampfe die Götter.' Sây. *saṃgrâmârtham abhigatavân.* 6, 17, 9 *áhiṃ yád Indro abhy óhasânaṃ ní cid viśvāyuḥ śayáthe jaghāna:* ‚Als Indra den prahlenden Drachen für alle Zeiten in den (Todes)schlaf versenkte.' Über die Prahlereien der Dämonen s. 5, 32, 3; 2, 11, 2; 7, 18, 20.

*ati-oh* bedeutet: den Ruhm davontragen über —, triumphieren über —

8, 69, 14 *átīd u śakrá ohata*
*Índro viśvâ áti dviṣaḥ |*
*bhinát kanīna odanáṃ*
*pacyámânaṃ paró girā ||*

‚Und der mächtige Indra triumphiert über alle seine Feinde. Er durchschoss als Jüngling[1] (den Eber); den Reisbrei, der hinter dem Berg gekocht wurde (holte Viṣṇu).' Dieser merkwürdige Mythos wird noch mehrfach berührt. Die wichtigsten Stellen sind: 8, 77, 6 *nír âvidhyad giribhya ā́ dhârâyat pakvám odanám | Índro bundáṃ svâtatam:* ‚Es schoss Indra bis durch die Berge hindurch[2] — er hielt den gekochten Reisbrei fest — den wohlgezielten Pfeil.' 8, 77, 10 *víśvét tā Viṣṇur ābharad urukramás tveṣitaḥ | śatáṃ mahiṣān kṣîrapâkám odanáṃ varâhám Índra Emuṣám ||* ‚Alles das brachte Viṣṇu, der Weitschreitende, von dir aufgefordert, herbei: hundert Büffel, den in Milch gekochten Reisbrei. Indra (erschoss) den Eber Emuṣa.' 8, 96, 2 *átividdhâ vithuréṇâ cid ástrâ tríḥ saptá sānu sáṃhitā girīṇām | ná tád devó ná mártyas tutu-*

[1] *kanīna* ist der *prâptayauvanaḥ* S. zu 1, 117, 18.

[2] *ā́* ist hier das *âṅ abhividhau.* Bis an die Grenze der Berge inkl. ist s. v. a. durch die Berge hindurch.

*ryâd yãni právṛddho vṛṣabháś cakãra* ‖ ‚Der Schütze, obwohl alleinstehend,[1] schoss durch die dreimal sieben Wände der Berge hintereinander. Das dürfte kein Gott und kein Sterblicher vollbringen, was der herangewachsene Stier gethan hat.' 1, 61, 7 *asyéd u mâtúḥ sávaneṣu sadyó maháḥ pitúṃ papivãñ cãrv ánnâ | muṣâyád Viṣṇuḥ pacatáṃ sáhiyân vídhyad varâhâṃ tiró ádrim ástâ:* ‚Nachdem er bei 'dem Somaopfer seiner[2] Mutter den Trank getrunken hatte, der Grosse,[3] und die guten Speisen (gegessen hatte), stahl Viṣṇu als der Stärkere den gekochten (Reis), und der Pfeilschütze (Indra) erschoss den Eber durch den Berg hindurch.'

Mit ihrem jähen Wechsel des Subjekts und den vielen Ellipsen sind dies wiederum echte Itihâsastrophen.[4] Am deutlichsten ist der elliptische Satz 8, 77, 10 und von Sây. ganz richtig ergänzt worden. Da nach 1, 61, 7 und 8, 77, 10 Indra der Schütze und Viṣṇu der Dieb war, so muss Pâda b in 8, 77, 6 mit Ludwig als Parenthese gefasst und Viṣṇu als Subjekt gedacht werden. Und da Indra den Reisbrei selbst nicht durchschiessen wird, so muss in 8, 69, 14c *varâham* als Objekt, in d aber *muṣâyat* oder *âbharat* als Prädikat ergänzt werden. Zu *bhinát* ist Indra, von *odanám* ab Viṣṇu das Subjekt. Ludwig spricht noch eine zweite scharfsinnige Vermutung, allerdings ohne die richtige Nutzanwendung, aus. Der Berg ist ein wesentliches Moment dieser Sage. Also muss *girã* mit Ludwig V, 173 zu *girí*, nicht zu *gír*, gezogen

[1] Er hatte nur den Pfeil zum Gefährten, 8, 77, 7. *vithurá* ist die ältere Form des kl. *vidhura*. Das hat Sây. richtig erkannt. Er umschreibt das Wort in 8, 96, 2 mit *asahâya*, in 1, 186, 2; 6, 25, 3 durch *hîna*, Ait. Br. 2, 7, 12 mit *nyûna*, RV. 1, 87, 3 mit *bhartrâ viyuktâ*. Alle diese Bedeutungen hat *vidhura*. Zu 1, 87, 3 bemerkt Sây.: *yathâ bhartrâ viyuktâ jâyâ râjopadravâdiṣu satsu nirâlambâ satî kampate*. Man könnte bei dieser Stelle auch an die von den klassischen Dichtern oft erwähnte Angst der Frauen und Qualen der Strohwitwen während der Regenzeit denken. *vithuryáti* in 10, 77, 4 ist nach 1, 87, 3 zu erklären: *yuṣmãkaṃ budhné apãṃ ná yãmani vithuryáti ná mahî śratharyáti:* ‚unter euch, wie beim Andrang der Wasserfluten verzagt gleichsam, ist wehrlos die Erde'. *ná* ist Utprekṣâ, Sây.: *na vyathate*. Sây. kennt also auch die richtige Etymologie des Wortes; vgl. noch 6, 46, 6 (Sây.: *vyathitâni, bâdhitâni*), 1, 168, 6 (Sây. *śithilâni*). Ich werde das Wort gelegentlich noch genauer untersuchen.

[2] *asyá*, nämlich des Indra. Sämtliche Strophen des Liedes ausser 16 beginnen mit einem auf Indra bezüglichen *asmai* oder *asyá*.

[3] Oder des grossen (Soma?)

[4] Die gleichfalls hierhergehörige Str. 10, 99, 6 wird unter *víṣ* besprochen.

werden.[1] Es ist Locat. sg. mit *â* im Pâdaschluss, s. Lanman p. 386. *paráḥ* mit Locat. ist = hinter. *Emuṣá* 8, 77, 10 ist nach Śat. 14, 1, 2, 11 und nach dem Kâṭh. bei Weber zu TS. II p. 161 n. der Name des Asura-Ebers. Sây. weist zu 8, 77, 10 auf die verschiedene Meinung der Nairuktas und der Aitihâsikas hin. Schon die indischen Linguisten fanden an der naturalistischen Mythendeutung ihre Freude. Nach den Nairuktas ist *varâhá* die Wolke (Yâska 5, 1, 4, Naigh. 1, 10 und Devarâja dazu). Aber auch *odaná* ist nach Naigh. 1, 10 die Wolke, und Dev. giebt als Belegstelle 8, 77, 6. Durga (III p. 29 und 277) laviert zwischen den Ansichten beider. Für mich stehen dergleichen Mythen ganz auf der Stufe der Göttermärchen in der jüngeren Edda. Die Aitihâsikas bleiben ihrem Grundsatz treu, indem sie sich auf den Itihâsa im Carakabrâhmaṇa berufen. Die Brâhmaṇas bieten eine etwas modernere Fassung dieser Sage. TS. 6, 2, 4, 2 (Comment. I p. 396) erzählt: ‚Das Opfer entfloh den Göttern, indem es Viṣṇus Gestalt annahm, und ging in die Erde. Die Götter suchten es, indem sie sich an der Hand fassten. Indra vertrat ihm stets von oben den Weg.[2] Jener sprach: ‚wer vertrat da stets von oben den Weg?' ‚Ich, der Treffer im Versteck, und wer bist du?' ‚Ich bin der Holer aus dem Versteck.' Jener sprach: ‚Du hast dich als Treffer im Versteck bezeichnet; jenseits der sieben Berge hütet der Eber Vâmamoṣa das ganze Besitztum der Asuras, den triff, wenn du der Treffer im Versteck bist.' Der riss einen Darbhabüschel aus, durchbohrte die sieben Berge und tötete ihn. Er sprach: ‚Du hast dich als Holer aus dem Versteck bezeichnet, hole es (das Opfer).' Ähnlich erzählt MS. 3, 8, 3 die Geschichte mit Berufung auf RV. 8, 96, 2 und 77, 10. Nach MS. lag wie im RV. der Schatz der Asuren hinter 21 Bergen und der Eber heisst dort *âmukhá*, was wohl nur Fehler für *âmuṣá* ist. Eigentümlich ist in den Brâhmaṇas die Doppelrolle des Viṣṇu als *âhartâ* des Opfers und als Opfer. Der RV. scheint von der letzteren nichts zu wissen. Der Kern des alten Itihâsa ist folgender: Den Göttern war das Opfer entlaufen oder gestohlen worden und wurde von dem Asura Emuṣa

[1] Ludwig denkt aber nicht an den Berg der Sage. Er übersetzt: der über einen Berg bereits angewachsen war.

[2] So nach Sâyaṇa. *ati-kram* ist hier überholen.

in Gestalt eines Ebers zusammen mit den Schätzen der Asuras hinter 21 Bergen bewacht. Der jugendliche Indra, der damals noch nicht den Vajra trug, entdeckt den Asura, als dieser gerade den Reisbrei (des geraubten Opfers) kochte. Er thut seinen Meisterschuss, indem er durch die Berge hindurch den Eber ins Herz schiesst. Und Viṣṇu stiehlt auf seine Aufforderung das Opfer samt dem Herdenbesitz der Asuras. —

*â-oh* ist = prahlend versichern und *vi-oh* das Gegenteil: prahlend ableugnen.

2, 23, 16 *mã naḥ stenébhyo yé abhí druhás padé*
*nirâmiṇo ripávó 'nneṣu jâgṛdhúḥ* |
*ã devãnâm óhate ví vráyo hṛdí*
*Bṛhaspate ná paráḥ sãmno viduḥ* |

Ich zerlege Pâda c in zwei Sätze, indem ich zu *devãnâm* nochmals *vráyaḥ* ergänze. Das gemeinsame Prädikat *óhate* wird formell zum zweiten Satz gezogen, daher der Accent. *ví* ist mit Emphase nachgesetzt. *vráyas* leitet schon Sây. von Wurzel *vṛî, vli* ab. Dieses *vli* bedeutet: schlaff —, schlapp —, schwach machen und im Pass. schlaff u. s. w. werden = *śithilâ âsan* S. zu Tânḍ. 8, 8, 13; 25, 10, 11. Die Etymologie des Hapax *vráyas* ergiebt als Bedeutung nicht ‚Übermacht' (PW.), sondern gerade umgekehrt: ‚Schwäche, Feigheit'. Zu übersetzen wäre dann: ‚(Gieb) uns nicht (preis[1]) den Dieben,[2] die auf der Lauer liegend nach unsren Speisen begehrten, die Spitzbuben. Prahlend behaupten sie der Götter Schwäche, leugnen die Schwäche in ihrem Herzen.[3] O Bṛhaspati, über (deinen) Zauber[4] reicht ihr Wissen nicht hinaus.' *sãman* fasse ich im Anschluss an Sây. (*anyad utkṛṣṭaṃ sâma yad rakṣoghnam*) als Synekdoche für die mittelst des Sâman ausgeführte Zauberei und Beschwörung. Ebenso in der folgenden Strophe, wo Tvaṣṭṛ oder Bṛhaspati[5] der Erfinder (*kaví*) jeglichen Zaubers genannt wird.

*óha* bedeutet a) Lob, Lobrede (parallel mit *stóma* stehend); b) Beifall und Gegenstand des Beifalls.

[1] Die Ellipse ist hier ganz deutlich.

[2] Nämlich den Paṇis.

[3] Vgl. 10, 108.

[4] Über Bṛhaspati und den Zauber s. unter *yakṣá* und zur St. bes. Pischel, GGA. 1894, 422.

[5] Sây. lässt zwischen diesen beiden die Wahl.

a) 1, 61, 1 *asmā́ íd u prá tavāse turā́ya*
*práyo ná harmi stómaṃ mā́hinâya* |
*ṛ́cîṣamâyādhrigava óham*
*Índrâya brā́hmāṇi rātátamâ* ‖

‚Ihm, dem Starken, Behenden, trage ich das Loblied wie ein Lieblingsgericht vor, dem Mächtigen — — die Lobrede, dem Indra die Sprüche als bestes Geschenk.' Ebenso 4, 10, 1.

b) 1, 180, 5 *ā́ vâṃ dānā́ya vavṛtîya dasrâ*
*gór óheṇa taugryó ná jívriḥ* |

‚Ich möchte euch zum Spenden heranholen, ihr Dasra, durch den Beifall meiner Rede, so wie es der hilflose Tugrasohn that.' Sây. hat hier zweifellos recht, wenn er nach Naigh. 1, 11 *gó* = *vâc* = *stuti* fasst, vgl. ZDMG. 52, 749 n. *gór óheṇa* ist mit *váca ohase* 1, 30, 4 zu verbinden. Der auf dem Meere treibende Bhujyu wird es wie Upamanyu im Brunnen gemacht haben. Er pries die Aśvin so rührend, dass sie sich seiner erbarmten. *gó* scheint aber mit Absicht als doppelsinniges Wort gewählt zu sein, denn man konnte dabei auch an den *gharma* — natürlich nur des Sängers, nicht auch des Bhujyu — denken.

Die *óhabrahmâṇaḥ* (Bahuvrîhi nach dem Accent)[1] in 10, 71, 8 sind solche, deren *bráhman* (n.) Gegenstand des Beifalls ist, Beifall findet, vgl. 7, 84, 3 *kṛtáṃ brā́hmāṇi sūríṣu praśastā́*.

Auch *óhas* ist = Lob, Ruhm (Sây. *stotra*).

6, 67, 9 *prá yád vāṃ Mitrâvaruṇâ spûrdhán*
*priyā́ dhā́ma yuvádhitâ mināntí* |
*ná yé devā́sa óhasâ ná mártāḥ*

‚Wenn sie gegen euch, Mitra und Varuṇa, eifern und eure lieben (gewohnten), von euch eingerichteten Werke stören, sie, die kein Lob (ernten) weder als Götter noch als Sterbliche —' Ganz ähnlich fasst S. die Str. auf. Er ergänzt zu *óhasâ* ein *yujyante*. Dem vedischen Sprachgebrauch würde *sacante* näher liegen.

Zu dieser Wurzel *oh* gehört Avesta Wurzel *aog, aoj*, deren Bedeutungen so zu ordnen sind:

1. rühmen, loben *aojōi* Y. 32, 7 (*aēšām aēnaŋhām naēcīṭ vīdvāo aojōi:* ‚von diesen Frevelthaten lobt keine der Wissende'),

[1] Nach Baunack müsste es Karmadhâraya mit Pûrvanipâta von *óha* sein.

*aojana* Yt. 17, 17. 22; 2. sich rühmen *aojāi* 50, 11, *aogemadaēcā* 41, 5; 3. beteuren, versichern, heissen *aojī* 43, 8, *aogedā* 32, 10, *aokhta* (= εὖκτο), *paityaokhta* ‚antwortete' (letztere beiden bei feierlicher Rede). Dazu gehört noch *aogō, aogare,* eigentlich Beifall, Anerkennung, Aufmunterung Y. 29, 10; Vd. 7, 26 (P. Üb. *aīyyārīh,* Ner. *sāhāyyam*), Yt. 13, 12.

*ûhe* gehört, wie ich schon bemerkt habe, zu kl. *ûh* ‚denken, schätzen, halten für'. Die interessanteste, aber auch am meisten missverstandene Stelle ist RV. 10, 52, 3

*ayáṃ yó hótâ kír u sá Yamásya*
*kám ápy ûhe yát samañjánti devấḥ |*
*áharahar jâyate mâsimâsy*
*áthâ devấ dadhire havyavấham*

Man muss im Auge behalten, dass nach der Anukramaṇî die drei Lieder 10, 51—53 zu dem gleichen Itihâsa von der Flucht und dem Wiederfinden des Agni gehören. Und nur aus diesem Itihâsa wird die obige Strophe verständlich. Die Anukr. teilt das ganze Lied 52 dem Agni als Sprecher zu, Str. 6 ist natürlich davon auszunehmen. Der von Ludwig als Sprecher eingeführte menschliche Hotṛ ist entbehrlich. Zu unserer Strophe bemerkt Sây. ganz richtig, dass Agni hier mit sich selber spreche. *kiḥ* ist nicht Fragepartikel (PW.), sondern = Av. *ciš,* τίς. Wie man im Skt. sagt *sa mârgaḥ:* ‚das ist der Weg', so sagt man ‚wer bin ich dir' für unser ‚was bin ich dir?' *ke vayaṃ tava* MBh. 1, 231, 13. Diese epische Redensart reicht nach unserer Stelle in den RV. zurück. Ich übersetze danach: ‚Dieser Hotṛ (d. h. ich), was ist er dem Yama? Für was[1] schätzt er sich, da ihn die Götter (mit Butter) salben?'[2] Yama, der hier der Repräsentant des Menschengeschlechtes ist, hatte, wie wir aus 10, 51, 3 erfahren, den geflohenen Agni entdeckt, und die Götter setzten ihn mit Ghṛtabegiessung feierlich in sein altes Amt ein (s. Bṛh. Dev. 7, 75). Agni legt sich deshalb die Frage vor: Was bin ich wohl dem Yama (und mit ihm den Menschen) wert, und was soll ich den Göttern sein, dass sie so sich um mich bemühen? Die Antwort giebt er sich selbst in der zweiten Verszeile: ‚Tag für Tag wird er geboren,

[1] Wörtlich: für wen?

[2] Beim Entzünden.

Monat um Monat. Und die Götter machten ihn zu ihrem Opferfahrer.' D. h. die Menschen zünden ihn täglich für das Agnihotra und monatlich für das Darśapûrṇamâsaopfer an, den Göttern aber übermittelt er die Opfergaben für die Menschen. Beiden ist er also unentbehrlich. *áharahaḥ* beziehen Durga III p. 279, 10 und Sây. auf das Agnihotra, *mâsímâsi* Sây. auf das Manenopfer, Durga auf dieses und das damit in Verbindung stehende Darśapûrṇamâsaopfer.

7, 104, 14 *yádi vâhám ánṛtadeva ãsa*
*móghaṃ vâ devã̃ apyúhé Agne* |

‚Wenn ich je einer war, dessen Götter Lüge sind, oder wenn ich die Götter für Schwindel halte, o Agni —'

5, 3, 9 *putró yás te sahasaḥ sûna ûhé:*

‚Der sich, o Kind der Kraft, für deinen Sohn hält.'[1] 1, 181, 4 *ihéha jâtã sám avâvaśîtâm arepásâ tanvầ nãmabhiḥ svaíḥ | jiṣṇúr vâm anyáḥ súmakhasya sûrir divó anyáḥ subhágaḥ putrá ûhe* ‖ ‚Obwohl an verschiedenen Orten geboren, stimmten sie durch makellosen Körper und durch ihre Namen zusammen. Der eine von euch ist der über Sumakha siegreiche Meister,[2] der andere wird für den glücklichen Sohn des Himmels gehalten.' Yâska 12, 1, 3 und mit ihm Durga und Sây. erklären *sám avâvaśîtâm* durch *saṃstûyete. saṃstuta* bedeutet auch ‚harmonierend'. Die Stelle ist für die Beurteilung der Aśvin wichtig, vgl. Bergaigne II, 494; 506, Oldenberg, Religion 211 n. Die Ansicht der Aitihâsikas (Ved. St. II, 31) erhält durch sie eine teilweise Stütze. Ist es erlaubt, zu dem dunklen Pâda c eine Vermutung zu äussern, so ist Sumakha nach RV. 4, 3. 7 Rudra, den der eine Aśvin in der Meisterschaft ausgestochen hat. Denn als Ärzte sind die Aśvin Konkurrenten des Rudra (*rudrávartani?* vgl. VS. 19, 82 und Mah. dazu).[3] Auch *vírudra* in 1, 180, 8 würde auf einen Konflikt oder die Eifersucht zwischen Rudra und den Aśvin hindeuten, sobald

[1] Also deinen Schutz beanspruchen darf.

[2] *jiṣṇú*, im kl. Skt. mit Akk. konstruiert, scheint hier den Genit. zu regieren, vgl. *jétâ jánânâm* RV. 1, 66, 2, aber *jétâ śátrûn* 2, 41, 12. Suffix *iṣṇu, ṣṇu* steckt implicite mit in der Regel P. 2, 3, 69, s. Kâś. z. d St.

[3] ‚Deren Weg, d. h. Thätigkeit oder Beruf (vgl. *vartana, vârttâ, vṛtti*), der des Rudra ist.' Die Aśvin heissen auch geradezu *rudrẫ*.

man dies nicht mit Pischel I, 59 als ‚ohne die Marut', sondern ‚ohne Rudra' fasst.[1]

Der RV. enthält also die Andeutung einer zwiespältigen Natur und Herkunft des Götterpaares. In den rituellen Mantras sind dieselben schon so zu einer einzigen Persönlichkeit zusammengewachsen, dass von den beiden Armen der zwei Aśvin gesprochen wird, VS. 1, 10 u. ö. Das Epos aber scheidet wenigstens ihre Namen, indem es den einen Aśvin Nâsatya, den anderen Dasra nennt, s. PW. s. v. *nâsatya*. Kombiniert man mit der obigen Stelle die Str. 1, 184, 1, so folgt, dass in 1, 184, 1 die Worte *nâsatyâ — divó nápâtâ* zerlegter Dvandva sind = der Nâsatya und der Sohn des Himmels, und dass *nâsatyâ* und auch *dasrâ* als Epitheta der Aśvin überall Ekaśeṣas sein müssen, die sich gegenseitig ergänzen. Der in 1, 181, 4c charakterisierte Aśvin wäre nach 1, 184, 1 der Nâsatya, folglich der andere, der Himmelssohn, der Dasra. —

Die Ähnlichkeit zwischen den beiden letzten *ûh*-Stellen und einigen *oh*-Stellen, wie 8, 5, 39; 1, 176, 4; 8, 3, 14, ist täuschend, aber auch nichts weiter.

## § 9.

## *a r i.*

Alle Erklärer sind darin einig, dass *ari* eine gute und eine üble Bedeutung habe. Dass aber dasselbe Wort bald Freund, bald Feind (Ludwig zu 1, 150, 1; 5, 33, 6. 9 und 8, 34, 10; 9, 79, 3) und ebensowohl den Frommen wie den Unfrommen (1, 9, 10 und 1, 184, 1; 185, 9) bezeichne, ist ganz unwahrscheinlich. Roth setzt zwei grundverschiedene Wörter an, das eine von Wurzel *ar* ableitend, das andere in *a-ri* (*râ*) zerlegend. Grassmann und Bergaigne suchen beide wieder zu vereinigen, der erstere, indem er alle Begriffe auf *ar* zurückführt, der letztere, indem er nur ein *a-ri* anerkennt, das entweder auf *râ* ‚schenken' oder auf *rai* ‚Reichtum' zurückgeht, Études p. 154. Nach Bergaigne ist *ari* entweder der, welcher nichts schenkt, der Geizhals — der Feind, oder der, der nichts besitzt, der Arme — der Priester, vgl. a. a. O. 171. 174. Bergaigne gruppiert geschickt nach bestimmten Stichworten

[1] Vgl. auch Ved. St. II, 305.

und hat unwiderleglich dargethan, dass die Form *aryáḥ* überwiegend zu *arí,* nicht zu *aryá* gehört. Die Frage nach dem Sinn des Wortes aber hat B. ebensowenig gelöst wie seine Vorgänger, wenn er auch in Oldenberg einen beredten Verteidiger gefunden hat, ZDMG. 54, 167. Während Oldenberg die Ansicht ausspricht, dass B. in den meisten Beziehungen die Fragen endgültig erledigt habe, meine ich im Gegenteil, dass besonders die zweite Bedeutung überall einen schiefen Sinn ergiebt. Der Fehler steckt auch hier in der falschen Etymologie.

Das Richtige haben schon längst die Inder gelehrt. Yâska sagt 5, 2, 2 in zwei Worten: *arí* bedeutet *amitra* und *îśvara.* Setzen wir für Bergaignes und Oldenbergs ‚arm' den Begriff *îśvara,* also eigentlich das Gegenteil, ein, so dürften wir dem Sinn der alten Ṛṣis beträchtlich näherkommen. Yâskas Erklärung erweist sich überall als stichhaltig, Pischels Deutung durch ‚Arier' kommt ihr sehr nahe, geht bezw. in der von *îśvara* auf.[1]

1. *arí* ist ‚reich' und ‚der Reiche, Mächtige,[2] der vornehme Herr, Patron, Gebieter'.[3] In erster Linie ist die Str. 8, 2, 14 des ṚV. beweiskräftig, die im engsten Anschluss und als Gegensatz zu Str. 13 erklärt werden muss.

8, 2, 13 *revāñ id revátaḥ stotā syāt tvāvato maghónaḥ*
*préd u harivaḥ śrutásya*
14 *ukthám canā śasyámānam agor arir ā ciketa*
*ná gāyatrám giyámānam*

‚Wohlhabend möchte der Sänger eines wohlhabenden Gönners sein, wie du einer bist. Ausgezeichnet (werde der Sänger) eines berühmten Mannes, o Falbenherr!'

‚Ein Reicher hat noch nie geachtet weder auf das vorgetragene Gedicht noch auf das gesungene Lied eines Armen.' Hier verlangt der Zusammenhang notwendig die Gleichsetzung *revát* = *maghávan* = *arí.* Vor den Augen des Reichen

[1] Pischel in ZDMG. 40, 125.

[2] ‚Jeder Reiche ist überall und immer mächtig in der Welt: auch der Könige Macht wurzelt ja im Reichtum'. Ind. Sprüche[2] 3056.

[3] Wenn *arí* in der That dem gr. ἀρτ-, ἀρτι- entspricht, so muss in einer der beiden Sprachen und in diesem Fall vermutlich im Gr. die Grundbedeutung stark verblasst sein.

findet nur der Reiche Gnade. So war es auch in Indien. Über *caná* — *ná* s. 8, 1, 5.

Wie hier *arí* auf den vorerwähnten *revãn,* so nimmt umgekehrt in 1, 150, 2 *dhanín* auf den *arí* der vorausgehenden Str. Bezug.

1, 150, 1 *purú tvâ dâśvãn voce 'rír Agne táva svid ã́ |*
*todásyeva śaraṇá ã́ mahásya ||*
2 *vy ànināsya dhanínaḥ prahoṣé cid áraruṣaḥ*
*kadã́ caná prajígato ádevayoḥ ||*

‚Wer dich oft beschenkt, heisst ein Reicher, o Agni, in deinem (Schutz) wie in dem Schutz eines hohen Gebieters.'

‚Das Gegenteil (ist der Fall) bei dem Geldmann,[1] der keinen Schutzherrn (wie du einer bist) besitzt, der auch bei dem Opfer nicht spendet, der niemals sich rührt, der Gottlose.'

Wie *vidh,* so wird auch *dâś* bisweilen mit Akk. statt Dat. verbunden (s. Grassmann). Dieser Konstruktion möchte ich hier den Vorzug geben, da sie für *voce*[2] reflexive bezw. passive Bedeutung (wie in TS. 6, 2, 4, 2 und bei *bruve* RV. 5, 61, 8) ermöglicht. Für *todá* stehen mehrere Erklärungen zur Auswahl. Sây. setzt es = *śikṣaka, svâmin,* Devarâja p. 412 = *gṛhastha.* Eigenartig, aber doch wohl zu künstlich und ausserdem nicht ganz korrekt überliefert ist die Auseinandersetzung von Durga III p. 47 f. Im Anschluss an Yâskas Etymologie erklärt er *toda* = *tunna* und dies = *vidīrṇa.* Gemeint sei ein Erdloch[3] oder Brunnen, und *śaraṇa* sei s. v. a. *bila.* Auch die *vulva* heisse *toda,* vgl. Roths Erläuterungen S. 59. Der Zusammenhang giebt Sây. recht. Str. 1 und 2 sind, wie schon S. richtig erkannt hat, eine Antithese, die durch *ví* in Str. 2 angedeutet wird. Welches Wort zu diesem *ví* zu supplieren sei, ist schwer zu sagen. Sây. ergänzt in seiner zweiten Erklärung *voce* und fasst *ví* im Sinn von *viruddham.* Jedenfalls wird hier *ví* mit Genit. im Sinn des späteren *viparîtam* mit Genit. gebraucht, vgl. MBh. 1, 3, 123 *tad ubhayam etad viparîtaṃ kṣatriyasya. aninā́* fasse ich — immer Sâyaṇas Spuren folgend — als Bahuvrîhi: ‚der keinen *inā́* (= *todá* in Str. 1) hat.

[1] Der *dhanī́* ist hier der *kevaladhanavân* Sâyaṇas zu 8, 21, 14.

[2] Als Nicht-*a*-Stamm wie im Konj. *vocati* neben *vocâti,* vgl. auch Whitney § 854.

[3] Für *kasya cic chatrasya* p. 48, 9 vermute ich *kasya cic chvabhrasya.*

Sây.: *aninasya, asvâminas, tvâm asvâminam kurvâṇasya.* Es werden also der wahre und der falsche Reiche einander gegenübergestellt. Jener ist der fleissig Opfernde,[1] der dafür des mächtigen Schutzes der Gottheit teilhaft wird,[2] dieser, wer trotz seines Reichtums knausert und ohne den Schutz der Götter doch arm und machtlos ist. *todá* ist demnach der spätere *daṇḍadhara,* dessen Protektion der Reiche bedarf, um sich seines Reichtums erfreuen zu dürfen.[3] *prajigataḥ* leitet Sây. von *gai* ab; ich bin zweifelnd Roth gefolgt. *sáḥ* in Str. 3 nimmt den *dâśvân* in 1 wieder auf. —

AV. 20, 127, 11 *Indraḥ kârúm abûbudhad*
*út tiṣṭha ví carâ járan* |
*mámed ugrásya carkṛdhi*
*sárva ít te pṛṇâd aríḥ* ‖

‚Indra hat den Dichter ermuntert: steh auf und wandere als Sänger, rühme mich, den Gewaltigen, und jeder Reiche soll dir mit vollen Händen spenden!' Dieser Ruf dürfte für den Sänger etwas verlockender gewesen sein als Oldenbergs Vertröstung auf die Noblesse des Geizhalses. Bescheiden waren die indischen Dichter niemals, gewiss nicht bescheiden genug, dass es schon ein Lob war, ‚freigebiger zu sein als der, welcher nichts giebt' (Bergaigne, Religion II, 218 n.). Auch in 1, 184, 1; 185, 9 passt nur der *íśvara.*

1, 185, 9 *bhûri cid aryáḥ sudâstarâya*
*iṣâ mádanta iṣayema devâḥ* |

Sây. *íśvarâd râjâder api.* Ich übersetze: ‚Recht sehr wollen wir dem, der noch freigebiger ist als der Reiche, gefallen, ihr Götter, uns des Lohnes erfreuend.' Mit diesen Worten gedenkt der Dichter des Yajamâna, dessen Urteil über das Gedicht die Höhe der *dakṣiṇâ* bestimmt. *aryáḥ* ist hier *jâtâv ekavacanam:* freigebiger als jeder andere Reiche.[4] Im RV. überwiegt bei *arí* durchaus der

[1] Derselbe Gedanke in 7, 1, 23.

[2] ‚Den Sterblichen bringt, o Agni, nicht Missgunst um den Reichtum, den du beschirmst, den opferspendenden.' RV. 8, 71, 4.

[3] s. Gautama 9, 63.

[4] *iṣay* scheint zu bedeuten: 1. sich behagen, freuen: a) absol. schwelgen, sich gütlich thun, sich behaglich sein lassen 6, 18, 5; 1, 2; 10, 91, 1 (dazu vgl. 10, 70, 1); b) sich behagen an, sich erfreuen, mit Lok. 9, 84, 3; 2, 2, 11 (?); c) Gefallen finden

Singular. Sichere Beispiele von Pluralgebrauch sind wohl nur 5, 33, 2; 6, 20, 1; 25, 7; 7, 48, 3. 92, 4; 10, 89, 3. Der *arí* als Kollektivbegriff wird uns im folgenden noch öfters begegnen. In 1, 184, 1 ist gleichfalls vom Yajamâna die Rede:

*tấ vâm adyá tấv aparấṃ huvema*
*ucchántyâm uṣási váhnir ukthaiḥ*
*nấsatyâ kúha cit sántâv aryó*
*divó nápâtâ sudấstaraya* ‖

‚Euch wollen wir heute, euch künftig laden, bei der aufgehenden Morgenröte (lädt euch) der Priester mit Liedern, den Nâsatya- und den Sohn des Himmels,[1] wo sie auch seien, für (den Yajamâna), der freigebiger ist als jeder Reiche.'[2]

Auch das zur Phraseologie der beiden berühmten Schlachtrosse, des Dadhikrâvan und des Pedurosses, gehörende *aryáḥ* erkläre ich ähnlich. Schon Bergaigne stellt S. 171 die Formeln zusammen: *hávyo aryáḥ* 1, 116, 6, *johũtram aryáḥ* 1, 118, 9, *carkṛ́tyam aryáḥ* 4, 38, 2. Mit Recht verlangt Bergaigne einheitliche Erklärung. Aber weshalb sollte gerade der Arme diese beiden Rosse rühmen? Eher könnte man das berühmte Ross als Idol eines Reichen gelten lassen. In dieselbe Phraseologie gehört auch noch *bhágaṃ ná nṛ́bhyo hávyam* 10, 39, 10. Zwischen jenem *aryáḥ* und diesem *bhágaṃ ná* besteht ein Parallelismus. Darum, so folgere ich, ist der Genitiv *aryáḥ* ausgeschlossen.[3] Es bleibt noch eine letzte Möglichkeit: *aryáḥ* ist auch hier Ablativ, der nach bekannter Regel den Adjektiven resp. Gerundiven die Kraft eines

---

an mit Akk. *tát* 5, 49, 4; *mánma* 1, 77, 4; 7, 87, 3; d) sich erfreuen, geniessen mit Akk.: *víśvam ấyuḥ* 6, 16, 27; 52, 15. 2. Jemandem (Dat.) behagen, — gefallen 1, 185, 9; mit Genit. 6, 16, 25. 3. erquicken, Freude machen 3, 33, 12; 6, 1, 8; 64, 4; 8, 5, 5; erfreuen mit Instr. 4, 56, 4. — Dunkel ist 8, 26, 3. Das Verbum wird auch in 1, 77, 4; 2, 2, 11 in Bezug auf den Yajamâna gebraucht.

[1] Über den zerlegten Dvandva *nấsatyâ — divó nápâtâ* s. S. 72.

[2] Man könnte auch daran denken, *sudấstaraya* im abstrakten Sinne zu fassen: zu noch grösserer Freigebigkeit, d. h. damit ihr noch freigebiger seid als der Reiche. Cf. *sukṛ́ttaraya* 8, 46, 27 (Sây. *sukṛtakartṛtvâya!*). *iṣay* würde dann in der ersten Stelle absolut stehen: gefallen, Beifall finden.

[3] Nicht etwa aus syntaktischen Gründen, vgl. *hávyo matînấm* 3, 49, 3; *purutámasya kârór hávyam* 6, 21, 1, *ucáthasya návyaḥ* 7, 18, 5. Daneben der Dativ: *stotṛ́bhyo hávyaḥ* 1, 33, 2 oder der Instr.: *nṛ́bhir hávyaḥ* 7, 22, 7.

Komparativs verleiht; vgl. *aritraṃ vâṃ divás pṛthú* 1, 46, 8. Am einleuchtendsten ist dies in der Klimax 4, 38, 2: ‚der zu rühmen ist noch mehr als ein Reicher, wie ein König, den Tapfern'. Da das Lob der Reichen vorzugsweise das Thema der indischen Panegyristen war — vgl. die *nârâśaṃsyaḥ* —, so ward ‚noch über den Reichen zu rühmen' oder ‚auszurufen', d. h. ‚auszuposaunen' eine sprichwörtliche Redensart wie unser ‚über die Puppen loben'. Im späteren Skt. wird bisweilen der Superlativ mit dem Ablativ verbunden, z. B. Manu 7, 84 *variṣṭham agnihotrebhyaḥ*. Die gleiche Konstruktion liegt meines Erachtens vor in RV. 8, 19, 36 *mámhiṣṭho aryáḥ sátpatiḥ*: ‚der edle Herr, der freigebiger als (jeder) Reiche ist'.

In der von Pischel (ZDMG. 40, 124) und Oldenberg (a. a. O. 174) besprochenen Fügung *aryá ā́* ist bisher nicht genügender Nachdruck darauf gelegt worden, dass in vier Fällen dem *aryáḥ* eine Form von *víśva* vorausgeht. Diese drei Worte bilden also ein festes Gefüge und sind mit anderen Stellen zu kombinieren, in denen *arí* in der Nachbarschaft von *víśva* steht, wie *viśvágûrto ariṣṭutáḥ* 8, 1, 22 und 1, 61, 9; 7, 48, 3; 8, 51, 9; 65, 9; 10, 28, 1. Auch hier ermöglicht *îśvara* eine einheitliche Lösung. *ā́* ist, wie oben S. 65 das *âṅ abhividhau* Pâṇinis. Die Redensart *víśva aryá ā́*: ‚alle bis hinauf zum Reichen' oder ‚alle einschliesslich des Reichen' setzt gewissermassen der Allgemeinheit, der Masse der gewöhnlichen oder armen Leute, der misera plebs, den *arí* entgegen, schliesst also den Gegensatz von arm und reich in sich. Für *víśve*, resp. *víśvaḥ*, gebrauchte man auch die synonymen Ausdrücke *víśaḥ, pûrvîś carṣaṇîḥ*,[1] *kṛṣṭáyaḥ*,[2] oder man gab dem Begriff *víśve* eine andere Wendung wie in 9, 61, 11; 10, 191, 1 (vgl. auch 8, 65, 9). Je nach der Verknüpfung beider Begriffe lassen sich für diese sprichwörtliche Gegenüberstellung von arm und reich drei verschiedene Redeformen unterscheiden: a) mit Präposition *ā́* hinter dem Abl. *aryáḥ*; b) asyndetische Klimax; c) Anfügung durch die steigernde Konjunktion *ā́*.

a) 9, 61, 11 (= VS. 26, 18) *enā́ víśvâny aryá ā́ dyumnā́ni mānuṣā́ṇâm śiśâsanto vanâmahe*: ‚Alle Ehren der Menschen bis hinauf zum Reichen erstrebend gewinnen wir durch diesen

[1] Vgl. besonders Pischels Bemerkung a. a. O. 124.

(Soma, Sây.)'. 10, 191, 1 (= VS. 15, 30; TS. 2, 6, 11, 4; AV. 6, 63, 4) *sáṃsam íd yuvase vṛṣann Agne víśvâny aryá ā́ — sá no vásûny ā́ bhara:* ‚Alle Güter bis hinauf zum Reichen hast du in deiner Gewalt, o Stier Agni, — bringe uns die Güter herbei!' — In dem zu den geflügelten Worten des ṚV. zu zählenden Hemistich 6, 45, 33 und 8, 94, 3 nehme ich, um *naḥ* und *tát* (besonders in 8, 94, 3) in ihr grammatisches Recht einzusetzen, lieber die Ellipse eines Verbs — *vidyuḥ*[1] oder *śṛṇvantu* — an. 6, 45, 33 *tát sú no víśve aryá ā́ sádâ gṛṇanti kârávaḥ | Bṛbúṃ sahasradātamaṃ sûríṃ sahasrasātamam:* ‚Das (sollen wissen oder hören) von uns alle bis hinauf zum Reichen: Immerdar preisen die Dichter den Bṛbu, den grössten Tausendspender, den Patron, den grössten Tausendschenker.' Das ist zugleich ein deutlicher Wink für andere Reiche, es dem Bṛbu gleichzuthun. 8, 94, 3 *tát sú . . . kârávaḥ Marútaḥ sómapîtaye:* ‚Das sollen alle bis hinauf zum Reichen von uns (wissen oder hören): Immerdar preisen die Dichter die Marut, auf dass sie ihren Soma trinken.'

b) 10, 28, 1 *víśvo hy ányó arír âjagāma*
*mámed áha śvaśuro nā́ jagâma |*

‚Jeder andere, (sogar) der Reiche ist erschienen; nur mein Schwiegervater ist nicht erschienen.' So klagt die Frau des Vasukra, die Schwiegertochter des Indra, als dieser bei dem von Vasukra veranstalteten Opfer unter fremder Maske sich eingefunden hatte, s. Sây. zu dem Lied. — Hierher vielleicht AV. 20, 127, 11. Über 8, 51, 9 s. unten.

8, 1, 22 *sá sunvaté ca stuvaté ca râsate víśvágûrto arí-ṣṭutāḥ:*[2] ‚er spende sowohl dem Somapressenden als dem Lobsingenden, er, der von allen Gerühmte, (sogar) von dem Reichen Gepriesene'. Der Schlusspâda hat eine Parallele in 1, 61, 9 *svarā́ḷ Índro dáma ā́ víśvágûrtaḥ svaríḥ:* ‚von allen gepriesen, dem (sogar) der Reiche gut (d. h. zugethan) ist'. *svarí* ist Bahuvrîhi wie *sudevá* (‚dem die Götter hold sind', Grassmann) und ent-

[1] Vgl. *vidúṣ ṭe víśvâ bhúvanâni tásya* 4, 42, 7; 1, 11, 6. 7; *vidyúr me asya devā́ḥ* 1, 23, 24. *tát sú naḥ* ist beliebter Versanfang. In 4, 55, 10 nimmt Sây. gleichfalls eine Ellipse an.

[2] Man bemerke übrigens die Verschiedenheit im Accent! An ein Karmadhâraya ist wohl kaum zu denken.

spricht dem Sinn nach genau dem obigen *ariṣṭutá.*[1] Mehr verschleiert ist der Gegensatz in 1, 186, 3: *ásad yáthâ no Váruṇaḥ sukîrtír íṣaś ca parṣad arigûrtáḥ sûríḥ:* ‚Auf dass uns Varuṇa schön gepriesen werde,[2] es spende Lohn der (sogar) von dem Reichen gerühmte Herr.‘ Hier ist *sukîrti* der allgemeine Begriff, *arigûrtá* aber einschränkende Klimax.

Während Bergaigne (S. 167) und Oldenberg (S. 175) in *arí* und *sûrí* Gegensätze sehen, stehen für mich vielmehr, wie *ariṣṭutá, arigûrtá, svarí,* so *arí* und *sûrí* auf gleicher Stufe. Beweisend ist 6, 25, 7 *asmā̃kâso yé nṛ́tamâso aryá Índra sûráyo dadhiré puró naḥ:* ‚(sei Schützer) unserer mannhaftesten reichen Herren, o Indra, die uns zu ihren Hauspriestern gemacht haben‘. Vgl. *asmā̃kâsaś ca sûráyaḥ* 1, 97, 3; 5, 10, 6; *asmā̃kâso maghávânaḥ* 7, 78, 5 und 7, 92, 4 unter 2a.

Die der üblichen Klimax entsprechende Antiklimax liegt vor in 10, 20, 4 und 1, 4, 6.

10, 20, 4 *aryó viśā̃ṃ gâtúr eti prá yád ā̃naḍ divó ántân | kavír abhráṃ dī̃dyânaḥ:* ‚Der reichen Herrn (und auch) der Leute Tageslauf beginnt, wann (Agni) bis zu des Himmels Grenzen, bis zu den Wolken dringt (scheint), der leuchtende Seher‘, nämlich am Morgen. *gâtú* ‚course‘ ist hier s. v. a. *lokayâtrâ,* ähnlich[3] in 4, 51, 1 (Sây. *gamanâdivyâpârasâmarthyam*). *gâtúr eti* auch in 10, 20, 6, dort von der Thätigkeit des Agni. Vgl. noch *prá devatrā̃ bráhmaṇe gâtúr etu* 10, 30, 1.

1, 4, 5 *utá bruvantu no nído nír anyátaś cid ârata |*
*dádhânâ Índra íd dúvaḥ ||*
6 *utá naḥ subhágâñ arír vocéyur dasma kṛṣṭáyaḥ |*
*syā̃méd Índrasya śármaṇi*

‚Und es mögen unsere Tadler sagen: ihr habt euch um anderes gebracht, indem ihr nur dem Indra Verehrung zollt. 6 Und es

[1] Śâkalya nimmt mit Recht ein doppeltes *svarí* an. An dieser Stelle zerlegt er im P. P. *su' aríḥ.*

[2] ‚Er (Agni) sei uns wie Varuṇa (in Str. 2) schön gepriesen‘ zu übersetzen, verbietet der Parallelismus mit *bhúvan yáthâ no víśve vṛdhā̃saḥ* in Str. 2. Über den Nipâta des Varuṇa in Agnistrophen wird eine richtige Erklärung von 4, 1, 1—5 einigen Aufschluss geben.

[3] Zum Gedanken vgl. auch 7, 63, 4.

möge der Reiche, es mögen die Leute, o Meister, uns glücklich preisen (d. h. beneiden); wir wollen nur in Indras Schutz bleiben!'

10, 89, 3 wird später besprochen.

c) In 3, 43, 2 *ā́ yâhi pûrvīr áti carṣaṇīr ā́ṁ aryá âśíṣa úpa no háribhyâm* verbinde ich nach dem Vorgang Pischels a. a. O. 124 trotz der dazwischenfallenden Pâdacäsur *ā́* mit dem folgenden *aryáḥ*. Nach der Wortstellung und weil hier kein *víśva* vorausgeht, muss *ā́* Konjunktion sein: ‚Fahre her, an den vielen Leuten, sogar an den Bitten des Reichen[1] vorbei, zu uns mit deinen Falben.' Dasselbe steigernde *ā́* nehme ich auch in 8, 34, 10 an, wo es nachgestellt ist: *ā́ yâhy aryá ā́ pári svâhâ sómasya pîtáye*: ‚Komm sogar vom Reichen her, um unter Svâhâruf (bei uns) den Soma zu trinken'. Die Differenz in der Auffassung von *ā́* in a und c ist nur unerheblich, da auch *âṁ abhividhau* den Begriff ‚sogar' einschliesst. Die Bedeutung von *arí* bleibt in allen Stellen die gleiche.

Dasselbe steigernde *ā́* ohne ausgesprochenen Gegensatz erscheint in 1, 9, 10:

*sutésute nyòkase bṛhád bṛhatá éd aríḥ* |
*Índrâya śûṣám arcati*

‚Dem bei jedem Soma festhockenden, dem hohen Indra, singt sogar der Reiche ein hohes (Lied) als Ansporn.' Sây. fasst *éd aríḥ* etwas zu allgemein als *sarvo 'pi yajamânaḥ*. Nach ihm würde der Strophe ein Platz unter 2a gebühren. Zum Gedanken vgl. oben *arigûrtá, ariṣṭutá*. *nyòkas* erklärt Sây. beidemal im RV. mit *niyatasthâna*. Das passt auch Ait. Br. 5, 28, 4, wo es von den Schlafenden heisst, sie gleichen Entseelten (*pralînâḥ*), die an die Stelle festgebannt sind (*nyokasa iva*). Zu diesem Gedanken vgl. besonders Sâyaṇas Bhâṣya zu RV. 1, 127, 5: *râtrau sarve bhàvâ nidrayâvṛtatvât prâyuṣa* (‚entseelt') *iva bhavanti*.

Weitere Belege für *arí* = *íśvara* sind:

1, 126, 5 *pūrvâṁ ánu práyatim ā́ dade vas trīṁ yuktā́ṁ aṣṭā́v arídhâyaso gā́ḥ* ‚Nach der ersten Beschenkung empfing ich für euch drei bespannte (Wagen), acht Kühe, die einen Reichen ernähren.' Da der Reiche naturgemäss viel höhere Ansprüche stellte,

[1] Oder: sogar an den Reichen vorbei zu unsern Bitten. — Über *aryá âśiṣaḥ* in 8, 54, 7 s. u.

so ward *aridhâyas* zur lobenden Bezeichnung einer ausgiebigen Kuh. Der Gedanke an einen unausgesprochenen Gegensatz zu dem geläufigen Compositum *viśvádhâyas* liegt nahe.

7, 100, 5 *prá tát te adyá śipiviṣṭa nâmâryáḥ śaṃsâmi vayúnâni vidvân:* ‚Heute preise ich diesen deinen Namen, o Śipiviṣṭa, als einer, der die Schliche eines grossen Herren kennt.' Vgl. Pischel I, 298 und zum Śipiviṣṭa-Itihâsa Sâyaṇas Kommentar zu 7, 100, 6.[1] — 1, 169, 6 und 5, 48, 5 sind schon früher besprochen worden, s. S. 22. 13 und 30.

2. Spezielle Verwendung der Bedeutung 1:

a) *arí* = *maghávan,* der Patron oder reiche Opferherr. Den Übergang bilden Stellen wie 6, 25, 7 S. 79 und

7, 92, 4 *yé Vâyáva indramâdanâsa*
*âdevâso nitóśanâso aryáḥ*
*ghnánto vṛtrâṇi śûríbhiḥ ṣyâma*
*sâsahvâṃso yudhâ nṛ́bhir amítrân*

‚Die dem Vâyu (spenden), den Indra erfreuend, die den Göttern zugethanen freigebigen Reichen, mit diesen Patronen wollen wir die Feinde erschlagen, mit diesen Herren wollen wir über die Gegner im Kampfe Sieger sein!'

10, 39, 5 *tâ vâṃ nú návyâv ávase karâmahe*
*'yáṃ nâsatyâ śrád arír yáthâ dádhat* |

‚Euch möchten wir aufs neue schnell zur Hilfeleistung bewegen, damit dieser Patron Vertrauen (zu uns) fasse, ihr Nâsatyas.' Sây. *ayam arir. gantâ. patir yajamânaḥ.*

7, 64, 3 *Mitrás tán no Váruṇo devó Aryáḥ*
*prá sádhiṣṭhebhiḥ pathíbhir nayantu*
*brávad yáthâ na ád ariḥ sudâsa*
*iṣâ madema sahá devágopâḥ* ‖

‚Nun sollen uns Mitra, Varuṇa und der Gott Arya (= Aryaman S.) auf den sichersten Pfaden führen, auf dass dann der Patron uns einem (anderen) Freigebigen[2] empfehlen kann.' Wir wollen ins-

[1] Für die Bedeutung von *śipiviṣṭá* ist MS. 2, 2, 13 (p. 25, 6) wichtig: *yat kṣodiṣṭhaṃ taṅ śipiviṣṭam.* Ob der *Viṣṇu śipiviṣṭá* der *vâmana* ist?

[2] Oder: (dem König) Sudâs.

gesamt[1] des Lohnes uns erfreuen unter der Götter Schutz.' Pâda d ist das Resultat der in a—b und c ausgesprochenen Wünsche.

5, 34, 9 *sahasrasâm Âgniveśim gṛṇiṣe*
*Śâtrim Agna upamâṃ ketúm aryáḥ*

‚Den Śatri, den Sohn des Agniveśa, den Tausendspendenden, rühme ich, o Agni, als das Bild und Muster[2] eines Patrons.'

Hierher stelle ich die zweimalige Verbindung *aryó giraḥ*. ‚Das Lied des Patron' ist das vom Yajamâna bestellte und für ihn gesprochene Gedicht, wie *girâ — maghónâm* 5, 18, 3.

1, 122, 14 *aryó giraḥ sadyá â jagmúṣîr*
*ósrâś câkantûbháyeṣv asmé*

‚Zu dem Lied (unseres) Patrons alsbald herbeigekommen, sollen die Morgenröten an uns beiden Gefallen finden!' *ubháyeṣu*, d. i., wie Sây. ganz richtig sagt, *stotṛṣu yaṣṭṛṣu ca* (vgl. 4, 44, 6), verlangt die Beziehung auf den Yajamâna. Ähnlich ist der Gedanke in

10, 148, 3 *aryó vâ gíro abhy àrca vidvân*
*ṛṣîṇâṃ viprâḥ sumatíṃ cakânáḥ*

‚Oder ehre als Verständiger das Lied des Patrons, da du als Vipra das Lob (Sây.) der Ṛṣis (d. h. der Dichter) begehrst.' Das vereinzelte *vâ* an zweiter Stelle der Strophe muss noch untersucht werden. Es scheint den bisherigen Gedanken leicht zu variieren. Vgl. 2, 5, 3 (Sây. *athavâ*); 5, 18, 4. — *abhy-àrca*. Sây. ganz richtig *abhipûjaya*. Synonym ist *abhi-gṛ* ‚beifällig aufnehmen, beloben, honorieren', 5, 27, 3. Str. 4 führt in engem Zusammenhang mit 3 diesen Gedanken weiter, vgl. besonders c—d *tébhir* (d. h. den in b genannten *náraḥ*, den Patronen) *bhava sákratur yéṣu câkánn utá trâyasva gṛṇatá utá stîn*.

b) *ari* = *maghavan Indra*.

5, 33, 6 *sá na énim vasavâno rayíṃ dâḥ*
*prâryáḥ stuṣe tuvimaghásya dânam*

‚Gieb du ... uns blinkenden Reichtum, (und) ich preise das Geschenk des freigebigen Herren.' Sây.: *arya îśvarasya*. Was es

[1] Sây.: mit Söhnen u. s. w., vgl. 3, 58, 6.

[2] *ketú* ist s. v. a. standard, s. Ragh. 2, 33. — *upamâ* = *upamânabhûta* S., in der Bedeutung ‚Bild, Abbild' auch 1, 31, 15, S. *dṛṣṭântaḥ*.

mit dem unbetonten *vasavâno* (P. P. *vasavânaḥ*) für eine Bewandtnis habe, ist mir unklar.

Absichtlich habe ich zwei Belege zurückgestellt, die eigentlich unter 1 gehörten, nämlich

10, 89, 3 *ví yáḥ pṛṣṭhéva jánimâny aryá*
*Índraś cikâya ná sákhâyam îṣé*

‚Welcher die Menschenkinder, (auch) die Reichen,[1] wie die Rücken (der Pferde) gemustert hat,[2] (aber) keinen zum Freund haben wollte.'[3] Und 8, 51, 9

*yásyâyám víśva ãryo*
*dãsaḥ śevadhipã aríḥ*
*tiráś cid aryé Rúśame Pávîravi*[4]
*túbhyet só ajyate rayíḥ*

‚Mit dem jedermann — Ârier oder Dâsa —, (selbst) der Reiche[5] knickert, dieser Reichtum wird über die Massen bei dem Edlen Pavîru Ruśama für dich allein entfaltet.' In der Konstruktion des ersten Hemistichs stimme ich mit Oldenberg S. 176 überein. Zu *yásya* ist aus d *râyáḥ* zu ergänzen. *śevadhipã* — wörtlich der Schatzhüter — ist nach Mahîdharas einleuchtender Erklärung zu VS. 33, 82 = *nidhirakṣakaḥ kṛpaṇaḥ,* der seine Schätze ängstlich hütende Knauser. Über *ayám* vgl. Ved. St. II, 39. *ajyate* ist nach Mah. = *vyakto bhavati.* Der Gegensatz zu *śevadhipã* fordert diesen Sinn; vgl. besonders 1, 81, 9. *rayí. rai* ist öfters der bei dem Opfer entfaltete Luxus, die Opulenz, vgl. 5, 30, 1 *yó râyã vajrĩ sutásomam icchán,* wo ich den Instr. mit *sutásomam* verbinde, ferner 4, 48, 1; 6, 14, 3 u. a.

Der Versuchung, *aryé* nach ähnlichen Stellen mit Oldenberg S. 176 in *aryó* zu korrigieren, widerstehe ich. Solche schablonen-

[1] *jánimâni* = mankind, the people. Die asyndetische Klimax *jánimâny aryáḥ* ist wie die auf S. 78 unter b aufgeführten Fälle zu beurteilen.

[2] ‚Wie der Stallmeister die *vîta,* d. h. die angenehmen und die krummen, d. h. ‚die zum Reiten untauglichen Rücken, als abzuweisen resp. anzunehmen scheidet', Sây. zu RV. 4, 2, 11. Lies *heya°* statt *jñeya°.*

[3] Vgl. 4, 25, 7 und 8, 21, 14 *nákĩ revántaṃ sakhyãya vindase:* nicht findest du einen Reichen zur Freundschaft'. Sây. *kevaladhanavantaṃ dânâdirahitaṃ ayaṣṭâraṃ âḍhyam.*

[4] Bei Aufrecht[2] verdruckt!

[5] Wieder die Gegenüberstellung von *víśvaḥ* und *aríḥ,* s. S. 77.

haften Textänderungen verwischen nur die Feinheiten des überlieferten Textes. Indem der Dichter die geläufige Redensart *tiráś cid aryáḥ* 4, 29, 1; 8, 66, 12 (vgl. 7, 68, 2) hier absichtlich im letzten Akṣara ändert, giebt er ihr eine neue und unerwartete Wendung. Diesen Alaṃkâra — eine Art Aprosdoketon — kann man öfters beobachten. So sind auch *tiráś cid aryám* 8, 33, 14[1] und *tiráś cid aryayã* 5, 75, 7 zu beurteilen, desgleichen der feine Unterschied zwischen *aktór vyùṣṭau páritakmyâyâḥ* 5, 30, 13 und *aktór vyùṣṭau páritakmyâyâm* 6, 24, 9. Das kunstvolle Spielen mit formelhaften Worten zeigt sich deutlich bei *aryá âśiṣaḥ* 3, 43, 2 und 8, 54, 7. Beide Dichter haben die gleichen Wörter aneinandergereiht; der eine verbindet aber grammatisch *aryá*, d. i. *aryáḥ* (P. P.) als Genitiv mit dem Akk. *âśiṣaḥ*, für den anderen aber ist nach der richtigen Auflösung des P. P. *aryá* s. v. a. *aryé* und *âśiṣaḥ* Nominativ. So dürfte auch vielleicht *vivér apáḥ* 10, 76, 3; 147, 1 und *vivé rápâṃsi* 1, 69, 8 gegen Aufrecht in KZ. 25, 601 zu beurteilen sein.

Für Roths Korrektur von *aryayã* (5, 75, 7) in *aryá ã.* die mit anderen Oldenberg S. 176 gutheisst, ist kein triftiger Grund vorhanden. Dies ist auch Pischels Ansicht a. a. O. 126. *aryayã.* P. P. *arya'yã.* ist entweder Kompositum mit *yâ* (so Pischel) oder Adverbium wie *rtayã* (P. P. *rta'yã*) 2, 11, 12; *aśvayã* (P. P. *aśva'yã*) 9, 64, 4; *vîrayã* (P. P. *vîra'yã*) 7, 90, 1; 9, 64, 4.[2] Ich gebe mit Ludwig im Kommentar z. d. St. der zweiten Auffassung den Vorzug: im Verlangen nach dem *aryá* (s. u.). *pári* in 5, 75, 7 gehört zu *vartír yâtam* wie in 6, 63, 2; 7, 69, 5; 8, 26, 14; 10, 122, 6.

*tiráḥ* wird von Sây. z. B. zu 7, 68, 2; 8, 66, 12 durch *tiraskṛtya* umschrieben, was ebensowohl ‚beiseite lassend' als ‚übertreffend, in Schatten stellend' bedeuten kann. An mehreren Stellen ist *tiráḥ* zum Adverb geworden, und zwar in 5, 75, 7 s. v. a. ‚querdurch, ohne Aufenthalt', eigentlich ein elliptisches ‚andere links liegen lassend', in 8, 51, 9 aber ist *tiráḥ* ‚über' im Sinn von anderen über, über die Massen, ausserordentlich = *atîva, adhikam. atimâtram.* Genau so wird es in 5, 74, 8 gebraucht: *purũ cid*

[1] Das folgende *yã* ist ein Beispiel für den freieren Gebrauch des Relativs im Skt. Im Deutschen müsste man einen Konditionalsatz daraus machen. Vgl. TBr. 3, 7, 1, 2 *sáṃtatir vã eṣã yajñásya yè 'gnîn anvâdhãya vratam upaiti.*

[2] Die entsprechenden P.P.Lesarten fehlen bei Aufrecht zum grösseren Teil.

*asmayús tirá áṅgûṣó mártyeṣv ā́:* ‚Weit überragend sei unter den Menschen das uns günstige Lob!'[1]

Mit diesen beiden Strophen 10, 89, 3 und 8, 51, 9 sind wir bei dem Punkt angelangt, wo der Begriff *arí* eine üble Wendung nimmt. An den Reichen heftet sich die Vorstellung der Habsucht[2] und des Geizes. Dies scheint mir der einzige richtige Gesichtspunkt in Oldenbergs Erörterungen über die Bedeutung von *arí* zu sein. Aber nicht a priori durch die Etymologie liegt dieser Begriff in *arí,* wie Oldenberg mit Bergaigne meint, sondern er ist a posteriori hineingetragen. Von dem Reichen, der nichts giebt, ist oft die Rede: *revátâ paṇínâ* 4, 25, 7, *revā́ñ ádâśuriḥ* 8, 45, 15.[3] Diesen Worten entspricht genau die Verbindung *aryó ádâśuṣaḥ* 9, 23, 3; vgl. noch *jánânâm ádâśûṣṭarasya védaḥ* 8, 81, 7; *adâtari samṛddhe* Ind. Sprüche[2] 191 und den Gegensatz *aryó — dâśúṣe* RV. 1, 81, 6; 8, 24, 22; *dadâśúṣe — arím* 2, 8, 2. So bedeutet *kadarya,* wörtlich der schlechte Herr, im kl. Skt. ‚geizig'. Der Reiche war zu allen Zeiten zugleich der gesuchteste, beneidetste[4] und bestgehasste Mann in Indien. Der Pessimismus nannte das Geld eine Krankheit Ind. Spr.[2] 4103. Reiche gleichen Betrunknen 1032. Nur die Gemeinen lieben das Geld 216. Reichtum ist Diebstahl 5488. Weiber und Gold sind ein Missgriff des Schöpfers 6276. Der Hochmut der Reichen 1942, ihr Zorn und ihre Habsucht 3054. Hartherzigkeit, Selbstsucht und Brutalität der Reichen 3758. Noch andere bittere Wahrheiten bekommen sie in 862. 4339. 4521. 5248 zu hören.

Wie das Bild des Reichen in der subjektiven Auffassung schwankt, so haben Gunst und Hass das Wort *arí* verwirrt. Sobald er für Götter und Priester eine offene Hand hatte, war der *arí* der vornehme Herr, machte er von seinen Reichtümern nicht den erwünschten Gebrauch, oder bezahlte er andere Priester, so

[1] Zu *purú cit* vgl. 10, 10, 1 *tiráḥ purú cid arṇavám jagamvā́n:* ‚er ist weit über das Meer gegangen', s. Gurupûjâkaumudî S. 20. — *áṅgiṣá* = *stoma* steht hier in dem allgemeinen Sinn von Lob, Beifall.

[2] ‚Denn wer weiss das, ob ein Reicher, wenn etwas in seine Gewalt gekommen ist, es zurückgiebt oder nicht?' TS. 6, 3, 2, 6.

[3] s. auch 10, 160, 4, wo Sây. das *ná* vergessen hat.

[4] ‚Das ist nämlich für den Menschen die Himmelswelt, wenn er in dieser Welt recht reich wird', Kâṭh. 8, 1 (p. 83, 4).

ward der *arí* im Handumdrehen zum Geldsack und Geldprotzen. Ein derartiger Ausdruck, nicht direkt ‚Geizhals', dürfte in einer Reihe von Stellen das richtige Äquivalent sein.

In diesem verächtlichen Sinn spricht Indra 10, 86, 1 und 3 von dem *arí*, an dessen Reichtümern (*puṣṭéṣu*) sich der Bastard Vṛṣâkapi gütlich thut, während der Gott selbst darüber vergessen wird. Damit ist die Bedeutung des Wortes in 2, 12, 4. 5 fixiert, wo es heisst, dass Indra die *puṣṭā́ni* des *arí* wegnimmt, und in den von Bergaigne p. 155 zusammengebrachten Stellen, die in frommem Übereifer den Indra und andere Götter aufstacheln, dem Geldprotzen seine Habe, seine Kühe u. s. w. zu konfiszieren[1] und sie unter ihre Verehrer zu verteilen, damit diese, wie 1, 81, 9; 121, 15 durchblicken lassen, den Göttern um so reichlicher opfern können. Während 9, 23, 3 ausdrücklich nur des knausernden *arí* Besitz abzunehmen auffordert, richtet sich in 5, 2, 12 und den anderen Stellen die Bitte gegen den *arí* schlechthin. *aśatrv àryáḥ sám ajâti védaḥ:* ‚Er soll unbehindert[2] die Habe des Protzen wegtreiben', 5, 2, 12. ‚Er treibt die Kühe des Geldprotzen zu, wem er sie (geben) will', 1, 33, 3. ‚Gieb uns einen Anteil an den Kühen des Geldprotzen, o Maghavan, und wir wollen deine freigebigsten Zechgenossen sein', 1, 121, 15. ‚Vergreife dich selbst an den verschlossenen (Schätzen) des Geldprotzen, bring sie uns!' 8, 21, 16 (vgl. 6, 45, 9). Alle diese Stellen sprechen von dem *arí* mit solchem Hass, dass derselbe geradezu als der Feind erscheint. Der Reiche war wegen seines Reichtums verhasst, und der Reichtum verfeindet die Menschen untereinander. Diese beiden Gedanken bilden die im ṚV. noch erkennbaren Brücken, die zu dem anderen Begriff ‚Feind' hinüberfuhren. Die Ind. Sprüche sprechen öfters den gleichen Gedanken aus: ‚Pfui über den Reichtum, da er die Menschen vielfach verfeindet', 7317. ‚Nie und nimmer kann man ja auf die Länge mit einem Reichen zurechtkommen; Weise haben den Satz aufgestellt, dass Reichtum das Herz verderbe', 6758. Der Reiche sieht in jedem andren Reichen, der Yajamâna im anderen Yajamâna seinen natürlichen Nebenbuhler. So schiebt sich als Kehrseite des *arí* 1 und 2 a noch ein anderer übler Begriff in das Wort,

[1] Vgl. noch Stellen wie 4, 25, 7; 8, 45, 15.

[2] *aśatrú* — *akaṇṭakam* S.

der gleichfalls zum Feind hinüberleitet, nämlich: der reiche Konkurrent; der Patron der Gegenpartei, der feindliche Patron, überhaupt Nebenbuhler.[1] Wem diese Generalisierung zu gewagt erscheint, den erinnere ich an die nicht minder kühne Begriffsschwenkung des Wortes *bhrātṛvya*. wobei der Vetter sich zum Nebenbuhler und Feind entwickelt hat.

Also: Reicher, Geldprotz, Rivale, Feind, das ist die Begriffslinie, auf welcher *ari* im RV. sich bewegt. Die üblen Bedeutungen sind nicht immer scharf zu trennen, weil wir nicht in die Verhältnisse, die der Dichter im Auge hatte, zu sehen vermögen. Wo von Kämpfen und Schlachten gesprochen wird, denkt man zunächst an den Feind. Doch erinnere ich daran, dass die Opferkonkurrenz öfters unter dem Bild des Kampfes dargestellt wird, wie auch Oldenberg S. 177 annimmt. Die meisten Stellen sind wohl auf die Opferkonkurrenten gemünzt. Unter diesen hebt sich der *arí*. d. h. der reiche Konkurrent, von der gewöhnlichen Masse ebenso ab, wie oben S. 77 der *arí* im lobenden Sinn von den *víśve* oder *kṛṣṭáyaḥ*. So ist *víśvāñ aryáḥ* in 7, 48, 3 gleichfalls als asyndetische Klimax und *aryáḥ śatroḥ* ib. als die entsprechende Antiklimax aufzufassen:

7, 48, 3 *té cid dhí pūrvīr abhí sánti sāsā*
*víśvāñ aryá uparátāti vanvan*
*Índro Vibhvāñ Ṛbhukṣā Vājo aryáḥ*
*śátror mithatyā́ kṛṇavan ví nṛmṇám*

‚Denn diese sind an Macht dem grossen Haufen[2] überlegen; sie mögen in dem Kampf alle (auch) die reichen Nebenbuhler überwinden. Indra, Vibhvan, Ṛbhukṣan, Vâja mögen des reichen, (jedes) Feindes Stärke durch Uneinigkeit[3] zu schanden machen.' Etwas anders gewendet ist 8, 65, 9

*víśvāñ aryó vipaścitó 'ti khyas tūyam ā́ gahi*

‚Alle (auch) des reichen Nebenbuhlers redekundigen (Sänger) lass unbeachtet, komm schnell herbei!'

[1] Oldenberg streift diesen Gedanken auf S. 176, ohne die richtige Spur weiter zu verfolgen. Dasselbe gilt schon von Bergaigne, Religion I, VI n.

[2] Zu *pūrvíḥ* ist entweder nach 3, 43, 2 *carṣaṇíḥ* zu ergänzen oder aus dem Fem. *sāsā́* (Instr. sg.) der entsprechende Acc. pl. In letzterem Fall wäre der Pâda genau wie *vanéma pūrvīr aryó manīṣā́* 1, 70, 1 gebaut, cf. auch 10, 42, 1 c.

[3] *mith* ist s. v. a. *vi-vad; mithatī́* also = *vivāda*.

In ähnlichem Sinn treten neben *arí* öfters die *jánâḥ* auf. Die *jánâ imé* in 8, 40, 7 (vgl. *ayáṃ víśvaḥ* 8, 51, 9) und die blossen *jánâḥ* in 4, 4, 9; 6, 46, 4; 7, 83, 3; 8, 19, 14; 10, 43, 6; 69, 5 (vgl. ib. 6); 10, 89, 16 sind abschätzige Bezeichnung der Konkurrenz oder der Feinde im allgemeinen.[1] Über diese wird als höherer Begriff der *arí* gestellt, ebenso wie in 10, 89, 3 über die *jánimâni*. Auch in der Verbindung mit *jána* wird *arí* asyndetisch bald voraus-, bald nachgestellt.

5, 33, 2 *yâ itthấ maghavann ánu jóṣaṃ*
*vákṣo abhí prấryâḥ sakṣi jánân*

‚Welche[2] du, o Maghavan, nach deinem Gutdünken hierherlenken mögest, du sollst die (anderen) Leute — (auch) die reichen — demütigen.'[3]

6, 20, 1 *dyaúr ná yá Indrâbhí bhúmâryâs*
*tasthaú rayíḥ śávasâ pṛtsú jánân*

‚Der Reichtum, der wie der Himmel die Erde, so in den (Konkurrenz-)Kämpfen an Macht die (anderen) Leute, (selbst) die reichen, überragt.' Beide werden in 1, 81, 9 näher charakterisiert:

*eté ta Indra jantávo víśvaṃ puṣyanti váryam*
*antár hi khyó jánânâṃ aryó védo ádâśuṣâṃ*
*téṣâṃ no véda ā́ bhara*

‚Diese Personen (d. h. wir) entfalten für dich, o Indra, alle ihre Kostbarkeit. Du durchschaust[4] ja das Vermögen der Leute, (auch) des Reichen, welche knausern. Deren Vermögen bring uns her!'

Ebenso 8, 1, 4 (s. u.) und ohne *aryáḥ* 8, 81, 7 *ā́ bhara* —

[1] In ähnlichem üblen Sinn steht *jana* in 3, 18, 1; 6, 45, 9 (vgl. dazu 8, 21, 16). Über *jana* ‚fremdes Volk, Fremde' s. Ved. St. II, 334. Diese üble Bedeutung wirkt in *janya* ‚Krieg' fort. Vgl. auch hostis-gasts.

[2] Die Haris. *hári* scheint hier wie *harít* als Feminin gebraucht zu sein. Auch die beiden Rosse Indras in 4, 32, 23, die mit Holzpuppen oder Holzstatuetten verglichen werden, scheinen weiblich gedacht zu sein, vgl. Śâkapûṇi und Yâska in Nir. 4, 2, 7 und besonders Durga II, 419, 4 und 16, auch Bṛh. D. 4, 139.

[3] Dadurch, dass du sie links liegen lässt. *pra-sah* wie *abhi-bhû*. Sây. *parâbhava*.

[4] Auch wenn sie es verschlossen halten. *khyâ* + *antár* wird in den Wörterbüchern falsch erklärt. Es ist s. v. a. ins Innere blicken, hinein —, durchschauen, entdecken. Ebenso 5, 30, 9 (s. später).

*jánānām | ádāśūṣṭarasya védaḥ.* Dunkel ist mir der Sachverhalt in 10, 27, 19.

Analog, doch ohne den üblen Nebensinn, ist die asyndetische Abstufung in 1, 173, 8 *sūríṃś cid yádi dhiṣā́ véṣi jánān.*[1]

Ich ordne die noch unerledigten Stellen in der Weise Bergaignes nach Stichworten. Einzelne Stellen fallen unter verschiedene Stichworte, so 7, 21, 5 unter *śṛdh* und *jantú, jána;* 6, 20, 1 unter *rayí* und *jána;* 8, 1, 4; 19, 33 unter *víp* und *jána;* 1, 81, 9 unter *jána* und *védas;* 6, 16, 27 unter *tṛ́, van* und *árāti.*

*spardh:* 6, 14, 3 *nānā́ hy Àgné 'vase spárdhante rāyo aryáḥ | tūrvanto dásyum āyávo vrataíḥ sī́kṣanto avratā́m:* ‚Denn es werben, o Agni, die Reichtümer des Nebenbuhlers von verschiedenen Seiten um deinen Schutz. (Um deinen Schutz werben) die Menschen, die den Feind[2] bewältigen, die durch fromme Werke den Unfrommen zu überwinden suchen.' Die zweite Hälfte ist nicht ganz klar. Wegen *sikṣ* ist hier 7, 60, 11 anzuschliessen: *sī́kṣanta manyúṃ maghávāno aryáḥ.* ‚Es suchen (unsere) Patrone den Eifer des Nebenbuhlers zu besiegen.' Vgl. *amítrasya manyúm* 6, 25, 2; 10, 152, 3; *manyúṃ pāreṣām* 10, 128, 6; *(dyumnám) yát sāsáhat — kā́ṃ cid atriṇam | manyúṃ jánasya dūḍhyàḥ* 8, 19, 15.

*tṛ́, van* und *sah: táranto aryó árātīr vanvánto aryó árātīḥ:* ‚Die Missgunst des Nebenbuhlers besiegend, die Missgunst des Nebenbuhlers überwindend', 6, 16, 27. *táranto aryá ādíśaḥ* 8, 60, 12; *vā́cā vipràs tarata vā́cam aryáḥ:* ‚mit eurer Rede übertrefft, ihr Vipra, die Rede des Nebenbuhlers', 10, 42, 1; *vanéma pūrvī́r aryó manīṣā́:*[3] ‚mit unsrem Lied wollen wir die vielen (Lieder), auch des reichen Konkurrenten, schlagen, 1, 70, 1; vgl. 7, 48, 3 (S. 87). *vanvántu smā́ té 'vasā́ samīké 'bhī́tim aryó vanúṣām śávāṃsi:* ‚den Angriff des Feindes', 7, 21, 9.

Stichwort *abhi-as* und *abhi-bhū: dyā́vo ná dyumnaír abhí sánto aryaḥ kṣapó madema śarádaś ca pūrvī́ḥ:* ‚Wie die Himmel (die Erde) an Glanz, so die Nebenbuhler (an Ruhm) übertreffend, wollen wir glücklich leben (alle) Nächte (= Tage), und zwar viele Herbste', 4, 16, 19. Der abgekürzte Vergleich ist nach der folgenden Stelle

[1] Anders aber ist die Konstruktion in *yantā́ro yé maghávāno jánānām* 7, 16, 7.

[2] Über *dásyu* = *satru* (AK. 2, 8, 11) s. unten.

[3] So auch P. P.

zu ergänzen. *abhī̆ ṣv àryáḥ paúṃsyair bhavema dyaúr ná bhúmiṃ giráyo nā̃jrân,* 10, 59, 3. *aryó abhíbhûti paúṃsyam,* 10, 76, 2.[1] Mit *abhi-sthâ* 6, 20, 1 (s. o.).

Stichwort *áti* oder *tiráḥ: áti yád aryó árhàd — dráviṇam:* ‚das Gut, das mehr wert ist, als (das) des Nebenbuhlers', 2, 23, 15. Erläuternd bemerkt das Ait. Br. 4, 11, 6 hierzu: *ativa vânyàn brahmavarcasam arhati. tiró aryó hávanâni śrutáṃ naḥ:* ‚des Nebenbuhlers Rufe über(hörend), höret unsren!' 7, 68, 2; ähnlich 4, 29, 1; 8, 33, 14; 66, 12; 65, 9 (s. S. 87).

*randh* und *parâ-dâ: mā̃ no nidé ca váktave 'ryó randhir árâvṇe:* gieb uns nicht dem Tadel, dem missgünstigen Gerede des Nebenbuhlers preis!' 7, 31, 5.[2] *mā̃ no aryó anukâmáṃ párâ dâḥ:* ‚gieb uns nicht der Willkür des Nebenbuhlers preis!' 8, 48, 8.

*árâti: aryó árâtayaḥ:*[3] ‚die Missgunst des Nebenbuhlers oder Feindes', 6, 48, 16; 59, 8; 7, 83, 5; 4, 50, 11; 6, 16, 27; 8, 39, 2. Schwierig sind nur die beiden Verse 9, 79, 1 und 10, 133, 3.

9, 79, 1 *ví ca naśan na iṣó árâtayo*
*'ryó naśanta sániṣanta no dhiyaḥ*

10, 133, 3 *ví ṣú víśvâ árâtayo*
*'ryó naśanta no dhíyaḥ*

Ungern wird man mit Oldenberg S. 173 die durch die Cäsur zerschnittenen Worte *arâtayo 'ryáḥ* auch grammatisch trennen. Es bleibt aber kaum ein anderer Ausweg als der von O. vorgeschlagene, da mit *naśanta* nicht ein neuer Satz anfangen kann. Man muss eben zu *árâtayaḥ* nochmals *aryáḥ* ergänzen und in der ersten Zeile von 10, 133, 3 aus 9, 79, 1 ein *naśanta* hinzudenken. Was Oldenberg über *naś* sagt, unterschreibe ich im ersten Teil.[4] Die Formen gehören zu *naś* = *vyâp*. Nur passt die Bedeutung

---

[1] Merkwürdig ist das Zusammentreffen mit *johū̃tram aryó abhibhûtim* 1, 118, 9 (S. 76); vgl. *aryá âśíṣaḥ* 3, 43, 2 und 8, 54, 7

[2] Sây. fasst *níd* und *váktu* konkret, was ebenso möglich ist.

[3] Der Schluss aus derartigen Verbindungen auf etymologische Verwandtschaft ist trügerisch, vgl. das Ved. St. II, 269 Gesagte. Die im ṚV. überaus beliebte Allitteration hat solche ähnlich klingende Wörter zusammengeführt. Die beiden anlautenden *ar* stehen in demselben Verhältnis wie die beiden *am* in *ámair amitram ardaya* 8, 75, 10.

[4] S. auch Oldenberg, Prolegomena 72.

‚treffen' zu *árâtayaḥ*, aber nicht zu *dhíyaḥ*. *naśanta* erkläre ich nach 1, 123, 11, wo es ‚einholen, gleichthun' bedeutet. *árâti* übersetzt Oldenberg zu etymologisch befangen durch ‚Geizigkeit'. Es ist s. v. a. Missgunst. Ich übersetze also 9, 79, 1: ‚Wenn die Missgunst (des Nebenbuhlers) unsere Speise (d. i. die *índavaḥ* in a) treffen sollten,[1] so soll (unser Gebet) das des Nebenbuhlers einholen, den Preis soll unser Gebet davontragen!' 10, 133, 3: ‚Wohl mag alle Missgunst (des Nebenbuhlers uns treffen), unser Lied soll das des Nebenbuhlers einholen!'

Dass dieser *arí* im eignen Lager, bezw. in der eignen Genossenschaft oder Kaste zu suchen ist, lehrt die charakteristische Strophe 3 desselben Liedes 9, 79 *utá svásyâ árâtyâ arír hi ṣá utányásyâ árâtyâ vṛ́ko hi ṣáḥ*. Der Satz ist wiederum deutliche Ellipse.[2] Es ist nach 8, 71, 1 *pâhi* zu ergänzen. ‚(Bewahre uns) sowohl vor der eignen Missgunst — denn das ist der Konkurrent — als auch vor anderer (d. h. fremder) Missgunst — denn das ist der Räuber.' Ludwig hat die Worte falsch konstruiert. *vṛ́ko hi ṣáḥ* bilden eine Phrase für sich, die in 6, 51, 14 wiederkehrt. Mit 9, 79, 3 ist weiter zu vergleichen:

6, 15, 3 *aryáḥ párasyântarasya táruṣaḥ*

‚der Bezwinger des äusseren, des inneren Feindes', d. h. des Konkurrenten und des wirklichen Feindes. *pára* — *ántara* ist derselbe Gegensatz wie *bâhya* — *abhyantara* im kl. Skt, z. B. DKC. II ed. Peterson, p. 9, 13; 53, 5. Vgl. auch RV. 4, 4, 5.

Stichwort *âji*, *pṛtanâ*, *samitha*, vgl. Oldenberg S. 176. Hier steht *aryáḥ* im kollektiven Sinn. ‚Der Kampf des Konkurrenten' ist der Kampf der Konkurrenz, der Wettbewerb um die Gunst der Götter. Am deutlichsten ist 4, 24, 8 *dírgham yád âjím abhy ákhyad aryáḥ*: ‚als er (Indra) die lange Schlacht der Konkurrenz erblickt hatte', d. h. die vielen konkurrierenden Opferer. *saníma vâjam samithéṣv aryáḥ*: ‚Wir wollen den Sieg im Kampf der Konkurrenz gewinnen', 1, 73, 5. Ebenso 4, 20, 3; 7, 56, 22.

Die Stellen mit dem Stichwort *éva* und *ṣṛdh* verspare ich

[1] d. h. wenn die neidische Konkurrenz unseren Soma bei den Göttern schlecht machen sollte, so soll sie unser Lied um den Erfolg bringen.

[2] Vgl. Bergaigne, Études 153.

für eine besondere Behandlung dieser Wörter. Über *vip* s. den folgenden Artikel.

Einzelne Stellen sind noch: 10, 27, 8, wo die zweite Hälfte vielleicht eine Lösung des Rätsels in der ersten giebt.

*gắvo yávaṃ práyutâ aryó akṣan*
*tắ apaśyaṃ sahágopâś cárantiḥ*
*hávâ id aryó abhítaḥ sám âyan*
*kíyad ầsu svápatiś chandáyâte*[1]

‚Die Kühe des Nebenbuhlers haben, freigelassen,[1] das Getreide abgefressen. Ich sah sie mit ihrem Hirten weiden.[2] Die Anrufungen des Nebenbuhlers kamen von allen Seiten zusammen. Was wird er, der sein eigner Herr ist, grossen Gefallen an ihnen finden?' Die Kühe des *ari* sind in das Saatfeld, also in verbotenes Gehege, geraten. Ohne Bild gesprochen heisst das: die Lieder anderer machen dem Dichter bei Indra Konkurrenz. *hávâḥ* dürfte das vorausgehende *gắvaḥ* ebenso erklären wie z. B. *dhítim* in 7, 64, 4 den *gártam* oder *vidáthâ* in 1, 164, 21 die *suparṇắḥ*. Auch hier ist *gó* die *stuti* oder *manīṣắ*. Das macht die ähnliche Stelle 3, 57, 1 klar: *prá me vivikvắṁ avidan manīṣắṃ dhenúṃ cárantīṃ práyutâm ágopâm*. *âsu* bezieht sich wieder auf die *gắvaḥ*.[3]

4, 4, 6 *víśvâny asmai sudínâni ràyó*
*dyumnắny aryó ví dúro abhí dyaut*

‚Lauter gute Tage, die Reichtümer und Ehren seines Nebenbuhlers scheinst du ihm ins Haus.'

2, 23, 13 *víśvâ id aryó abhidipsvò mṛ́dho*
*Bṛ́haspátir ví vavarhà ráthắṁ iva*

‚Alle ränkesüchtigen Anfeindungen (auch) des reichen Nebenbuhlers hat B. wie Streitwagen zerschmettert.' Der *abhidipsú* (m.) wird in Str. 10 erwähnt.

10, 116, 6 *vy àryá Indra tanuhi śrávâṃsi*
*ójaḥ sthirắ́va dhánvano 'bhímàtiḥ*

[1] So wohl richtig Ludwig.

[2] Vgl. 8, 96, 14a. Oder ist für diesen Pâda ein anderer als Sprecher zu denken?

[3] Als ganz zweifelhafte Stellen scheide ich aus der Diskussion vorläufig aus 10, 27, 19; ferner 4, 2, 18; 5, 54, 12, 1, 71, 3; 8, 72, 16.

*aryáḥ* hier mit Oldenberg S. 178 im freundlichen Sinn zu nehmen, verbietet *abhímâtiḥ*. *vi-tan* bedeutet allerdings nicht ‚abspannen' (Berg. S. 165 n.), ebensowenig passt hier ‚ausbreiten' (Oldenberg).

*sthirá* bildet mit *tan* verschiedene Redensarten, denen das Bild des Bogens zu Grunde liegt. *sthirám* braucht darum nicht notwendig den Bogen selbst zu bezeichnen, wie Sây. zu 2, 33, 14 und 4, 4, 5 meint, auch nicht die Sehne des Bogens (Grassmann). Diese Redensarten sind: 1. *sthirám ā-tan* 10, 120, 4 *ójîyo dhṛṣṇo sthirám ā tanuṣva:* ‚Noch stärker, o Mutiger, spanne dich straff an!' *sthirám* ist hier = die Straffe, Straffheit, straffe, stramme Haltung oder = *sthirám mánaḥ*. 2. *sthirám ava-tan*. Das Gegenteil davon ist die bekannte Redensart *sthirám mánaḥ kṛ* (Â.). Diese besagt a) seinen Sinn — sein Herz verhärten, hart sein (gegen Arme) 10, 117, 2; b) seinen Sinn straff machen, d. h. sein Herz oder seinen Mut stählen, von Indra RV. 5, 30, 4. Dieselbe Phrase auch Râm. ed. Gorr. 2, 26, 29, Ind. Spr.[2] 5249. Ganz entsprechend bedeutet *sthirám ava-tan:* a) den harten (Sinn) erweichen, mild stimmen 2, 33, 14 *áva sthirā maghávadbhyas tanuṣva:* ‚Erweiche den Patronen ihren harten Sinn', nämlich dass sie reichlich schenken; b) den Mut brechen 10, 134, 2 *áva sma durhaṇâyató mártasya tanuhi sthirám:* 4, 4, 5 *áva sthirā tanuhi yātujūnām* = 10, 116, 5 (hier ergänzt Sây. *śarîrāṇi*); — *śárdhatām* 8, 19, 20. — In AV. 6, 42, 1 hat *ava-tan* als Objekt *manyúm* neben sich, und zwar mit deutlich ausgesprochenem Bild: *áva jyām iva dhánvano manyúm tanomi te hṛdáḥ.*

3. *vi-tan* in 10, 116, 6 mit *sthirá* im Vergleich. *vi-tan* bedeutet auch ‚befestigen'; in diesem Sinn wird es AV. 9, 2, 16 vom Panzer, 9, 3, 8 vom Dach des Hauses und in RV. 6, 75, 3 von der Sehne (hier eigentlich: festgespannt) gebraucht, ähnlich 5, 54, 11 (s. Sây.). Klar ist diese Bedeutung in AV. 1, 1, 3:

(2) *vásospate ni ramaya máyy evāstu máyi śrutám*
(3) *ihaivābhi ví tanūbhé ārtnî iva jyáyâ |*
*vācáspátir ní yacchatu máyy evāstu máyi śrutám*

Damit ist wiederum RV. 10, 166, 3 zu vergleichen:

*átraivá vó 'pi nahyāmy ubhé ārtnî iva jyáyâ.*

Also *vi-tan* = *ni-yam* = *api-nah.*[1] Auf diesem Umweg kommen

[1] Vgl. *várma vítatam* AV. 9, 2, 16 und *kavacaṃ pinahya* Bhaṭṭik. 3, 47.

wir zu der richtigen Bedeutung in 10, 116, 6, nämlich: festbinden, unterbinden, lähmen, bannen. Ich übersetze danach: ‚Unterbinde, o Indra, des Nebenbuhlers Ruhm, Kraft und Ränke, wie (man) die Straffheit des Bogens (d. h. den straffgespannten Bogen mit der Sehne festbindet).'

Über *aryá* bleibt nur weniges zu sagen, nachdem schon Bergaigne dem Vorkommen dieses Wortes enge Grenzen gezogen hat. Auch bei *aryá* hat Roth ohne Not und zum eignen Schaden den Angaben der indischen Lexikographen, Grammatiker und Scholiasten kein Gehör geschenkt. Seit dem Naigh. (2, 22) und Pâṇini 3, 1, 103 nebst Kâtyâyana bis herab zu den klassischen Lexicis sind die Inder darin einig, dass *aryá* den *îśvara* und *svâmin*, in specie den *dhanasvâmin* (Mah. zu VS. 33, 82) bezeichnet. Das passt vorzüglich. *aryá* gehört in eine Wurzelsippe mit *arí*, *aratí* (s. o.) und *âritá*, *âryanti* (= *îśvaraṃ kurvanti* Sây. zu 8, 16, 6; 10, 48, 3). *aryá* bedeutet Herr, Gebieter.[1] So redet in 8, 1, 34 die Königin ihren Gemahl an, so heisst König Ruśama Pavîru 8, 51, 9, Indra 4, 16, 17; Savitṛ 10, 34, 13, Mitra-Varuṇa 7, 65, 2, Apâṃ Napât 2, 35, 2 und besonders Agni 4, 1, 7; 5, 16, 3; 7, 8, 1.[2]

*aryá* deckt sich also fast ganz mit der einen Seite von *arí*. Das wird besonders klar in 6, 47, 9 *mâ nas târîn maghavan râyo aryáḥ*: ‚Nicht soll, o Freigebiger, ein hoher Herr unsere Reichtümer überbieten!' Sây. ganz richtig: *aryo dhanasya svâmy anyaḥ kaścit*.

Hierher stelle ich der Einfachheit halber auch 5, 33, 9

*sahásrâ me Cyávatâno dádâna*
*ânûkâm aryó vápuṣe nấrcat*

‚Cyavatâna, der Herr, der tausend schenkte, verehrte mir einen Schmuck, wie um (mich) schöner zu machen.'[3] Sây. erklärt das

[1] Auch *aryamán* gehört in diese Sippe: *eṣo 'ryamâ yo dadâti* Kâṭh. 8, 1 (p. 83, 13); TBr. 1, 1, 2, 4.

[2] Oldenberg 178 bringt 7, 8, 1 mit 1, 122, 14; 10, 148, 3 in Beziehung. Dann würde *aryáḥ* zu *arí* 2a gehören.

[3] *vápuṣe* = *svaśarîrâlaṃkârâya* Sây., = *śobhârtham* zu 1, 64, 4; 119, 5;

ἅπ. *ânûkám* als *àbharaṇam*. Ausser Tieren bestand die *dakṣiṇâ* auch in Gold, Schmuckgegenständen und Kleidern, vgl. 1, 126, 2; 6, 47, 23; 8, 56, 3 und Śat. 4, 3, 4, 7. Nimmt man Sây.s Deutung von *ânûkám* an, so muss man auch die von *àrcat* durch *pràyacchat* gelten lassen. Dieselbe Bedeutung giebt er der Wurzel *arc* in 4, 55, 2; 5, 16, 1; 25, 7; 54, 1; 6, 16, 22. 10, 64, 9. In 5, 33, 9 und 10, 64, 9 ist sie kaum zu umgehen.[1] *arc* würde dann die gleiche Begriffsverschiebung erfahren haben wie unser ‚verehren'. Veraltet ist jetzt jemanden mit etwas verehren = beehren, beschenken.[2] Daraus hat sich die Bedeutung ‚verehren' = ‚schenken' entwickelt. Im Skt. wurde dieser Bedeutungswandel begünstigt durch die doppelte Konstruktion von *arc*: 1. *Índram abhy àrcanty arkaíḥ* 5, 29, 12: ‚sie verehren den Indra mit Arkas'; *Agním abhy àrcase girâ* 10, 64, 3; *abhí — arcéndraṃ bráhmaṇâ* 6, 50, 6. 2. *túbhya . . . árcanty arkám* 5, 30, 6; *bráhmâṇi jaritâ vo arcat* 1, 165, 14; *árcâ divé — vácaḥ* 1, 54, 3. Die Bedeutung ‚verehren, widmen, schenken' ist nur eine Verallgemeinerung des unter 2 angegebenen Gebrauchs.[3] Die Begriffe ‚ehren' und ‚schenken' sind nahe verwandt, vgl. *pûj, man* (in PW. unter 5 und 9) und *maṇh, mah,* wofern diese beiden identisch sind. Bei der Wurzel *arc,* die die Inder in zwei spalten, in *arc: pûjâyâm* und *ṛc: stutau* ist noch manches problematisch.

Nach dem P. P. gehört zu *aryá* 8, 54, 7 *sánti hy àryá âśiṣa Índra ãyur jánànàm* P. P. *aryé.* Die Verbindung *aryá âśiṣaḥ* begegnete uns schon 3, 43, 2 (S. 80). Man wird zunächst mit Oldenberg 172 daran denken, hier wie dort *aryáḥ* aufzulösen und zwischen *aryáḥ — jánànâm* ein ähnliches Verhältnis wie in 1, 81, 9 (S. 88); 8, 1, 4 (s. u.) zu suchen. Bei reiflicher Über-

*śobhâyai* 5, 73, 3; 6, 63, 6. Vgl. besonders die Verbindung *vápuṣâya darśatám* 3, 2, 15; *vápuṣe dhâyi darśatám* 1, 141, 1 und damit *śubhé rukmáṃ ná darśatám* 1, 117, 5; *śriyé rukmó ná rocate* 4, 10, 5. *vápuṣe, śubhé, śriyé* sind synonym. In der Verbindung *darśatáṃ vápuḥ* 1, 102, 2; 7, 66, 14; 10, 140, 4 hat *vápus* die im Naigh. ihm zugewiesene Bedeutung *rûpam.* Genaueres wird eine besondere Untersuchung von *vápus* ergeben.

[1] Höchstens könnte man an verheissen, ankündigen, zusagen (so Ludwig zu 10, 64, 9) denken.

[2] s. Grimm Wb. XII, 267.

[3] Zu vergleichen ist die Akk.-Konstruktion bei *vidh: vidhema — idáṃ havíḥ* AV. 6, 97, 1 neben *haviṣâ vidhema* RV. 10, 121, 1. Ebenso bei *dâś.*

legung wird man aber doch dem P. P. rechtgeben. Dort hängen *aryó jánânâm* von dem gleichen Substantiv ab, hier sind *âśíṣaḥ*[1] und *ấyuḥ* nicht einmal synonym, sondern sie verhalten sich wie Ursache und Wirkung. Das Leben ist eben das, was die *aśíṣaḥ* der Menschen erbitten — *nahí svám ấyuś cikité jáneṣu* 7, 23, 2 —, und *jánânâm* ist mit beiden Substantiven zu konstruieren. ‚Denn bei dem Herren stehen die Wünsche, bei Indra das Leben der Menschen.'

Für *aryá* hat Zimmer, AL. 214 die Bedeutung ‚Arier' aufgestellt, vgl. Pischel in ZDMG. 40, 124. Diese wird jetzt, wie ich glaube, entbehrlich. Zimmer stützt sich auf den Gegensatz von *aryápatnî*[2] — *dâsápatnî*. In 7, 86, 7 stehen sich der *dâsá* und *aryá* als der Knecht und Herr gegenüber. Wenn aber die befreiten Morgenröten und Wasser *aryápatniḥ* genannt werden (7, 6, 5; 10, 43, 8) und die in der Gefangenschaft des Dämons schmachtenden Wasser *dâsápatnîḥ* (1, 32, 11 u. ö.), so heisst das, dass sie jetzt ihre oder ihren rechtmässigen Herren (die Götter oder Indra) haben,[3] während sie vorher einen Usurpator oder Räuber zum Gebieter hatten. Wenn Zimmer fragt: heiratet Indra etwa dieselben? so ist zu antworten: ja, er liebt sie wenigstens nach dem alten Mythos, den ich Ved. St. II, 300. 304 berührt habe. Die Flüsse sind Indras Geliebte oder Frauen. Stellen wie 1, 33, 11; 5, 42, 12; 10, 180, 1 (*pátiḥ sindhûnâm*) und besonders 10, 111, 10, wo Indra ihr *járu âritáḥ* ‚der souveräne Liebhaber' heisst, bestätigen dies; s. oben S. 38.

*dâsá*, sofern es nicht den *bhṛtya* bezeichnet, fällt begrifflich fast ganz mit *dásyu* zusammen. Für *dásyu* aber genügen auch da, wo Dämonen und Barbaren gemeint sind, die beiden Bedeutungen der indischen Lexika: Feind und Räuber, sowie der nachvedische Sprachgebrauch. Zimmers Berufung auf Av. *airya* ver-

[1] *âśíṣaḥ* sind die als Bitte ausgesprochenen Wünsche und Hoffnungen. Der Lokativ ähnlich 1, 179, 6 *satyâ devéṣv âśíṣo jagâma*: ‚er erlangte Erfüllung seiner Wünsche bei den Göttern'. Anders ist der Lokativ in 10, 128, 3 *máyy âśîr astu máyi devâhûtiḥ*.

[2] Grassmann scheint dieses Wort als Tatpuruṣa zu behandeln; es ist aber nach dem Accent Bahuvrîhi.

[3] Ähnlich *akṛṇod usásaḥ supátnîḥ* 6, 44, 23. In diesem Sinn auch wohl *sádhvaryâḥ* von den befreiten Kühen 10, 68, 3.

liert durch die bei Jackson, Grammar §§ 17 und 18 dargelegten Quantitätsverhältnisse an Wert. Dem Av. *vairya* entspricht im RV. nur *vârya*.

Das klassische Skt. hat von *arí* nur den ungünstigen Sinn bewahrt, *arya* der Lexx. ist das obsolete vedische *aryá* und der Arier ist nach wie vor nur *ārya*.

## § 10.

## *víp.*

Ludwig übersetzt *víp* mit Lied.[1] Ihm schliesst sich Bergaigne, La religion I, V, an, indem er die Bedeutung ‚hymne, prière' aufstellt, und Oldenberg hält danach die Bedeutung ‚Gebet, Lied' für gesichert, ZDMG. 54, 171. Dass an vielen Stellen das Lied gemeint ist, kann nicht geleugnet werden. Gleichwohl scheint mir Bergaigne — trotz scharfsinniger Bemerkungen im einzelnen — den Kern des Wortes nicht richtig erfasst zu haben. Das Naigh. 1, 11 stellt ein *vipâ* = *vâk* auf. Der Sinn ist damit getroffen; nur ist *vipâ*, wie Devarâja p. 90 richtig bemerkt, Instr. sg. Ferner lehrt das alte Glossar, dass *vipaḥ* die ‚Finger' und den *medhāvin* bedeute. Der letztere ist entbehrlich, das erstere aber verkehrt, doch nicht so falsch, dass nicht ein Körnchen Wahrheit darin steckte. *víp* bezeichnet in der That einen Körperteil, aber nicht die Finger. Das Resultat meiner Untersuchung ist in Kürze folgendes:

*víp* bedeutet die Zunge, aber fast nur als Organ der Rede, und die Rede selbst, insbesondere die beredte Zunge, beredte Worte, Redekunst, Beredsamkeit. *vépas* ist die Zungenfertigkeit, *vípra* ursprünglich der Zungenfertige, Redegewandte, *vipaścit* der sich auf die Redekunst versteht, *vípodhā* ‚Beredsamkeit verleihend'. Wir können, eingedenk des biblischen Sprachgebrauchs, *víp* fast überall mit ‚Zunge' wiedergeben. Zu Grunde liegt √*vip* ‚sich hin- und herbewegen'.[2] Auch

[1] Nur einmal mit ‚Sänger', in 5, 68, 1 ‚schwungvoll' und in 10, 99, 6 mit ‚Schleuder'.

[2] In 3, 32, 4 von der Rede gebraucht: *tá in nv àsya mádhumad vivipra Índrasya sárdho Marúto yá ūsan:* diese Marut allein, die des Indra Truppe waren, haben alsbald ihm freundlich zugeredet', nämlich vor dem Vṛtrakampf (c—d). Sây.

*lolâ* ‚Zunge' ist die bewegliche, und in AV. 5,30,16 hat die Zunge das Beiwort *panispadâ* ‚die bewegliche'.

RV. 8,6,7 *imâ abhí prá ṇonumo*
*vipâm ágreṣu dhîtáyaḥ |*
*agnéḥ śocír ná didyútaḥ* ||

‚Wir stimmen diese (Lieder) an; auf der Spitze der Zungen sind die Lieder,[1] so wie die Glut des Feuers (an der Spitze) des Donnerkeils.' Bergaigne vergleicht *ágre vâcáḥ* 9,106,10, *vâcó agriyáḥ* 9,7,3; ich dagegen AV. 1,34,2 *jihvâyâ ágre mádhu me;* RV. 3,39,3 *jihvâyâ ágraṃ pátad ấ hy ásthât:* ‚Denn sie[2] ist mir auf die in Bewegung befindliche[3] Zungenspitze gekommen.'[4] 9,73,9 *ṛtásya tántur vitataḥ pavítra ấ jihvâyâ ágre Váruṇasya mâyáyâ:* ‚Der im Klärsieb festgespannte Faden des heiligen Werks ist durch den Zauber des Varuṇa auf die Zungenspitze (gelegt).' Der in der Seihe festgespannte Faden ist umständlicher Ausdruck für die Seihe selbst, die in 9,69,6 *tántus taváḥ* heisst.[5] Das Klärsieb aber ist dasselbe, von dem 9,73,3 sagt: *pavítravantaḥ pári vâcam âsate:* ‚Die im Besitz des Klärsiebs sind, umsitzen (d. h. kultivieren) die Rede.' Jedem Ding, das *pûta* ist, ward ein solches *pavítram* beigelegt, so dem Agni *pâvaka* 9,67,23, den Wassern 3,31,16 und

---

*prairayan,* vgl. *iṣitáḥ* im folgenden Pâda. Die Marut werden 3,47,4 die *víṣṭâḥ* genannt, die den Indra erheitern. — Ich bemerke ausdrücklich, dass ich nicht auf etymologischem Weg zu der Bedeutung ‚Zunge' gelangt bin.

[1] Die Zunge heisst *vâcáḥ purogavî* 10,137,7.

[2] Die *dhî* (Str. 2) oder die *yamasû* (Str. 3a). Wer unter der letzteren zu verstehen sei, ist noch nicht klar. Vgl. Bergaigne II, 318, 506. Doch befriedigt dessen Deutung wenig. Es fragt sich vor allem, wer sind die beiden *yamâ,* die in c–d als *mithunâ — tamohánâ* bezeichnet werden? 3,38,5 dürfte schwerlich heranzuziehen sein. Str. 3 bildet den Übergang von dem Prooemium (1–2) zu dem eigentlichen, mit Str. 4 beginnenden Lied.

[3] Zu *pátat = cañcalam* (Sây.) vgl. *jihvâ pâpatîti prá* 6,6,5.

[4] Man beachte den Aorist *ásthât* neben dem Imperf. *asûta.*

[5] *tántuṃ tatáṃ pári sárgâsa âśávo nêndrâd ṛté pavate dhấma kiṃ caná:* ‚Die schnellen Ströme um(kreisen) den gespannten Faden (die Seihe); ohne Indra klärt sich kein Ding.' — Der *tántu* bezeichnet an anderen Stellen den Opferfaden 9,22,6; 86,32 (Sây.); 10,57,2, den Faden der gesponnenen Rede 2,28,5; 6,9,2.3; 10,5.3. den Geschlechtsfaden 10,56,6, die Kontinuität der Verbindung zwischen Menschen und Göttern 1,142,1. — *vi-tan* hat als Objekt: *pavítram* 9,66,5; 83,1; 97,55, *áṃśum* 9,10,5, *yajñám* 5,13,4, *dhíyaḥ* 5,47,6; 10,106,1.

so dachte man sich, analog dem sichtbaren Somafilter, im Herzen oder auf der Zungenspitze ein Klärsieb, das die gärenden Gedanken und Worte abklärte, bevor sie die Zungenspitze verliessen.[1] Der Dichter drückt diesen Vorgang der Doppelsetzung so aus: Durch den Zauber des Varuṇa ist der Somafilter auf die Zungenspitze gekommen (9, 73, 9), und der weise Wächter des heiligen Werks (d. h. Varuṇa nach Str. 1. 3. 4) hat drei Seihen[2] ins Herz gelegt (ib. 8).

Die abgeklärte Rede, d. h. die Kunstpoesie, wie sie durch den ṚV. repräsentiert wird, hatte ihren hauptsächlichen Nährboden im Somakultus.[3] Ohne Soma kein festliches Gedicht und ohne den Zuspruch und Gesang der Dichter kein wohlgeratner Somatrunk. Diese leitenden Gedanken des neunten Maṇḍalas werden von den Dichtern kunstvoll verschlungen, wobei sie die sichtbare Somaseihe und das ideelle Gedankensieb gelegentlich identifizieren und vertauschen. Die Lieder sind es eigentlich, die den Soma präparieren; die auf der Zungenspitze sich klärenden Gedanken der Dichter machen die Klärung des Soma. In diesem Sinn wird 9, 99, 1 gesagt:

*śukrā̃ṃ vayanty ásurâya nirṇíjaṃ*
*vipā̃m ágre mahîyúvaḥ*

‚Dem Asura[4] weben die Ehrerbietigen auf der Spitze der Zungen seine glänzende Farbe.‘[5] Zu *mahîyúvaḥ* ergänze ich aus Str. 2,

[1] Vgl. S. 40 und I, 163.

[2] Dieselben drei Seihen werden 3, 26, 8 erwähnt, s. u. Der wirkliche Somafilter scheint aus dreifachem Tuch bestanden zu haben: *trī́ pavítrâ vītatâni* 9, 97, 55, vgl. auch *tántuṃ trivṛ́tam* 9, 86, 32, was Sây. auf die drei Savanas bezieht.

[3] Die *pávamânī́ḥ* werden schon im ṚV. als eine besondere Gattung der *ṛcaḥ* und als die Quintessenz der Ṛṣikunst angesehen 9, 67, 31. 32, vgl. auch Oldenberg, Prolegomena 251.

[4] Soma ist Asura, solange er noch trüb ist; der sich klärende Soma legt nach 9, 71, 2 seinen *asuryàṃ várṇam* ab.

[5] *nirṇij* = *rûpa* (Naigh. 3, 7) = *varṇa*, s. Pischel II, 114. *śukrā̃ṃ nirṇíjam* ist dasselbe wie *śúciṃ várṇam* 9, 105, 4, *várṇaṃ rúśantam* 97, 15, vgl. *tveṣáṃ rûpáṃ kṛṇute várṇo asya:* ‚seine Farbe nimmt ein funkelndes Aussehn an‘, 9, 71, 8. Von dem *śukrá várṇa* der Gedichte spricht 3, 34, 5 *ácetayad dhíya imā́ jaritré prémáṃ várṇam atirac chukrám âsâm:* ‚Indra gab (durch seine Thaten) dem Sänger diese Lieder ein und erhöhte deren (der Lieder) glänzendes Aussehn‘, modern ausgedrückt: ihre schöne Form. Solche und ähnliche Ausdrücke, z. B. *śukrávarṇâṃ*

die die Begründung von 1 ist, *dhíyaḥ. mahîyúvaḥ* ist allerdings in 9,65,1 Beiwort der *úsrayaḥ,* die Sây. zu 9,67,9 gewiss richtig als die Finger deutet. Zwischen den Fingern der mit dem Soma hantierenden und den Gedanken und Liedern der dichtenden Priester besteht aber eine parallele Beziehung zum Soma: *mṛjánti tvâ dáśa kṣípo hinvánti saptá dhîtáyaḥ* 9,8,4. Von beiden wird *hinvanti* gebraucht: *dhíyo háriṃ hinvánti* 9,99,2; *tám îṃ hinvanty agrúvaḥ* 9,1,8; 26,5; 32,2; 38,2.

Während in 9,99,1 die helle oder glänzende Farbe des Soma als Wirkung der auf der Zungenspitze geklärten Gebetsworte betrachtet wird, wird in 9,71,1 geradezu gesagt, dass Soma das *bráhma* sich zu seiner *nirṇíj* mache, d. h. dass er die Farbe des abgeklärten *bráhma*[1] annehme. So heisst er in 9,113,5 *punânó bráhmaṇâ.*

Andererseits weckt der Soma, wann er im Fass sich rührt und wann er über die Zunge kommt, mit seinen eignen *matíbhiḥ* die Worte des Dichters und formt und klärt mit seinem *pavítra* dessen Gedanken, 9,97,32.34. *utó kṛpanta dhítáyo devânâṃ nâma bíbhratîḥ:* ‚Und es ordneten[2] sich die Gedanken, die den Namen der Götter tragen', 9,99,4. *sahásradhâre vítate pavítra ấ vácaṃ punanti kaváyo manîṣíṇaḥ:* ‚In dem aufgespannten Filter mit tausend Rinnen klären die sinnreichen Seher ihre Rede', 9,73,7.[3]

Der Soma setzt nicht nur die Zunge in Bewegung, 1,87,5 (s. S. 39), sondern er wird geradezu das Sprechorgan des Dichters. *ṛtásya jihvấ pavate mádhu priyáṃ vaktấ pátir dhiyó asyấ ádâbhyaḥ:* ‚Als die Zunge des frommen Werkes[4] klärt sich die liebe Süssigkeit; er ist der Sprecher und der unfehlbare Meister

*dhiyam* 1,143,7, deute ich auf den *alaṃkâra* der Dichter, auf die schöne, glänzende Rede, also auf die Kunstpoesie. Vgl. auch Bergaigne I, 283 und 285.

[1] Vgl. 9,67,23.

[2] Die indischen Kommentatoren haben richtig erkannt, dass diese Wurzel *kṛp* die ältere Form von *klp* ist, Sây. zu 1,113,10; 4,1,14; 2,18; 8,76,11; 9,85,11; 99,4. — Der Dhâtup. setzt die Wurzel *klp* in der Form *kṛpû: sâmarthye* an, I, 242, dazu gehört P. 8,2,18. Die Bedeutung *stuti* giebt Sây. der Wurzel *kṛp* in 1,116,14; 119,8; 7,20,9; 9,85,11; 10,24,5; 123,4.

[3] Ähnlich heisst es von dem Klärsieb des Agni: *yát te pavítram arcíṣy Agne vítatam antár ấ | bráhma téna punîhi naḥ* 9,67,23 (Lâty. 5,4,14).

[4] Vgl. 9,86,10. Ebenso heisst Agni *yajñásya jihvấ* 10,53,3.

dieses Gedichtes,[1] 9,75,2. *tvám soma prá cikito manîṣâ* 1,91,1 (= TS. 2, 6, 12, 1): ‚Du machst dich, o Soma, durch das Lied bemerkbar.' *prá cikitaḥ* erklärt Sây. durch *prakarṣeṇa jñâto 'si.* An diese Stelle knüpfe ich 9,65,12 an, wo es mit kaum zu verkennendem Doppelsinn heisst:

*ayâ cittó vipânáyâ*
*hárih pavasva dhârayâ*

‚Du, den man an dieser Zunge merkt, fliesse golden ab durch diese Traufe.' *cittá* (= *jñâta* S.) als Part. kommt nur noch in *cittágarbha* 5,44,5 vor; dazu vgl. *vicittagarbha* TBr. 1,7,3,3. — *ayâ dhârayâ* auch 9,63,7, vgl. *ayâ pavâ* 9,97,52.

Aus der eben entwickelten Ideenverbindung erklären sich ungezwungen die übrigen Belege im neunten Buch.

9,22,3 *eté pûtâ vipaścitaḥ*
*sómâso dádhyâśiraḥ* |
*vipâ vy ânaśur dhíyaḥ* ||

‚Diese mit Milch gemischten Somasäfte sind, wenn sie sich geläutert haben, redekundig. Mit ihrer Zunge haben sie (meine) Gedanken durchdrungen.'

9,3,2 *eṣá devó vipâ kṛtó*
*'ti hvárâṃsi dhâvati*

*vipâ kṛtáḥ* ist mit *dhiyâ kṛtám* 9,71,6 und mit *dhiyâ hitáḥ* 9,25,2; 44,2; *dhiyâ jûtâḥ* 9,64,16 zu vergleichen, ferner mit *barháṇâ kṛtáḥ* 1,54,3, *barháṇâ kṛ* 6,26,5; *krátvâ kṛtáḥ* 7,62,1; *kâmena kṛtá* ‚verliebt' 6,49,8; 58,3.4 (S. *vaśîkṛta,* s. Pischel I, 13. 22), im späteren Skt. *manasâ kṛ, śirasâ kṛ:* ‚im Kopf behalten' MBh. 4, 34, 18. Es handelt sich überall um den freien Gebrauch von *kṛ,* den das PW. unter 13, Apte am Schluss des Artikels *kṛ* verzeichnen. *kṛ* ist s. v. a. bearbeiten, ausstatten, bewegen, treiben oder muss durch ein noch spezielleres Verb wiedergegeben werden.[2] Ich übersetze also 9,3,2: ‚Durch die Zunge

[1] 9,99,6 *patir vacasyate dhiyáḥ:* ‚er wird als der Meister des Gebets gepriesen'. 9,26,4 *pátim vâcó ádâbhyam:* ‚den unfehlbaren Meister der Rede'.

[2] Ich erinnere auch an die merkwürdigen Zusammensetzungen wie *śûlâkṛ,* die Pâṇ. 5,4,58—67 lehrt. Eine Auswahl derselben bietet Daṇḍin in DKC. 165, 16 f.

ermuntert, setzt dieser Gott über die Hindernisse hinweg', nämlich wie ein Rennpferd, das durch den Zungenschnalz seines Lenkers angetrieben wird.[1]

Agni heisst in 3, 3, 7 *sukrátur vipām* ‚die Kluge unter den Zungen', in 10, 46, 5 *vipodhā* ‚beredte Worte leihend'. Auf den Parallelismus zwischen Soma und Agni hat Bergaigne oft hingewiesen.[2] *vip* ist ein neuer Beleg dafür.

3, 3, 1 *Vaiśvānarāya pṛthupājase vípo rátnā vidhanta:* ‚dem Vaiśvânara — widmen sie die Perlen der Zunge (d. h. der Rede)'. Die Perlen werden in doppeltem Sinn mit der Rede in Beziehung gebracht. Entweder bedeuten sie den Lohn oder Preis dafür: *várśiṣṭhaṃ rátnam akṛta* 3, 26, 8; *vācaṃvācaṃ jaritū ratnínīṃ kṛtam* 1, 182, 4; 9, 47, 4 (s. S. 9). Ebenso in dem sprichwörtlichen Vers 1, 53, 1 *nū́ cid dhí rátnaṃ sasatā́m ivā́vidan ná duṣṭutir draviṇodéṣu śasyate,* wo der abgekürzte Vergleich nach Sây. zu ergänzen ist: ‚Hat einer schon je, wie (Diebe) bei Schlafenden, die Perle gefunden? Ein schlechtes Lied wird bei den Freigebigen nicht gelobt (honoriert).' Das soll heissen: die Perle, d. i. den Preis für ein gutes Gedicht, bekommt man nicht so leicht und mühelos, wie ein Dieb zu der Perle kommt, während die Leute im Haus schlafen. — In 3, 3, 1 aber ist unter den *rátnāni* der *alaṃkāra* zu verstehen. Der Accent — *vipaḥ* statt *vipáḥ* — wie in 10, 61, 3 (s. Grassmann). — In ähnlichem Sinn, doch zugleich mit einem kleinen Śleṣa verbunden, stehen einige Hymnen weiter die Worte *vipā́ṃ jyótīṃṣi:*

3, 10, 5 *prá hótre pūrvyáṃ váco*
*'gnáye bharatā bṛhát*
*vipā́ṃ jyótīṃṣi bibhrate ná vedhā́se*

‚Traget dem Hotṛ die alte Rede vor, die erhabene, dem Agni dem Weisen, der gleichsam die Glanzlichter der Reden (oder Flammenzungen) besitzt.' Es ist nicht notwendig, mit Sây. (zweite Erklärung) eine Umstellung des *ná* anzunehmen, obwohl eine solche besonders im Pâdaausgang erlaubt ist.[3]

[1] Ähnlich in der *dhénā*-Stelle TBr. 3, 6, 5, 1 S. 42.

[2] Allerdings zum Teil mit falschen Schlussfolgerungen.

[3] Einen Śleṣa suche ich auch in 7, 101, 1 *tisró vā́caḥ prá vada jyótiragrā́ yā́ etā́d duhré madhudoghám ū́dhaḥ.* Das kann entweder als Anrede an Parjanya

6, 49, 12 *sá pispṛśati tanvì śrutásya*
*stṓbhir ná nãkaṃ vacanásya vípaḥ*

Der Vers hat eine Parallele in 8, 96, 11 *ní spṛśa dhiyã tanvì śrutásya*. Die beiden letzten Worte sind formelhaft und finden sich auch in 1, 55, 8 beisammen: *áṣâḷhaṃ sáhas tanvì śrutó dadhe*. Die Schwierigkeit von 6, 49, 12 besteht darin, dass der Dichter, der Not gehorchend, den Vergleich schief gestellt hat. Man sagte entweder *yajñáṃ devéṣu pispṛśaḥ*: ‚lass das Opfer zu den Göttern dringen', 6, 15, 18, oder *śréṣṭhai rûpais tanvàṃ sparśayasva*: ‚besetze (d. h. schmücke) deinen Leib mit den schönsten Farben', 10, 112, 3. Im Upameya ist die erste, im Upamâna die zweite Konstruktion gewählt, und zwar deshalb, weil von *stṓ* nur der Instr. gebildet wurde. Also: ‚Er[1] möge zu seinem, des berühmten, Leib dringen lassen die Zungen des beredten, so wie an den Himmel die Sterne.' Gegen Ludwig ist einzuwenden, dass *nãka* Masc. ist.

4, 48, 1 *vihí hótrā ávitâ vípo ná rãyo aryáḥ* |

‚Begehre (oder geniesse) die Opfergaben, unbegehrt seien die Reichtümer des Nebenbuhlers wie seine Zungen (d. h. Reden).'

8, 19, 33 *vípo ná dyumnã ní yuve jánānāṃ*
*táva kṣatrāṇi vardháyan*

‚Ich fessle an mich die Ehren der Leute, so wie ihre Zungen, indem ich deine Macht erhöhe.' Über *dyumná* = *yaśas* (Yâska 5, 1, 6) vgl. besonders 2, 2, 10; 5, 7, 9; 79, 7; 9, 108, 9. Es bedeutet subj. Ehre, Ruhm und obj. Ehrenbezeugung. *jánānāṃ* ist zunächst mit *dyumnã* zu verbinden, vgl. *dyumnã jánānāṃ* 4, 4, 9; *ny àsmai dyumnã jányā namantāṃ* 10, 42, 6; *víśvā dyumnã — mānuṣāṇāṃ* 6, 19, 6; *yád vā páñca kṣitīnāṃ dyumnám* 6, 46, 7. Zu *vípaḥ* ist aber gleichfalls *jánānāṃ* hinzuzudenken.

---

gefasst werden: ‚Hebe an die drei (hoch, mittel, tief) Stimmen (des Donners), denen das Licht (d. h. der Blitz) vorangeht, welche das Süsses (den Regen) milchende Euter melken.' Oder als Selbstanrede des Dichters: ‚Hebe die drei Reden (Gesang u. s. w.) an, denen das Licht (d. h. die Erleuchtung) vorangeht.' Über dieses *jyótis* s. 3, 26, 8; 6, 9, 6 und Grassmann unter 4. — *jyótis* bedeutet auch konkret Licht, Leuchte: *jyotiḥ samānānāṃ bhavati* Tāṇḍ. 6, 3, 7; Ait. Br. 2, 1, 9.

[1] Nach Sây. der Maruthaufe. Ich möchte nach der Parallele 8, 96, 11 und zwischen den Marut (Str. 11) und Viṣṇu (Str. 13) vielmehr auf Indra schliessen, der sonst in dem Lied 6, 49 ausfallen würde.

8, 1, 4 *ví tartûryante maghavan vipaścito*
*'ryó*[1] *vípo jánânâm úpa kramasva* u. s. w.

8, 1, 3 ‚Wenn dich auch diese Leute da und dort zu Hilfe rufen, so soll dieses unser Brahman dir, o Indra, eine Stärkung sein, und zwar alle Tage.'

4. ‚Es streiten sich (um dich), o Gabenreicher, die Redekundigen, die Reden des reichen Patrons und der (anderen) Leute; komme heran u. s. w.' *vi-tŕ* Intens. scheint s. v. a. altercari und alternare (6, 47, 17) zu sein. Das Causat. *vi-tŕ* bedeutet in Kauş. Br. 13, 2 (p. 58, 6) und Śâṅkh. Śr. 7, 1, 4 wohl ‚variieren, wechseln'.

8, 63, 7 *yát pãñcajanyayâ viśéndre ghóṣâ ásṛkṣata*
*ástṛṇâd barháṇâ vipò 'ryó mãnasya sá kṣáyaḥ*

Hier bedürfen zunächst die beiden Wörter *mãna* und *barhaṇâ* besondrer Besprechung. Unter dem Neutr. *mãna* lassen sich wenigstens fünf Stellen mit einheitlicher Bedeutung unterbringen. Diese ist: Ton, Musik, Gesang. 1, 39, 1 *prá yád itthã parâvátaḥ śocír ná mãnam ásyatha:* ‚Wenn ihr aus der Ferne eure Musik hierher sendet wie die Flamme (ihren Schein)'.[2] Die Marut künden ihr Kommen durch fernes Heulen und Brausen an. *as* schwächt in der Zusammensetzung oft seine Grundbedeutung ab.

1, 100, 14 *yásyãjasraṃ śávasâ mãnam ukthám*
*paribhujád ródasî viśvátaḥ sím*[3]

‚Dessen an Kraft unerschöpfliche Musik[4] das Loblied ist, das beide Welten vollständig erfüllende.'

8, 63, 2 *divó mãnaṃ nót sadan*
*sómapṛṣṭhâso ádrayaḥ*
*ukthã bráhma ca śáṃsyâ*

‚Des Himmels Musik (d. h. den Donner) bringen gleichsam zum Schweigen die Pressteine, die den Soma auf dem Rücken tragen, die vorzutragenden Lieder und Segen.'[5] Das heisst der Lärm der

[1] Umgekehrt *aryó vipaścitaḥ* 8, 65, 9 (S. 87). Dort geht *víśvân* voraus, hier folgt *janânâm*. Vgl. das zu *árâtayo 'ryáḥ* 9, 79, 1; 10, 133, 1 auf S. 90 Bemerkte.

[2] Nicht ganz so Pischel II, 90.

[3] s. 1, 33, 9.

[4] Die Musik gehörte zu den königlichen Vergnügungen, Manu 7, 225.

[5] Vgl. *stóma ukthám ca śáṃsyâ* 1, 8, 10; *sutè — sóme stóme bráhmaṇi śasyámâne*

Presssteine und die Stimme der Priester übertönt fast den Donner. *ut-sad* bedeutet für gewöhnlich ‚verschwinden', wird aber hier wie *upa-sad* (Ved. St. II, 275), *ni-sad* transitiv gebraucht, also ‚verschwinden —, aufhören machen'. *ná* ist Utprekṣâ.

9, 73, 6 *pratnăn mănâd ádhy ă yé samásvaran:* ‚die aus dem alten Ton sangen', sind dieselben, von welchen Str. 5 sagt: *pitúr mâtúr ádhy ă yé samásvaran.* Den Gegensatz dazu bilden in 6c—d die Blinden und Tauben, die ihre Sache schlecht machen; sie bleiben unterwegs zurück und erreichen nicht das Reiseziel ihres Opfers. — Dieses *măna* gehört zur Wurzel *mâ: śabde,* die nicht ausschliesslich von Tierstimmen gebraucht wird, sondern auch vom Donner: *vâśréva vidyún mimâti* 1, 38, 8 und von der Sasarparî (einer bestimmten Rede- oder Gesangskunst, s. Ved. St. II, 158) *sasarparîr — bṛhán mimâya* 3, 53, 15.

*barháṇâ* f. — fast nur im Instr. gebraucht — wird von Yâska 6, 4, 3 mit *paribarhaṇâ* umschrieben. Devarâja und Durga lassen dafür eine doppelte Erklärung zu. Devarâja I, 446: *parivṛḍha* oder *hiṃsâ,* Durga III, 221, 9 dagegen: *parivṛddhyâ parivṛddhena vadhena* oder *parihiṃsayâ,* in II, 281, 13 nur *parivṛddha.* Die Deutung durch *hiṃsâ* fusst darauf, dass in Naigh. 2, 19 *nibarhayati* unter den *vadhakarmâṇaḥ* aufgeführt wird, s. Sây. zu 1, 54, 5. Sây. hat keine einheitliche Erklärung des Wortes. Er behilft sich mit *nibarhayitṛ, vadha, hiṃsâ, hiṃsaka, hantṛ, hatis tatsâdhanâ hetiḥ* (1, 166, 6), *mahat, mahattva, bahutva, mâhâtmya, samṛddhi, parivṛddha* und strauchelt wiederholt an der Grammatik.

Den rechten Weg hat Grassmann betreten, aber schon Devarâja giebt einen guten Fingerzeig. *parivṛḍha* ist auch die übliche etymologische Umschreibung von *bráhman. barháṇâ* und *bráhman* sind nahe verwandt. In *barháṇâ* tritt der ursprüngliche Sinn noch stärker hervor. Es bedeutet: magische Kraft oder — Wirkung, Zauberkraft, Verwandlungsfähigkeit, Verwandlungskunst; insbesondere, wie *bráhman,*[1] das *vákyabalam,* die magische Wirkung des Worts und das magische Wort selbst. Am deutlichsten

*ukth.:* 6, 23, 1; *úpa gâyata, ukthâni saṃsata, bráhmâ kṛṇota* 8, 32, 17; 6, 29, 4. *bráhman* hat in diesen Stellen eine spezifische oder technische Bedeutung.

[1] Gut ist Sâyaṇas Definition von *bráhman* zu Śat. 3, 3, 4, 17 *brahma devânâm âhvânasâdhano mantraḥ.*

ist 10, 34, 7 *mádhvâ sámprktâḥ kitavásya barháṇâ*: ‚sie (die Würfel) sind überzuckert durch ihre Zaubermacht über den Spieler'.

1, 166, 6 *yûyáṃ naḥ — sumatíṃ pipartana*
*yátrâ vo didyúd rádati krívirdatî*
*riṇâti paśváḥ súdhiteva barháṇâ*

‚Spendet, ihr Marut, uns eure Huld: wo euer Geschoss, das . . . zahnige, einschlägt, lässt es frei (d. h. verschont es) das Vieh, begütigt[1] gleichsam durch Zauberspruch.' Einen ähnlichen Wunsch spricht 7, 57, 4 aus, die einzige Stelle, in welcher sonst die Waffe der Marut *didyút* heisst: ‚Dies euer Geschoss, ihr Marut, soll abseits bleiben, wenn wir nach Menschenart uns gegen euch versündigt haben, mögen wir ihm nicht verfallen. Uns sei eure freundlichste Huld!' *ri* bedeutet nur herauslassen, freilassen. Das dialektische ‚auslassen' würde an dieser Stelle am besten passen.

Ein Freund dieses altertümlichen Wortes ist besonders der Dichter Savya. In 1, 52, 11 bilden *śávasâ barháṇâ* ein ἓν διὰ δυοῖν: ‚durch seine zauberische Kraft'. Die Strophe 1, 56, 5 ist mir im einzelnen noch nicht klar.

1, 54, 5 *prâcînena mánasâ barháṇâvatâ*
*yád adyấ cit kṛṇávaḥ kás tvâ pári*

‚Was du mit deinem vorauseilenden verwandlungskundigen Geist[2] noch heute thun willst, wer hindert dich daran?'

1, 54, 3 *árcâ divé bṛhaté śúṣyaṃ vácaḥ*
*svákṣatraṃ yásya dhṛṣató dhṛṣán mánaḥ*
*bṛhácchravâ ásuro barháṇâ kṛtáḥ*
*puró háribhyâṃ vṛṣabhó rátho hi ṣáḥ*

Die Strophe ist nur im Zusammenhang des Liedes verständlich. In Str. 2 ist gesagt, dass Indra Himmel und Erde zur Heeresfolge zwingt[3] (*nyṛñjáte* S. 29). Damit ihm dieses Wort nicht übel ausgelegt werde, schaltet der diplomatische Ṛṣi in Str. 3 eine *stuti* an den Himmel ein, die den eben gebrauchten Ausdruck einschränkt und zugleich die Art der Heeresfolge näher beschreibt. ‚Dem hohen

[1] Über *súdhita* vgl. oben S. 30.

[2] Gemeint ist das *kâmarûpatvam*. Vgl. das II, 183 Bemerkte.

[3] Die weiteren auf S. 29 citierten Stellen kleiden diesen Vorgang nur in andere Worte.

Himmel singe ein anspornendes Wort, dem kühnen, dessen kühner Sinn frei schaltet. Denn der hochberühmte Asura, der mit Verwandlungskunst ausgestattete (oder: sich verwandelnde), ward ein gewaltiger Streitwagen vor den beiden Haris.' Der Himmel fuhr im Kampf freiwillig vermöge seiner Zauberkraft als *ratha* (in dem S. 32 angeführten Sinn) den Haris des Indra voraus. Ich stimme in betreff der Konstruktion der Worte *puró háribhyâm* in einem Punkt Bergaigne 2, 284 n. zu, wenn ich auch dem Ganzen eine andere Wendung gebe. Über *barháṇâ kṛ* s. oben S. 101. Dieselbe Verbindung auch 6, 26, 5

*tváṃ tád ukthám Indra barháṇâ kaḥ*
*prá yác chatâ sahásrâ śûra dárṣi*

‚Du stattest dieses Loblied, o Indra, mit magischer Wirkung aus, indem du, o Held, hunderte, tausende erbeutest.'

9, 69, 5 *divás pṛṣṭháṃ barháṇâ nirṇije kṛta* |

‚Den Rücken (die Fläche) des Himmels machte er durch seine Verwandlungskunst zu seiner Farbe.' D. h. er nimmt die glänzende Farbe des Himmels an.[1]

10, 77, 3 *prá yé diváḥ pṛthivyấ ná barháṇâ*
*tmánâ riricré abhrấn ná sûryaḥ*

‚Welche durch ihre Zauberkraft überragen, wie der Himmel die Erde, durch ihre Natur wie die Sonne das Gewölk.' Sâyaṇa fasst im ersten Pâda *ná* im Sinn von *ca*. Ähnlich lautende Stellen wie 1, 61, 9; 3, 46, 3; 6, 30, 1 scheinen ihm rechtzugeben. Trotzdem möchte ich auch hier eine Abweichung von der üblichen Formel sehen. *diváḥ* steht mit Attraktion an den folgenden Ablativ, analog den von Pischel I, 106 erörterten Fällen, für den Nominativ. Dann sind beide Pâdas ganz parallel gebaut.

*barháṇâ girâ* in 9, 10, 4 ist offner Karmadhâraya: ‚durch das Zauberwort', vgl. die ähnlichen Verbindungen *ṛcâ girâ* 8, 27, 5; *yajásâ girâ* 8, 40, 4; *vipâ girâ* 5, 68, 1; *pâjasâ girâ* 1, 151, 1; *tánâ girâ* 1, 38, 13; 2, 2, 1; 8, 40, 7; *tujâ girâ* 5, 17, 3. — Über die Stellen 3, 34, 5 und 3, 39, 8, in denen *tuj* neben *barháṇâ* vorkommt, kann nur eine besondere Untersuchung von *tuj* Aufschluss geben.

[1] Über *nirṇij* s. S. 99. Der Dativ *nirṇije* wie *upastire* 5, 85, 1.

In 5, 71, 1 *ā́ no gantaṃ riśādasā́*
*Váruṇa Mítra barháṇā́*
*úpemáṃ cā́rum adhvarám* ||

ist *barháṇā́* genau = *bráhmaṇā́* ‚durch Gebetskraft oder Zauberspruch'.

10, 22, 9 *tváṃ na Indra śū́ra śū́rair*
*utá tvótāso barháṇā́* |

‚Du, o tapferer Indra, mögest uns mit deinen Tapferen — und wir sind durch die Macht des Gebets von dir beschützt.' Eine Aposiopese. Der Gedanke ist: Du, Indra, mögest uns — schützen, doch das brauche ich ja gar nicht erst auszusprechen, durch unsere *barháṇā́* ist uns ja ohnehin dein Schutz sicher. In der Aposiopese ist also *ava* aus dem folgenden *ūtā́saḥ* zu ergänzen. Nunmehr versuche ich 8, 63, 7 so zu übersetzen: ‚Als das Volk der fünf Stämme[1] zu Indra sein Schreien entsandt hatte, legte durch seine Gebetskraft dieses Haus des Gesanges die Zungen des Nebenbuhlers.' Die Zungen legen (*stṝ*) ist s. v. a. die Zungen lähmen oder zum Schweigen bringen. Mit Bezug auf diese Redensart heisst es in der Beschwörung des Todes AV. 8, 1, 16 *mā́ jihvā́* (d. i. *jihvā́ ā́*) *barhíḥ*: ‚Nicht soll die Zunge dem Barhis gleich werden.' Das *barhis* nämlich ist *stī́rṇam* ‚gelegt'. Zu *ā́* ergänzt man am besten *bhuvat*. *ā́-bhū* ‚werden zu' oder ‚erscheinen als' (RV. 3, 1, 17) würde wie das einfache *bhū́ta* den Begriff von *sama* oder *upamā́na* (AK. Viśva) angenommen haben. Andere Deutungen der Stelle mit missglückten Konjekturen findet man bei Bloomfield SBE. 42, 572. — Zu der Verbindung von *barháṇā* mit *stṝ* ist auch AV. 10, 5, 15 *tā́ṃ stṛ́ṣīyā́néna brā́hmaṇā*, TS. 2, 1, 8, 2 *brā́hmaṇā́ stṛṇute* zu vergleichen.

6, 44, 6 *tā́d va ukthásya barhā́ṇéndrāyopastṛṇiṣā́ṇi* |
*vípo ná yásyotáyo ví yā́d róhanti sakṣítaḥ*

‚Durch die Kraft eures Liedes soll hier dem Indra ein Teppich

[1] Die späteren Pañcālas? Der von A. Kuhn, Ludwig, Nachrichten 15, Zimmer, AIL. 122 vertretenen — übrigens noch keineswegs gesicherten — Annahme würde dies kaum im Wege stehen. Auch Oldenbergs Erwägungen (Buddha[1] S. 412) führen zu einem ähnlichen Schluss. Die verschiedenen indischen Ansichten über die *pañca janā́ḥ* stellt Bṛh. Dev. 7, 68 f. zusammen.

gelegt werden, ihm, dessen Hilfen wie die Zungen sind, weil sie dicht hervorwachsen.'

Diese wörtliche Übersetzung bedarf selbst erst der Erklärung. Wie der Dichter von 8,63,7 bei den Worten *barháṇâ* und *ástṛṇât* an das *barhis,* so denkt unser Dichter im ersten Hemistich an das *upabarhaṇam* und *upastaraṇam.* Zu dem Bild ist ausser 9,71,1 (s. o.) vor allem 6,67,2 zu vergleichen:

*iyáṃ mád vâṃ prá stṛṇîte manîṣâ*
*úpa priyâ námasâ barhír áccha*

‚Aus mir breitet sich für euch dies Lied (wie ein Teppich) aus, (kommt) als Freunde ehrerbietig (geladen) zu dem Barhis.' Die Worte *úpa* bis *námasâ* sind Ellipse und nach 6,67,3a—b zu ergänzen. Das Lied selbst wird durch seine magische Kraft zum Teppich oder zur Unterlage, auf der Indra Platz nimmt. Über *upa-stṛ* s. Ved. Stud. I, 133.

Das Bild in 6,44,6c ist auf den ersten Blick befremdlich. Dem vedischen Dichter war aber jeder Vergleich erlaubt, wenn nur das tertium comparationis vorhanden war. Indras Hilfen (*ûtáyaḥ*) sind *pûrvîḥ* 6,24,3; 7,26,4 (vgl. 7,25,3; 1,11,3; 6,45,3 und 3,14,6), und nach AV. 10,2,7 ist die Zunge des Menschen, auf welche die grosse Rede gelegt ist, *purûcî* ‚vielseitig'.[1]

Mit *ví yád róhanti* springt der Dichter auf ein neues Bild über. Es ist zu supplieren *vayâ iva* ‚wie Zweige', nach RV. 6,24.3 *vṛkṣásya nú te — vayâ vy ûtáyo ruruhur Indra pûrvîḥ* und nach 8,19,33 *upakṣíto vayâ iva.* Über das Verhältnis der beiden Strophen 6,44,6 und 8,19,33 denke ich wie Bergaigne I, VI.

In 5,68,1 ist *vipâ girâ* ἓν διὰ δυοῖν: mit beredtem Lob. Für *vípaḥ śácyâ* in 10,61,3 würde ‚durch die Geschicklichkeit der Zunge' gut passen, doch bleibt der Sinn der Strophe dunkel. Die letzte Stelle 10,99,6 *asyá Tritó nv ójasâ vṛdhânó vipâ varâhám áyoagrayâ han* gehört zu dem S. 65 besprochenen Mythos vom Eber. Nur wird hier dem Trita zugeschrieben, was an den anderen Stellen Indra selbst verrichtet hat.[2] Die obige Besprechung des

[1] Roths Konjektur unter *purûcî* ist unnötig. Die AV.Stelle hat mit RV. 3,57,5 nichts gemein.

[2] Vgl. den ähnlichen Fall Sat. Br. 1,2,3,2 und Ved. St. II, 304.

Mythos dürfte klar gemacht haben, dass Macdonells Ansicht, der *varâha* sei Vṛtra und die *víp áyoagrâ* der *vajra,* unhaltbar ist.[1] Vielmehr ist der Eber auch hier der Asura Emuṣa und die *víp áyoagrâ* der Bunda-Pfeil, den Indra nach 8,77,6.11 durch die Berge schoss und aus dem die Brâhmaṇas einen Darbhabüschel machen. Nach indischen Begriffen kann dies nur ein magischer Pfeil gewesen sein. Geheimnisvoll, wie dieser selbst, ist auch der Ausdruck, den der Dichter gewählt hat. Wörtlich ist *víp áyoagrâ* eine Zunge (Rede), deren Spitze das Eisen, d. i. der eiserne Pfeil, bildet, das soll heissen: ein Pfeil, dessen treibende Kraft ein Zauberspruch ist.[2]

Die *vépas*-Belege bedürfen keines weiteren Kommentares: 1,80,12 *ná vépasâ ná tanyaténdraṃ Vṛtró ví bibhayat:* ‚Nicht schreckte Vṛtra den Indra durch seine Zungenfertigkeit, nicht durch sein Donnern.' 10,46,8 *prá jihváyâ bharate vépo Agníḥ:* ‚Beredsamkeit trägt Agni auf seiner Zunge.' Und er soll sie auf den Sänger selbst übertragen nach

4,11,2 *ví ṣâhy Agne gṛṇaté manîṣâṃ*
*khâṃ vépasâ tuvijâta stávânaḥ*

‚Erschliesse das Herz,[3] o Agni, dem Lobsänger, den Quell (der Lieder) durch deine Beredsamkeit, gepriesen, o Kraftgeborner.'

Auch in den Zusammensetzungen mit *vépas* giebt diese Bedeutung einen besseren Sinn.

## § 11.

### *svásara.*

Das alte Nirukta-Glossar führt den Pl. *svasarâṇi* in dem eigentlichen Naighaṇṭukam (der Synonymik) zweimal auf, nämlich unter den Wörtern für Tag 1,9 und unter denen für Haus 3,4, und wiederholt darum das Wort im vierten Kâṇḍa, dem *naigamam* oder *aikapadikam,* unter den mehrdeutigen[4] und besonders schwierigen Wörtern 4,2. Yâska 5,1,5 und Devarâja (I p. 409)

[1] s. JRAS. 1893, p. 430 f.

[2] Wegen *-agra* ist absichtlich das doppelsinnige Wort *víp* gewählt.

[3] Wörtlich: mach frei das Denken.

[4] Wie *aditi, arka, pavi, go* 4,2, *jûrṇi* 4,3 u. a. m.

merken hierzu nur die Bedeutung ‚Tag' an. Sâyaṇa hat die Angaben des Nirukta öfters modifiziert, meist wohl aus eigner Wissenschaft. Seine Erklärungen sind: *ahan* RV. 2,2,2; 1,3,8; 3,60,6; *yâgâhan* 9,94,2; *âditya* 5,62,2; *gṛha* 2,34,8; 8,99,1; AV. 7,60,1; *nivâsasthâna* RV. 2,34,5; *kulâya* 2,19,2; *goṣṭha* 2,2,2; 8,88,1; 9,94,2; *mârga* 6,68,10; *śarîra* 1,34,7. Roth hat sich nur an die Bedeutung *gṛha* gehalten. Dass diese nicht die richtige sein kann, beweist *svásarasya pátnî* 3,61,4 als Beiwort der Uṣas. Wie käme Uṣas zu der Würde einer Hausfrau? Die *yóṣâ sûnárî*, mit welcher die Uṣas 1,48,5 verglichen wird, ist gewiss nicht ‚eine treffliche Frau' (Ludwig), sondern mit Pischel I, 309 zu verstehen. Die des Morgens die Hausthür aufschliessende Hausherrin (PW. unter *syûman*) beruht ausserdem auf falscher Interpretation der Worte *syûmeva cinvatî*.

Kombiniert man die RV.Stelle 3,61,4 mit den Angaben des Glossars, die oftmals zwar ungenau, aber doch ‚in der Regel ein Korn von Wahrheit' enthalten,[1] so drängt sich die Vermutung auf, dass *svásara* zugleich einen Ort und eine Tageszeit bezeichne. Am Ort oder zur Zeit des *svásara* sind die Kühe *pinvânâḥ*, d. h. milchstrotzend (9,94,2). In 2,34,8 heisst es: *dhenúr ná śíśve svásareṣu pinvate*[2] und *svásareṣu* brüllen die Mutterkühe nach dem Kalb (2,2,2; 8,88,1). Andererseits lehrt der RV., dass die Mutterkuh, erst wenn sie *pipyúṣî* oder *yávasasya pipyúṣî* war, nach dem Kalb verlangt bezw. zu ihm zurückkehrt, 1,186,5; 2,16,8 und Taitt. Br. 2,1,1,3 hat die bestimmte Angabe, dass die Kälber *âsaṃgavám* mit den Mutterkühen zusammen sind.[3] Nach Sây. fiele

[1] Roth in Mélanges Asiatiques, tome VII, 1876 S. 610.

[2] Bei Sây. ist für Müllers *prasrutastanî* mit Râjâ-Râmaśâstri *prasnutastanî* zu lesen. Dies ist ein ganz geläufiges Kompositum, z. B. DKC. 77,7; 105,18; 167,7. Vgl. auch Kirât. 4,10. — *pinvate* ist regelrechte 3 pl. Â. zu dem Part. *pinvámâ* in RV. 9,94,2.

[3] *mâ jâtám, vatsáṃ jâtám* ist ein eigentümlicher Acc. absol. der Zeit: ‚wenn das Kalb geboren ist'. Dieselbe Konstruktion auch TBr. 2,1,2,6 *tád dhûyámânam âdityò 'bravît*. Hier wie dort behilft sich Sây. mit einem eingefügten *dṛṣṭvâ*. Böhtlingk will in ZDMG. 54,514 *dohan, duhanti* in *dṛṃhân, dṛṃhanti* verbessern. Diese Konjektur ist erstlich gegen den Sinn, zweitens bezweifle ich, ob das Anbinden oder Einsperren der Kälber mit *dṛh* ausgedrückt werden konnte. In dem ‚sondern', das B. einschiebt, steckt der Fehler. S. hat richtig erkannt, dass aus der Geschichte drei Lehren zu entnehmen sind: 1. die Kuh darf zehn Tage lang nach der Geburt

das Komp. *âsaṃgavám* unter die Regel Pâṇ. 2, 1, 13, und zwar fasst er *â* im Sinn des *abhividhi*, denn er erklärt TBr. II, 365, 18: *dohâd ûrdhvaṃ saṃgavakâlaparyantam* und fügt ib. 22 hinzu, dass nach dem *saṃgava* das Kalb nicht mehr mit der Agnihotrî-Kuh zusammenbleiben dürfe. Nach Jaim. Up. Br. 1, 12, 4 bedeutet *âsaṃgavam* ‚zur Zeit des *saṃgava*'.[1] Übersetzen wir so auch in TBr., so stimmt die dortige Angabe genau zu der des Śaṃkara zu Chând. Up. 2, 9, 4, wonach die Kühe zur Zeit des *saṃgava* mit den Kälbern zusammenkommen, und der des Nârâyaṇa zu Âś. Ś. 3, 12, 2, dass die Kühe während des *saṃgava* mit den Kälbern zusammenbleiben.

Sây. definiert zu ṚV. 5, 76, 3 den *saṃgava* als diejenige Tageszeit, in welcher die Kühe zum Melkplatz zusammenkommen. ‚Nachdem am frühen Morgen[2] die Kühe im Wald das Wintergras gefressen haben, kehren sie zur Zeit des *saṃgava* zur zweiten Melkung zurück.' Täglich wurde dreimal gemolken: *prâtardoha, saṃgave, sâyaṃdoha*. Die erste Melkung war ausgiebig, die beiden folgenden spärlich (*dahrám*) TS. 7, 5, 3, 1. Unter den Zeiten des fünfteiligen Tages nahm der *saṃgava* die zweite Stelle ein: *udyán sûryaḥ, saṃgaváḥ, madhyáṃdinaḥ, aparâhṇáḥ, astaṃyán* AV. 9, 6, 46 oder *prâtaḥ, saṃgavaḥ, madhyaṃdinaḥ, aparâhṇaḥ, sâyâhnaḥ* TBr. 1, 5, 3, 1. Der *saṃgava* gehört dem Mitra, ib. Dreimal des Tages werden die Tiere (zur Fütterung S.) getrieben: *prâtaḥ, saṃgave, sâyam* (TBr. 1, 4, 9, 2), während sie in den dazwischenliegenden Zeiten sich mit dem Wiederkäuen beschäftigen (Sây. z. d. St.). Ait. Br. 3, 18, 14 berichtet, dass bei den Bharatas die Herden des Abends auf dem *goṣṭha* sind, um Mittag aber in die *saṃgavinî* kommen. Sây. beschreibt die *saṃgavinî* als einen für die Saṃgava-Zeit geeigneten Schuppen (*śâlâ*)[3] und ergänzt die Angabe des Brâhmaṇa dahin: ‚Diejenigen Tiere, die melkbar sind, kehren des Abends nach Hause zurück,[4] die nichtmelkbaren bleiben

nicht gemolken werden; 2. das Kalb muss täglich *âsaṃgavam* mit der Mutter freigelassen werden; 3. nach dieser Zeit muss es von der Mutter getrennt werden, weil es sonst dem Rudra verfallen ist.

[1] Vgl. *hâvanîm â ratîm â*, Yasna 9, 1.

[2] *râtryaparakâle*. Die Zeit der Uṣas ist nach Yâska 2, 6, 1 *râtrer aparaḥ kâlaḥ*.

[3] Das moderne *gohâl, gausâla*, Grierson, Bihâr Peasant Life p. 300.

[4] In die *śâlâ*, vgl. Av. 3, 12, 3.

abends auf dem *vraja* (= *goṣṭha*). Alle beide aber kommen um Mittag in die *śâlâ,* die erbaut ist, um die Sonnenglut der heissen Jahreszeit abzuhalten.' Zur Zeit des *saṃgava* brannte die Sonne schon stark. In der Parallelsetzung von Tages- und Jahreszeiten Śat. 2, 2, 3, 9 entspricht der *saṃgava* dem Sommer. Nach Chând. Up. 2, 9, 4 war die Zeit kurz vor Sonnenaufgang die Zeit, nach der sich die Haustiere richten, kurz nach Sonnenaufgang die eigentliche Zeit der Menschen und der *saṃgava* die Zeit der Vögel.

Die wichtigste Stelle ist aber MS. 4, 2, 11 (p. 34, 6). Dort werden folgende vier Tageszeiten (*dhâman*) aufgezählt: *uṣás, saṃgavá, madhyáṃdina, aparâhṇá,* und weiter heisst es, dass das betreffende Opfer darzubringen sei am Morgen, wann die Kühe im *goṣṭha* sind (*antárgoṣṭhâsu góṣu* Z. 17), und ebenso, wann die Kühe eingetrieben sind (*góṣv ákṛtâsu* Z. 18).[1] Was unter *goṣṭha* zu verstehen sei, lehrt die klare Definition von Mahîdhara zu VS. 3, 21: ‚*goṣṭha* bezeichnet den Ort ausserhalb des Hauses, wo das Vieh ungestört weidet'.

Denkt man bei *svásara* an die dem *saṃgava* vorausliegende Zeit, also an den ersten Abschnitt des landwirtlichen Tagewerks, so ergiebt dies einen vorzüglichen Sinn. *svasara* bedeutet dann den Frühtrieb, die Morgenweide, die Zeit, wo die Kühe draussen auf der Weide frei herumlaufen (*sva-sara*). Dies ist auch Sâyaṇas Meinung, wenn er zu 2, 2, 2 in seiner zweiten Erklärung

[1] *â-kṛ* ist der übliche Ausdruck für das Eintreiben oder Heimtreiben der Herde, ebenso *upâ-kṛ*. Letzteres bedeutet auch ‚widmen, schenken' (*arpayati* Nîl. zu MBh. 5, 87, 15). Dieser Doppelsinn macht die sich gegenseitig ergänzenden Stellen RV. 10, 127, 8 und 1, 114, 9 verständlich. *úpa te gâ ivâkaraṃ vṛṇîṣvá duhitar divaḥ | rấtri stómaṃ ná jigyúṣe* 10, 127, 8. *úpa te stómân paśupâ ivâkaram* 1, 114, 9. In 10, 127, 8 ist aus der Parallele *paśupâḥ,* in 1, 114, 9 umgekehrt *gâḥ* im Vergleich zu ergänzen. ‚Wie (der Hirt) die Rinder (heimtreibt), so habe ich dir, o Nacht, ein Loblied — gieb ihm den Vorzug, o Tochter des Himmels — gewidmet wie einem Sieger.' ‚Ich widmete dir Loblieder, wie ein Hirt (die Rinder heimtreibt).' Vgl. *prá . . . ájâ yûthéva paśurákṣir ástam* 6, 49, 12. Sây. hat zu 1, 114, 9 den Sachverhalt ganz richtig erkannt. Er umschreibt *upâkaram* einmal durch *samarpayâmi,* im Bild aber durch *svâmibhyaḥ pratyarpayati. stómam* in 10, 127, 8 ist doppelt zu denken, dann ist die Stellung des *ná* vor *jigyúṣe* (vgl. *vấjaṃ ná jigyúṣe* 6, 46, 2; *jigyúṣo yathâ* 9, 100, 4) nicht auffallend, obwohl, wie schon oben bemerkt wurde, an dieser Stelle des Pâda die Inversion des *ná* erlaubt war. — Vergleiche wie die besprochenen mit einem doppelsinnigen Verbum sind die Ansätze zum späteren Śleṣa.

*svásareṣu* mit *svasaraṇâdhikaraṇeṣu goṣṭheṣu* wiedergiebt. Da die Uṣas in diese Zeit fällt, so heisst sie *svásarasya pátnî:* ‚die Herrin des Frühtriebs'. Auch in der schwierigen Stelle AV. 7, 23, 2 (SV. 1, 5, 2, 3, 2) wird die Uṣas in Verbindung mit dem *svásara* gebracht. Die Begriffsentwicklung, bei der neben der eigentlichen Bedeutung die sogenannte Upalakṣaṇa-Bedeutung einhergeht, ist nunmehr folgende:

1. Frühtrieb, Morgenweide. Dies war die Hauptfütterung des Viehs, 9, 94, 2; 2, 34, 8. In 5, 62, 2 *víśvâḥ pinvathaḥ svásarasya dhénâḥ* mache ich den Genitiv nicht von *dhénâḥ,* sondern von *pinvathaḥ* abhängig im Hinblick auf *dhenúr yávasasya pipyúṣî* 2, 16, 8.[1] • Die fruchtbare Wirkung des von Mitra und Varuṇa gespendeten Regens auf Vegetation und Herde (*vardháyatam óṣadhîḥ pinvataṃ gấḥ* Str. 3) wird in 2 in andere Worte gekleidet: ‚Ihr beide machet alle weiblichen Tiere voll (d. h. satt und milchreich) von der Frühweide.'[2]

8, 88, 1 *abhi vatsáṃ ná svásareṣu dhenáva índraṃ gîrbhir navâmahe:* ‚Wir schreien mit Liedern nach Indra wie die Kühe auf der Frühweide nach ihrem Kalb.' In 2, 2, 2 wird der Parallelismus zwischen Upameya und Upamâna vollständig, wenn man unter *svásara* mit Upalakṣaṇa auch die Abendweide miteinbegreift, also überhaupt den freien Weidegang im Gegensatz zur Einstallung darunter versteht: *abhí tvâ náktîr uṣáso vavâśiré 'gne vatsáṃ ná svásareṣu dhenávaḥ.* ‚Nach dir, o Agni, schreien sie nachts (d. h. abends)[3] und morgens wie die Kühe auf der Weide nach ihrem Kalb.' Die Verhältnisse des abendlichen Austriebs waren denen des morgendlichen ähnlich. Wie während des *saṃgava,* so wurden unter Umständen auch nach der Abendweide die Kälber über Nacht zu den Kühen gelassen, s. Gobh. GS. 3, 8, 7. Während des Weideganges blieben die jungen Kälber angebunden. Das Brüllen der Kühe verrät ihre Ungeduld und Sehnsucht nach jenen. *vâśrâ vatsân prati haṃbhâravopetâ dhenava iva, yathâ dhenavaḥ sahasâ vatsagṛhe gacchanti* bemerkt Sây. zu 1, 32, 2

2. Bei den Vögeln bezeichnet *svásara* nicht den Nistplatz,

[1] Der Gen. wie bei *tṛp* u. a.

[2] Über das erste Hemistich s. Pischel I, 214.

[3] Sây. *naktaśabdaḥ sâyaṃkâlaṃ lakṣayati.*

sondern umgekehrt den Frühausflug aus dem Nest, der gleichfalls um das Morgenrot stattfindet (vgl. 1, 124, 12; 6, 64, 6), die Morgenatzung. So 2, 34, 5 und 2, 19, 2 *prá yád váyo ná svásarâṇy ácchâ* (s. S. 52). Hier ist, wie schon Sây. erkannt hat, das Upameyam elliptisch und *samudram* zu ergänzen.

3. Bildlich wird das *prâtaḥsavanam,* die Frühmesse, als die Frühweide oder Morgenatzung der Götter bezeichnet, und *upalakṣaṇena* wird der Ausdruck auf die beiden anderen Savanas ausgedehnt. Angebahnt wird diese metaphorische Bedeutung durch den Vergleich mit dem wirklichen *svásara,* wie er sich z. B. in der 8. Str. des zum *prâtaḥsavanam* gehörigen Praügaśastra 1, 3 findet: *víśve devâso aptúraḥ sutám ā́ ganta tū́rṇayaḥ | usrā́ iva svásarâṇi:* ‚Alle Götter sollen schneller als die Wasser,[1] eilig zum Soma herkommen[2] wie die Kühe zur Frühweide!' Ähnlich 2, 34, 5.

8, 99, 1 *sá Indra stómavâhasâm ihá śrudhy úpa svásaram ā́ gahi:* ‚Höre du, Indra, hier auf die Darbringer des Stoma und komme zur Frühlibation!' 1, 34, 7 *átmêva vâtaḥ svásarâṇi gacchatam:* ‚Kommet (so schnell) wie der wandernde Wind zu den Libationen!' Das tert. comp. ergiebt sich aus 1, 3, 8.

6, 68, 10 *práti svásaram úpa yâti pîtáye:* ‚Zu jeder Frühmesse (oder Messe) kommt (euer Wagen) herbei zum Trunk.' In dem für die Abendpressung bestimmten Ṛbhulied 3, 60 heisst es in Str. 6 *imā́ni túbhyaṃ svásarâṇi yemire:* ‚(berausche dich hier bei dieser unserer Libation, o Indra,) für dich sind diese Libationen bestimmt.' *yemire* = *niyatâny âsate* S. Es wird hier wie oft der Gedanke ausgesprochen, dass Indra eigentlich das alleinige Anrecht auf den Somatrank habe, wenn auch den anderen Gottheiten ein Anteil zugestanden wird; vgl. 7, 98, 5; 8, 2, 4 und zu obiger Stelle besonders 4, 35, 7. In diesem verallgemeinerten Sinn wird *svásara* auch in einer zum Tṛtîyasavana gehörigen Praiṣaformel verwendet: *Âdityébhyaḥ préṣya — mahá svásarasya pátibhyaḥ* — ‚den Herren der grossen Libation', Śat. 4, 3, 5, 20. Es ist die dritte Somalibation gemeint, denn diese gehörte nach Śat. 4, 3, 5, 1. 19 von Rechts wegen den Âdityas.

---

[1] s. Pischel I, 127.

[2] *ganta* steht nach Sây. als 3 pl., vgl. *vanta* 1, 139, 10.

## § 12.

### Exkurs zu S. 115.

### *âtmán.*

Roth hat für das inhaltreiche Wort *âtmán* als Grundbegriff ‚Hauch' aufgestellt und nimmt diese Bedeutung an vier Stellen an, wo *ātman* mit Vâta verbunden ist.[1] Der Wind wurde nach Roths poetischer Auffassung als der Hauch der Götter bezw. des Varuṇa gedacht, 10, 168, 4; 7, 87, 2. Die bekannte Beziehung einerseits zwischen *prâṇá* und Vâta, Vâyu (AV. 11, 8, 31; 19, 6, 7; 27, 2; 10, 7, 34; 11, 4, 15; MS. 1, 6, 2 p. 89, 1; TS. 1, 3, 8, 1; 6, 3, 7, 4; 7, 5, 25, 1; Śat. 5, 2, 4, 9; 10, 3, 3, 7; 10, 6, 4, 1; Tânḍ. 4, 6, 8; Ait. Br. 2, 26, 6; 3, 2, 4; Ait. Âr. 2, 4, 1, 6; 2, 4; 3, 1, 6, 8; Śâṅkh. Âr. 1, 8; Deussen, Geschichte der Philosophie I, 1, 295 f.), andererseits zwischen *prâṇá* und *âtmán* (AV. 19, 27, 8; Praś. Up. 3, 3; *vâtaḥ prâṇás tád ayám âtmâ* Kâṭh. 7, 14 p. 77, 20 und mit deutlicher Scheidung beider Begriffe AV. 3, 29, 8; 5, 9, 7; 6, 53, 2; TS. 6, 3, 10, 3; MS. 1, 10, 8 p. 148, 4; Śat. 11, 2, 1, 2) scheinen dieser Kombination eine sichere Unterlage zu geben. An 1, 34, 7 und 10, 92, 13 muss dieselbe scheitern. Hier ist *âtmán* blosses Beiwort des Vâta ohne erkennbare Beziehung auf den Hauch. Man wird wegen dieser zwei Stellen die Bedeutung ‚Hauch' und die Ableitung von *an* oder *vâ* fallen lassen und auf die von Weber und Garbe[2] befürwortete Etymologie von *at* zurückkommen müssen. *âtmán* wäre danach s. v. a. *átamâna* (vgl. RV. 2, 38, 3) und würde im RV. bedeuten: wandernd, und zwar 1. vom wandernden, in steter Bewegung befindlichen Wind; 2. die wandernde Seele (*saṃsârin*), Seele überhaupt. Die übrigen Bedeutungen (‚Person, selbst, Leib, Natur') sind Weiterentwicklungen von 2. Der Wind heisst im RV. *párijman*, das sicher nicht mit Oldenberg SBE. 46, 106 von *kṣám, jmáḥ* ‚Erde' abzuleiten ist, *dhrâjîmat* 1, 79, 1; 163, 11; *dhrâjat* 4, 38, 3; 7, 36, 3 *dhúni* und *jigatnú* 10, 78, 3, *îyamânaḥ* 10, 168, 3; vgl. *yathâvaśaṃ carati*, ib. 4, *ná ní viśate*, ib. 3. Die Worte *âtmâ te vâto râja â navînot* 7, 87, 2 übersetze ich jetzt:

[1] Vgl. auch Deussen, Geschichte I, 1, 285 und 325.

[2] Die Sâṃkhya-Philosophie 293.

‚Dein streichender Wind rauscht das (Regen)wasser herbei'.[1] Sofern beide wandernd sind, besteht zwischen Seele und Wind eine gewisse Wechselbeziehung und Wahlverwandtschaft. Diese wird oft ausgesprochen: *gaccha'u vãtam âtmã* RV. 10, 16, 3; AV. 18, 2, 7 *vâyóḥ páry âtmã ta ãbhṛtaḥ* 9, 4, 10; *vã'o hâtmã babhûva te* 5, 5, 7. Wie die Seele der lebenden Wesen aus dem Wind hervorgegangen ist, so ist der Wind selbst nach 10, 168, 4 die Seele der Götter. Für *âtmán* als Beiwort des Windes bleibt ausser 1, 34, 7 nur noch 10, 92, 13 übrig:

*prá naḥ Pûṣã caráthaṃ viśvádevyo*
*'pãṃ nápâd avatu vâyúr iṣṭáye*[2]
*âtmãnaṃ vásyo abhí vãtam arcata*
*tád Aśvinâ suhavâ yãmani śrutam* ‖

‚Unseren Weg soll Pûṣan, der Freund aller Götter, Apâm Napât, Vâyu nach Wunsch[2] behüten. Preiset den wandernden Vâta zum Heil;[3] ihr Aśvin, ihr leicht zu rufenden, höret dies (Lied) auf eurer Fahrt!' Hier wird zwischen Vâyu und Vâta ein deutlicher Unterschied gemacht.

## § 13.

## *ábhva.*

Eine erneute Untersuchung dieses Wortes wird zeigen, dass Bergaignes Ausführungen[4] in diesem Fall hinter Roths Artikel im PW. zurückstehen. Es ist Bergaigne nicht gelungen, den festen Begriffskern zu ermitteln. Nirgends bedeutet das blosse *ábhva* ohne den Zusatz *ásita* oder *kṛṣṇá* die Dunkelheit, wie B. annimmt. Mit seinen übrigen Aufstellungen, wie ‚mal' und ‚puissance démoniaque', streift er nur das Richtige.

*ábhva* ist nach 2, 4, 5 und 6, 4, 3 eine Eigentümlichkeit des Agni, während nach 2, 33, 10 Rudra das ganze *ábhvam* besitzt. Hierin liegt die Lösung. Beiden Göttern, dem Agni wie dem

[1] s. II, 265. Wind und Wasser bezw. Regen gehören zueinander, vgl. 10, 168, 3 (*apãṃ sákhâ*, ‚Wind ist der Welle lieblicher Buhler', Goethe), TS. 7, 1, 5, 1. TBr. 2, 3, 9, 2. *Vâyúr vai vṛṣṭyâ iśe* TS. 2, 4, 9, 1.

[2] *iṣṭáye* wohl = *kãmâya.*

[3] Vgl. *abhí vásyaḥ* 1, 31, 18.

[4] Études 121.

Rudra, gemeinsam und bei letzterem vorherrschend ist das *ghoratvam*. Agnis schreckliche und freundliche oder liebe Formen, die *ghorâs tanvaḥ* und die *śivâs* (*priyâs*) *tanvaḥ*, sind aus den Brâhmaṇas bekannt, Kauṣ. Br. 1, 1 (p. 1, 5. 6), Kâṭh. 7, 8 (p. 70, 6); MS. 3, 1, 9 (p. 12, 5); 1, 4, 8 (56, 18); TBr. 1, 1, 7, 3, und schon der ṚV. spielt darauf an 10, 16, 4; 3, 20, 2.[1] Rudra[2] aber ist der *ghora* Kauṣ. Br. 16, 7 (p. 72, 8), *devânâm aśântaḥ* ib. 19, 4 (p. 85, 19), *krûro devânâm* TS. 6, 1, 7, 7; 2, 3, 2; *devânâṃ krûratamaḥ* MS. 3, 8, 1 (p. 92, 15); seine *krûrâṇi nâmâni* erwähnt Kâṭh. 6, 7 (p. 56, 21). In ihm haben die Götter ihre *ghoratamâs tanvaḥ* vereinigt Ait. Br. 3, 33, 1; er ist die *ghorâ tanûḥ* des Agni TS. 2, 2, 2, 3, daher oftmals geradezu mit Agni identifiziert ṚV. 4, 3, 1; TS. 6, 3, 5, 1; TBr. 1, 1, 5, 8; 6, 6; 4, 3, 6; 2, 1, 3, 1; MS. 1, 6, 6 (p. 95, 12); 1, 6, 7 (p. 98, 1); 1, 6, 11 (p. 103, 7); 3, 9, 1 (p. 114, 1). Das rauchende Feuer des Agnihotra wird mit den Rudras in Beziehung gesetzt TBr. 2, 1, 10, 1. Die *ghorâ tanûḥ* des Agni heisst in TS. 1, 2, 11, 2 *rúdriyâ*, und wer Zauberei treibt, soll dem Rudra eine rote Kuh opfern TS. 2, 1, 7, 7.

Der Begriff von *ábhva* lässt sich danach noch präziser fassen, als es im PW. geschehen. *ábhva* ist s. v. a. *ghoram, ghoratvam, ghorâ tanûḥ*, also: Schrecknis, Graus, Schreckensgestalt, Schreckenserscheinung, Gespenst, Spuk, Popanz. Die spezielle Bedeutung von *ghoram* = *âbhicârikam* Âś. Śr. 10, 7, 4 ist auch bei *ábhva* mit im Spiel. Sây. erklärt *ábhvât* in ṚV. 1, 185, 2 mit *mahato*,[3] *bhayahetoḥ pâpât*, zu AV. 4, 17, 5 noch spezieller als *abhicârakriyâjanitaṃ mahad bhayakâraṇam*. Die übliche Erklärung von *ghora* ist *bhayaṃkara, bhayânaka*. Die Deutung von *ábhva*, die ich hier vorlege, ist also eigentlich Sâyaṇas Eigentum.

---

[1] Auch 4, 6, 6 *bhadrấ te Agne svanîka saṃdṛ́g ghorásya sató víṣuṇasya cā́ruḥ*. ‚Wohlthätig ist, o freundlich aussehender A., dein Anblick, schön, wenn du, furchtbar werdend, dich veränderst', d. h. wenn er zur Feuersbrunst wird. *víṣuṇa* erklärt Yâska 4, 3, 3, Devarâja p. 400, Sây. zu 7, 21, 5; 8, 96, 14 durch *viṣama*, zu 3, 54, 8 mit *nânârûpa* und zu 5, 34, 6 mit *parâṅmukha*. Das ist im wesentlichen richtig. Zur Bedeutung ‚verändert' vgl. besonders 5, 12, 5.

[2] s. besonders Pischel, ZDMG. 40, 120.

[3] Das Naigh. verzeichnet ein Adj. *abhva* = *mahat* (3, 3) und ein Subst. n. = *udakam* (1, 12). Grassmann zerlegt das Wort in *a-bhva*, Weber dagegen leitet es von Wurzel *abh* in *abhra* ab, Ind. St. 1, 65.

Ohne weiteres wird nunmehr 2, 33, 10 verständlich:

*árhann idáṃ dayase víśvam ábhvam*
*ná vã́ ójîyo Rudra tvád asti* |

‚Mit Recht verfügst du über jedes Schrecknis, nicht giebt es in der That, o Rudra, ein stärkeres als du.' — Schwieriger sind die Agnistellen 2, 4, 5 und 6, 4, 3, wo beidemal *ábhvam* von dem Verbum *pan* regiert wird:

2, 4, 5 *ã́ yán me ábhvaṃ vanádaḥ pánanta*
*uśígbhyo nãmimîta várṇam* |
6, 4, 3 *dyã́vo ná yásya panáyanty ábhvaṃ*
*bhã́sâṃsi vaste sṹryo ná śukráḥ* |

Für *pan* hat Pischel I, 201 den Weg gewiesen; hier muss es bedeuten: abhandeln, einhandeln, eintauschen, feilschen um, ablocken. Pâda b in der ersten Stelle setzt den Gedanken in a fort. Die Worte *ábhvaṃ pánanta* und *amimîta várṇam* stehen im Verhältnis von Ursache und Wirkung. *amimîta* geht nicht, wie Sây. und Gr. meinen, auf √*mâ* zurück,[1] sondern ist mit *náktoṣã́sâ várṇam âmémyâne:* ‚Nacht und Uṣas, die die Farbe wechseln' 1, 96, 5, *dyã́vâ várṇaṃ carata âmināné:* ‚die beiden Tage (d. h. Tag und Nacht) pflegen die Farbe zu vertauschen' 1, 113, 2, *ámitavarṇa* ‚die Farbe nicht wechselnd, — ändernd' 4, 51, 9 zu verbinden, gehört also zu √*mi, mî.* Von dieser hat sich die Bedeutung ‚eintauschen, wechseln, verändern' abgezweigt, die *mi* mit *me* in *nimaya, vinimaya* ‚Tausch' verknüpft. Hierher gehört auch *apamítya* ‚borgend' (S.) AV. 6, 117, 2, *apamítyam* ‚Borg, Schuld' ib. 1 = *kúsîdam* (*ṛṇam*) TS. 3, 3, 8, 1 und Sây. und *ã́-mi* ‚sich verwandeln' (vgl. *mâyã́*) z. B. in 1, 79, 2:

*ã́ te suparṇã́ aminantaṅ évaiḥ*
*kṛṣṇó nonâva vṛṣabhó yádîdám* |
*śivã́bhir ná smáyamânâbhir ã́gât*
*pátanti míhaḥ stanáyanty abhrã́*

‚Deine beschwingten (Flammen) verwandelten sich . . ., der schwarze Stier brüllte, wenn dies (sich wirklich so verhält),[2] er kam heran

[1] Auch Skandasvâmin zieht dies *amimîta* zu *minâti, minoti,* giebt ihm aber die Bedeutung *vadha,* s. Devarâja p. 285 (31).

[2] Den elliptischen Satz *yádîdám* möchte ich nach 8, 100, 3 . . . *Índrâya satyáṃ*

mit den wie freundliche (Frauen) lächelnden (Blitzen), es fällt der Regen, es donnern die Wolken.' Dies ist schon ganz die Regentheorie, wie sie die Brâhmaṇas entwickeln: ‚Aus dem Feuer entsteht Rauch, aus dem Rauch die Wolke,[1] aus der Wolke der Regen' Śat. 5, 3, 5, 17.[2]

Das ἅπ. *vanád* in ṚV. 2, 4, 5 ist nunmehr leicht zu erraten. Es bedeutet ‚Wunsch, Gebet' und ist von *van* mit Suff. *-ád* (wie in *bhasád, śarád*) abgeleitet. *me* geht auf den Dichter, ist also mit *vanádaḥ*, nicht mit *ábhvam* zu verbinden. Ich übersetze 2, 4, 5: ‚Als meine Gebete seine Schreckensgestalt abfeilschten, da veränderte er seine Farbe wie für die Uśij.' Die *uśíjaḥ* sind die Aṅgirase (4, 1, 15; 16, 6; 7, 90, 4) bezw. die Bhṛgus (10, 46, 2), welche den versteckten Agni auffanden (5, 11, 6), vgl. auch Oldenberg z d. St. Wie damals der verborgne Agni plötzlich seinen Glanz offenbarte (vgl. 1, 65, 1—2), so that er es auch jetzt auf die Bitten des Priesters. Zu dem Imperf. *amimîta* vgl. *anayanta* 1, 141, 1 S. 41.

6, 4, 3 erinnert an ähnliche, zum Teil schon von Pischel a. a. O. verzeichnete Stellen, in denen *dyā̃vaḥ* entweder ‚die Tage' (= Zeit) bedeutet, wie

1, 51, 1 *yásya dyā̃vo ná vicáranti mā̃nuṣà*
3, 32, 9 *ná dyā̃va Indra tavásas ta ójo*
*nā̃hâ ná mā̃sàḥ śarádo varanta*
6, 24, 7 *ná yáṃ járanti śarádo ná mā̃sâ*
*ná dyā̃va Índram avakarśáyanti*

*yadi satyam ásti néndro astī́ti néma u tva âha* erklären. Dies würde auch 4, 5, 11 gut passen: ‚Befragt spreche ich die Wahrheit, aus Hochachtung, mit Zuversicht zu dir, o Jâtavedas, wenn das (sich so verhält): du verfügst über all den Reichtum, der im Himmel und der auf Erden ist.'

[1] Vgl. Megh. 1, 5.

[2] In TS. 1, 6, 11, 3 ist die Reihenfolge: Purovâta, Bewölkung, Blitz, Regen, Donner (oder: Blitz, Donner, Regen 4, 4, 6, 1; Śat. 1, 5, 2, 18 f., oder: Donner, Blitz, Regen Jaim. Up. Br. 1, 12, 9 f.; 1, 36, 1). Der *purovâta* ist in den Brâhmaṇas der regenbringende Wind MS. 3, 1, 5 (p. 6, 17). Es fragt sich nur, ob *purovâta* in der That der Ostwind ist. Es stehen meteorologische Bedenken entgegen. Shankar Pandit übersetzt Mâlav. p 63, 7 *p.* mit gale, Apte s. v. mit forewind. Nach den Stellen scheint es der dem Gewitter vorausgehende Wind, der Gewittersturm, zu sein. Dieser ist im westlichen Hindostan der Südwest-Monsun, im östlichen dagegen der Ostwind (Lassen, I. A.[2] 1, 253).

oder ‚die Himmel' wie in 8,6,15 *ná dyâva Índram ójasâ nántárikṣâṇi — ná vivyacanta bhûmayaḥ*. In 6,4,3 möchte ich *dyâvaḥ* = Tage im Sinn von Tageshelle fassen. Auch am hellen Tage büsst Agni nichts von seinem Schrecknis ein. Dies wird so ausgedrückt: ‚Von dessen Schrecknis die Tage nichts abhandeln, der kleidet sich in Licht wie die helle Sonne.' Hier wird also der *ghorâ tanû* des Agni die *śivâ tanû* gegenübergestellt.

In 2,4,5 wird weiter gesagt, dass Agni mit seinem hellen Schein erschienen ist, und dass er, auch wenn er altersschwach geworden, doch immer wieder sich verjüngt, d. h. dass das erloschene Feuer wieder zu heller Glut angefacht wird.[1] Es ist also von dem aus der Aschenglut oder durch Reiben wieder entzündeten Feuer die Rede, und mit *ábhva* ist der dabei zuerst aufsteigende Rauch gemeint, welcher der Flamme vorauszugehen pflegt. Nach 2,4,8 war das ganze Lied für das *tṛtîyaṃ savanam* bestimmt. Im späteren Ritual wurde am Ende der Abendlibation nochmals das Feuer durch Reiben neu erzeugt für eine letzte Spende und das sich anschliessende Abend-Agnihotra, Weber, Ind. St. 10, 395. Sicher ist an die Rauchwolken des Agni in 1,140,5 zu denken, wo es vom Waldfeuer heisst: *kṛṣṇám ábhvaṃ máhi várpaḥ kárikrataḥ* ‚(die Flammen,) in schwarzes Schrecknis, in mächtige Gestalt sich verwandelnd'.[2]

Auch die anderen Götter zeigen ein solches doppeltes Gesicht, eine *śiva*- und eine *ghora*-Form. Ait. Br. 1,24,5 erzählt, wie einstmals alle Götter ihre *priyatamâs tanvaḥ* im Haus des Königs Varuṇa deponierten. Diese Doppelnatur wird in der vedischen Götterlehre noch viel zu wenig betont. Varuṇas *ghora*-Seite ist sein Asuracharakter und sein Häscheramt bezw. seine Strafgewalt. Gegen alle Erklärer nehme ich an, dass in 1,24,6

*nahí te kṣatráṃ ná sáho ná manyúṃ*
*váyaś canâmī́ patáyanta âpúḥ |*
*némā́ ā́po animiṣáṃ cárantîr*
*ná yé vā́tasya praminánty ábhvam ‖*

[1] So sind auch die Worte *páliknîr* (sc. die Flammen) *íd yuvatáyo bhavanti* 5,2,4 zu verstehen. Oldenbergs Übersetzung: The young women become grey, ist umzudrehen. Vgl. 1,140,8 und Ved. St. II, 250 n.

[2] Vgl. *rûpâṇi kárikrat* ‚Gestalten annehmend' TS 6,4,10,2.

mit Sây. *ábhvam* dem Varuṇa, nicht dem Vâta beizulegen ist, und dass trotz *vâtapramiyaḥ*[1] in 4,58,7 der ganze Satz im wesentlichen nach Sây. zu konstruieren, d. h. in *yé vâtasya* eine Ellipse anzunehmen ist.[2] Sây. ergänzt *gativiśeṣâḥ;* einen derartigen Begriff verlangt in der That der Parallelismus mit *patáyantaḥ* in b und *animiṣáṃ cárantîḥ* in c. Man könnte aber auch an *vâtasya áśvâḥ* in 1,175,4; 5,31,10 denken. Der Accent auf *praminánti* ist durch das vorausgehende *nahí* veranlasst: *ná,* das ein vorausgehendes *nahí* wieder aufnimmt, bewirkt wie dieses Betonung des Verbs. Beweisend ist 1,138,4 *nahí tvâ Pûṣann atimánya âghṛṇe ná te sakhyám apahnuvé,* wo *apahnuvé* nicht mit Ludwig als Infinitiv zu fassen ist. Vielleicht auch 8,102,19. Der Gedanke in 1,24,6 steht dann ganz auf der Höhe des schönen Varuṇaliedes AV. 4,16. ‚Denn nicht haben deine Macht,[3] noch Gewalt, noch deinen Zorn selbst nicht die dort oben fliegenden Vögel (jemals) erreicht, noch die rastlos fliessenden Wasser, noch entwischen die (Gangarten) des Vâta (deinem) Drohgespenst.' Varuṇas den Schuldigen verfolgendes Drohgespenst ist noch schneller als das schnellste aller Wesen, der Wind.

Die Marut zeigen im Gewittersturm ihre *ghora*-Gestalt, und die heraufziehende Gewitterwolke ist ihr *ábhvam,*[4] daher die Bedeutung *udakam* in Naigh. 1,12.

1,168,9 *ásûta Pṛśnir mahaté ráṇâya*
*tveṣáṃ ayâsâṃ Marútâm ánîkam* |
*té sapsarâso 'janayantâbhvam*
*âd ít svadhâṃ iṣirâṃ páry apaśyan*

‚Pṛśni gebar für den grossen Kampf die blendende Reihe der standhaften[5] (?) Marut. Die Gleichaussehenden erzeugten ihre Droh-

[1] ‚dem Wind (als dem schnellsten Wesen) ein Schnippchen schlagend, entkommend' oder ‚ihn täuschend, ihm entwischend'. Ebenso ist *praminánti* (eigentlich ‚sie täuschen') in 1,24,6 zu verstehen. Sây. ganz richtig: *atikramaṃ kartuṃ na śaktâ ity arthaḥ.* Vgl. im kl. Skt. *tiras-kṛ, tiraskârin* und bes. *vañc* Caus.

[2] Sây. erklärt hier *ábhva* mit *vega.* Mit dem Begriff des Schreckensgespenstes verbindet sich stets der der fürchterlichen Eile. Dass aber *vega* nicht die eigentliche Bedeutung von *ábhva* ist, lehren die übrigen Stellen zur Genüge.

[3] d. h. das Ende deiner Macht.

[4] Blitz und Hagel sind die *ghore tanvau* des Regens Sat. 12,8,3,11.

[5] *ayâs* ist ein äusserst schwieriges Wort, das bisher allen Erklärungsversuchen

gestalt; darauf gewahrten (die Menschen) ringsum ihre wohlthätige Macht.' Der letzte Pâda kehrt 10, 157, 5 wieder. Vgl. Sâyaṇas erste Erklärung von 10, 157, 5, der dort wie 1, 168, 9 *sarve janâḥ* zu *apaśyan* ergänzt. *svadhâ* ist = *prabhâva; iṣirá* s. v. a. wohlthuend, angenehm, lieb. Die *svadhâ iṣirâ* ist der Gegensatz zu *ábhva,* es ist die wohlthätige Wirkung des von den Marut gespendeten Regens auf die Vegetation. Die Gewittererscheinung ist in 1, 168, 9 als ein bestimmtes oder erstmaliges mythisches Ereignis in die Vergangenheit verlegt, daher die Imperfecta.[1]

1, 169, 3 *ámyak sâ ta Indra ṛṣṭír asmé*
*sánemy ábhvaṃ Maráto junanti* !

‚Zu uns ist, o Indra, dein Wurfgeschoss[2] gelangt. Die Marut treiben ihren altgewohnten Spuk zur Eile.' Vgl. *vṛṣṭíṃ yé víśve Maráto junánti* 5, 58, 3.

Das schwarze Gespenst (*ábhvam*), das von der Morgenröte verjagt (1, 92, 5) oder verborgen (4, 51, 9) wird, ist natürlich das nächtliche Dunkel. In konkretem Sinn bezeichnet *ábhva* die in der Nacht herumfliegenden Gespenster in 6, 71, 5 *úd û ayâṅ upavaktéva bâhû hiraṇyáyâ Savitâ suprátîkâ | divó róhâṃsy aruhat pṛthivyâ áriramat patáyat kác cid ábhvam* || ‚Savitṛ hat wie der Leiter (des Opfers) seine beiden goldnen, schöngeformten Arme erhoben; er hat die Höhen des Himmels (und) der Erde erstiegen und Einhalt geboten jedem fliegenden Gespenst.' *patáyat* fasse ich mit Sây. und Grassmann als Partic. neutr. Die Rakṣase verwandeln sich in Vögel, die des Nachts herumfliegen, 7, 104, 18. Hierher

getrotzt hat, vgl. Bergaigne, Études p. 141, Pischel I, 227 und zur Litteratur M. Müller, SBE. 32, 371, Oldenberg ib. 46, 278. Der Instr. lautet *ayasâ* in Âp. Śr. 3, 11, 2; Hir. GS. 1, 26, 13; Mantrap. 1, 5, 18 (hier *áyasâ* betont), in Kauś. S. 5, 13, Śâṅkh. Śr. 3, 19, 3 aber *ayâsâ*. Wichtig ist MS. 1, 4, 8 (p. 56, 18) *ayâś câgnê 'sy anabhiśastiś céty ayâ vai nâmaiṣâgnêḥ priyâ tanûr ayâ maryâ* (Ved. St. I, 62) *dhairyeṇéti khálu vâ âhuḥ. ayâś* muss demnach mit 1 *dhîra* synonym sein, gehört also doch wohl zu *áyas*.

[1] Man könnte aber auch an den Itihâsa von 1, 165 und 170 denken und dann den Schlusspâda in Anlehnung an Sâyaṇas zweite Erklärung zu 10, 157, 5 übersetzen: ‚Und dann sahen sie (die Marut resp. die Götter) sich nach ihrem lieben Opferprivileg um.' Vgl 1, 165, 5 *Índra svadhâṃ ánu hi no babhûtha:* ‚o Indra, du hast dir unseren Opferteil zu Gemüte geführt (genossen)'. *anu-bhû* ist nach dem kl. Skt. zu erklären. Vgl. auch 4, 33, 6.

[2] Der *vajra* nach Sây.

ist auch wohl die Strophe aus dem anderen Savitṛlied 5, 49, 5 zu stellen: *ávaitv ábhvaṃ kṛṇutā várîyaḥ:* ‚Weichen soll das (nächtliche) Gespenst, schaffet Raum (dem Tag)!' So wird *abhvá* (!) zum Namen einer bestimmten Klasse von Spukgestalten neben *rákṣas* AV. 4, 17, 5; 13, 4, 25. Und wie es bald der *rakṣás,* bald das *rákṣas* heisst, so erscheint *ábhva* in diesem Sinn einmal als Maskulin: RV. 1, 39, 8 *yuṣméṣito Maruto mártyeṣita ā́ yó no ábhva ī́ṣate | ví táṃ yuyota:* ‚der von euch, ihr Marut, losgelassene Spukgeist und der von den Menschen losgelassene, der uns auf den Leib rückt, den haltet ab!' Das Gewöhnliche ist aber das Neutrum. Als Schrecknis oder schreckende Erscheinung, Spuk kann *ábhva* gefasst werden in RV. 1, 185, 2 *dyā́vā rákṣataṃ pṛthivî no ábhvāt,* womit zu vergleichen ist AV. 18, 4, 9 *diśódiśo Agne pari pâhi ghorā́t.*

Im Śat. ist *abhva* zweimal mit *mahat* verbunden.[1] 3, 2, 1, 26 fürchtet Indra, dass aus der sexuellen Vereinigung des Opfergeistes und der Rede eine grosse Schreckerscheinung (*abhva*) hervorgehen werde, also ein Ungeheuer nach Art des Vṛtra, der gleichfalls das Produkt einer aussergewöhnlichen Verbindung ist (Ved. St. II, 295). Śat. 11, 2, 3, 1 f. erzählt, wie das Brahman, das im Anfang die Welt bildete, nach Erschaffung und Verteilung der Götter sich ans andere Ende der Welt (*parârdham*)[2] zurückzog und dort den Wunsch äusserte, nochmals in die Welt herabzusteigen, und es that dies ‚mittels Namen und Gestalt'. Und seitdem ‚reicht diese Welt so weit wie Gestalt und Name. Diese sind die beiden grossen *abhva* des Brahman'. Der Erzähler bewegt sich hier schon ganz in den Ideen des Vedânta, aber in altvedischen Bildern. Nach der vedantischen Anschauung ist das Brahman *dvirûpa,* je nachdem es das Objekt der *vidyâ* oder der *avidyâ* ist (Śaṃkara p. 112, 2). Diese doppelte Gestalt ist das höhere und das niedere Brahman. Das niedere Brahman ist die Mannigfaltigkeit der Namen und Gestalten (ib. 111, 3; 817, 7). Nun ist aber diese mannigfaltige, in Namen und Gestalten erscheinende Schöpfung des Brahman nur eine Täuschung

[1] Auf die Accentdifferenz ist bei dem Śat. kein Gewicht zu legen.

[2] Dies ist auch nach Kathop. 3, 1 der Aufenthalt des Brahman (= *Viṣṇóḥ paramaṃ padam* ib. 3, 9). Die Worte *sukṛtasya loke* in 3, 1 sind auf die *saṃsârin*-Seele des *karmin. paraṃe parârdhe* aber auf die Seele des Wissenden zu beziehen, die in Brahman Erlösung findet. Über die beiden *ṛtaṃ pibantau* s. Śaṃk. zu d. St.

(ib. 474, 1), dem Blendwerk der Zauberer vergleichbar (484, 10). Die ganze Natur ist Zauberei und der höchste Gott ihr Zauberer (Śvet. Up. 4, 10; Mâṇḍ. 1, 7).[1] Also konnten Name und Gestalt, die der sichtbaren Welt den Stempel aufdrücken, als die beiden *ghore rûpe,* die beiden Popanze[2] oder als die beiden grossen Phantome des absoluten Brahman dargestellt werden.

Es erübrigt noch 1, 63, 1

*yád dha te víśvâ giráyaś cid ábhvâ*
*bhiyấ dṛḷhấsaḥ kiráṇâ naíjan* |

PW. und Grassmann nehmen gegen P. P. unnötigerweise *ábhvâḥ* an. Die Wortstellung ist verschränkt; es gehören *víśvâ — ábhvâ,* andererseits *giráyaś cid dṛḷhấsaḥ* zusammen. Parallelen machen den Sachverhalt klarer. Zunächst ist zu vergleichen:

7, 21, 3 *réjante víśvâ kṛtrímâṇi bhîṣấ* |

Was oben *ábhvâ,* das sind hier die *kṛtrímâṇi.* Beide Glieder der Hauptstelle sind aber beisammen in 2, 15, 8

*ví párvatasya dṛṃhitấny airat* |
*riṇág ródhâṃsi kṛtrímâṇy eṣấm.*

Die *párvatasya dṛṃhitấny* entsprechen den obigen *giráyo dṛḷhấsaḥ* und die *ródhâṃsi kṛtrímâṇi* den obigen *ábhvâ. ródhâṃsi* erklärt Sây. mit *niruddhâni dvârâṇi,* in 4, 22, 4, wo gleichfalls *rejata* das Verbum ist (*víśvâ ródhâṃsi pravátaś ca pûrvîr dyaúr ṛ́ṣvâj jániman rejata kṣấḥ*) mit *unnatapradeśâḥ, parvatâḥ.* Er scheint demnach *ródhâṃsi* mit *róhâṃsi* (= *ucchritapradeśân*) in 6, 71, 5 zu identifizieren. Auch Nîlakaṇṭha erklärt MBh. 1, 151, 7 *rodhaḥsu* als *uccabhâgeṣu.* Mag man nun *ródhas* auf Wurzel *ruh* oder *rudh* zurückführen, jedenfalls sind unter den *ródhâṃsi kṛtrímâṇi,* welche Indra nach 2, 15, 8 ausleerte, nach der v. l. in TS. 2, 3, 14, 5 aber zerbrach, die *sádanâni kṛtrímâ* in 1, 55, 6 zu verstehen, die Sây. ganz richtig auf die Asuraburgen bezieht. Râghavânanda teilt die bei Manu 7, 70 aufgezählten Festen in künstliche und natürliche (*kṛtrima — akṛtrima*) ein. Im Veda hatte aber, wie Sây. zu AV. 19, 34, 3 lehrt, *kṛtríma* noch eine spezielle Be-

[1] s. auch Deussen, System des Vedânta S. 372 n.

[2] Vgl. *mahad bhayam* (von Brahman) Kathop. 6. 2 und *vijugupsate* ib. 4, 5. 12.

deutung: *kriyayâ nirvṛttam,*[1] *abhicaratâ utpâditam,* war also das Adjektiv zu *kṛtyâ* ‚Zauber'. Gleich rebellischen Vasallen oder feindlichen Königen[2] dachte man sich die Dämonen auf unbezwinglichen Bergfesten (vgl. *Śámbaraṃ párvateṣu kṣiyántam* 2, 12, 11) hausend. Das sind die *párvatasya dṛṃhitâni* 2, 15, 8, *dṛḷhâṃ párvatasya* 6, 30, 5, *giráyo dṛḷhâsaḥ* 1, 63, 1, *dṛḷhâḥ púraḥ* 6, 20, 7; 32, 3, *dṛṃhitâḥ púraḥ* 1, 51, 11. Von dort bewachten sie die in den Bergen eingeschlossenen Wasser (vgl. 5, 32, 1; 6, 30, 5; MS. 4, 5, 1).[3] Die Wolkenburgen sind nur ein Traum der vergleichenden Mythologen.[4] Die Bergfeste galt unter allen Festungen für den stärksten und sichersten Zufluchtsort, Manu 7, 71. Daneben schrieb man den Dämonen auch Wandelburgen zu (vgl. *púraṃ cariṣṇvàṃ Śúṣṇasya* RV. 8, 1, 28), die wie die Burg der Riesen in Utgard[5] auf Blendwerk und Zauberei beruhten. Diese heissen in 2, 15, 8 die *ródhâṃsi kṛtrimâṇi* ‚die Zauberburgen' im Gegensatz zu den wirklichen Bergfesten. In 1, 63, 1 und 7, 21, 3 ist allgemeiner von allen *ábhvâ* oder *kṛtrimâṇi,* d. h. Zauberwerken, die Rede. *ábhva* hat dort die spezielle Bedeutung von *ghora* und erinnert an dieses Wort in der Schilderung der Asuraburg Prâgjyotiṣa in MBh. 5, 48, 80: *Prâgjyotiṣaṃ nâma babhûva durgaṃ puraṃ ghoram asurâṇâṃ asahyam.* Diese doppelten Schlupfwinkel der Dämonen fühlen sich bei der Geburt Indras bedroht und fangen zu zittern an. RV. 1, 63, 1 übersetze ich nunmehr: ‚Als aus Furcht vor dir alle Zauberwerke, sogar die Bergfesten, gleich Sonnenstrahlen (oder Sonnenstäubchen) erzitterten.'

## § 14.

## *yakṣá.*

Dieses Wort hat die verschiedensten Auslegungen erfahren. Roth: übernatürliches Wesen, geisterhafte Erscheinung, Ding, Spukgestalt. Grassmann (etymologisierend): schnell hervorbrechender

[1] So auch zu RV. 1, 55, 6.

[2] Darauf beziehen sich *dṛṃhitâni* und *púraḥ* in 7, 18, 13.

[3] Daher wird Vṛtra als Berg gedacht in MS. 4, 5, 1 (p. 62, 14); vgl. auch RV. 1, 57, 6 und dazu 8, 6, 13.

[4] Grassmann s. v. *pur,* Bergaigne II, 334.

[5] Snorra-Edda, Gylfaginning 47.

Lichtschein, Schimmer, Meteor; Verfolgung, Unrecht. Bergaigne (III, 193) im Anschluss an Roth: apparition surnaturelle. Ludwig (nach Sây. zu ṚV. 7, 56, 16): Fest; doch bemerkt Ludwig (III, 262), dass diese Bedeutung auf den AV. ‚schwerer anwendbar' sei. Henry (Manuel): reflet, reflet lumineux, fantôme. Deussen: Wunderding. Bloomfield und Oldenberg: spirit. Es unterliegt keinem Zweifel, dass Roth und Deussen am weitesten gesehen haben. Aber namentlich für den ṚV. sind Roths Ansätze unzulänglich. Die Kommentare behelfen sich meist mit der Etymologie: *yakṣ* soll = *yaj* oder *pûj* sein. Nur einmal findet sich bei Sây. a. a. O. die Rûḍhi *utsava*. Es ist zwar nicht möglich, mit Ludwig diesen Sinn überall im ṚV. festzuhalten, gleichwohl muss versucht werden, wenigstens für diese eine Stelle die Rûḍhi zu retten. Der Begriffsumfang scheint a priori ziemlich weit gewesen zu sein. *yakṣá* ist etwas, was gefürchtet oder als Sünde verabscheut wird, während es andererseits etwas dem Auge Wohlgefälliges ist (Gobh. GS. 3, 4, 28). Es findet sich in der Natur (AV. 11, 6, 10) und in der Brust des Menschen (VS. 34, 2) und eignet selbst dem höchsten Brahman. Aus der Belegmasse scheiden zunächst folgende Bedeutungen aus:

1. subjektiv das Staunen, Verwundern;[1] objektiv Wunder, Rätsel.

1. subjektiv. In dem interessanten Lied AV. 8, 9 legen die sechs anderen Ṛṣis dem Kaśyapa allerlei Fragen über die Virâj, die bekannte kosmogonische Potenz, vor.

8, 9, 7 *śáṭ tvâ pṛcchâma ṛṣayaḥ Kaśyapemé*
*tvám hí yuktáṃ yuyukṣé yógyaṃ ca |*
*virājam âhur bráhmaṇaḥ pitáraṃ*
*tāṃ no vi dhehi yatidhā sákhibhyaḥ ‖*

8 *yāṃ prácyutām ánu yajñāḥ pracyávanta*
*upatiṣṭhanta upatiṣṭhamânâm |*
*yásyâ vraté prasavé yakṣám éjati*
*sā virāḍ ṛṣayaḥ paramé vyòman ‖*

7. ‚Wir, diese sechs Ṛṣis, wir fragen dich, o Kaśyapa, denn du hast nachgedacht über das, worüber schon nachgedacht worden

[1] In diesem Sinn wird öfters das deutsche ‚Wunder' gebraucht, s. Sanders s. v. Ebenso θαῦμα: Od. 10, 326 θαῦμά μ' ἔχει.

und was nachdenkenswert ist.[1] Die Virâj nennen sie den Vater des Brahman; setze uns, deinen Freunden, auseinander, wie vielfach diese ist.'

8. Kaśyapa: ‚Welcher Dahingegangnen die Opfer nachgehen, und bei welcher sich einstellenden sie sich einstellen, über deren Thun und Ursprung[2] (euer) Staunen sich regt, diese Virâj wohnt, o Ṛṣis, im obersten Himmel'.

2. objektiv: Kenop. 14 f. erzählt, wie das Brahman sich den Göttern offenbarte. *tan na vyajânata kim idaṃ yakṣam iti:* ‚Die aber erkannten es nicht (und sagten): was ist das für ein Rätsel?' Agni und Vâyu versuchen vergeblich, es herauszubringen. Auch Indra kann es nicht ganz erraten; erst die Umâ erklärt es ihm. Darum aber ist Indra mehr als die übrigen Götter, weil er das Rätsel am nächsten geraten hat (*sa hy enan nediṣṭhaṃ*[3] *pasparśa* Ken. 28).

In einer Reihe von Stellen ist der Ausdruck *yakṣá* typisch für das Brahman als das letzte Rätsel aller Religion und Spekulation. So heisst es von der goldnen Burg Aparâjitâ des Brahman, die nach Chând. Up. 8, 1, 1 f. mit dem Mikrokosmus identisch ist, in AV. 10, 2, 32 *tásmin hiraṇyáye kóśe — tásmin yád yakṣám âtmanvát tád vai brahmavído viduḥ:* ‚In dieser goldnen Kapsel — in dieser ruht das beseelte Rätsel, das kennen ja die Brahmakundigen.' Die goldene Kapsel ist das Herz, vgl. *brahmakośa* Pârask. GS. 3, 16, 1 und Jayarâma dazu, ferner Muṇḍ. Up. 2, 2, 9.

Das zweite Hemistich kehrt wörtlich am Schluss des zweiten Skambhaliedes wieder:

AV. 10, 8, 43 *puṇḍárîkaṃ návadvâraṃ tribhír guṇébhir ấvṛtam | tásmin* u. s. w. ‚Die neunthorige Lotusblume, die von den drei Guṇas umhüllt ist, in dieser' u. s. w. Während in der berühmten Stelle der Chând. Up. das Herz unter dem Bild der Lotusblume gedacht wird, ist hier wegen *návadvâra* das Herz samt dem umhüllenden Leib zu verstehen, vgl. AV. 10, 2, 31; Śvet. Up. 3, 18; Kaṭhop. 5, 1;[4] Yogatattva-Up. 2, 4 und MBh. 5, 33, 100

[1] Ähnlich schon Ludwig III, 440. *yoga* ist = *dhyâna*, also *yuj* Å. = *dhyai*.

[2] *prasavá* ist hier sicher zu 3 *prasavâ* in PW. zu stellen.

[3] Über dieses *nediṣṭham* vgl. Śat. 11, 6, 2, 4.

[4] Hier elfthorig genannt. Oder sollte dort nicht vielmehr das *aparâjitam*

*navadvâram idaṃ veśma tristhûṇaṃ pañcasàkṣikam . kṣetrajñâdhiṣṭhitaṃ vidvân* u. s. w. Es folgt daraus, dass auch in den beiden anderen Stellen der Skambhalieder (AV. 10, 7, 38 und 8, 15) *yakṣám* nicht mit Henry (Les livres VIII et IX de l'A. V. p. 67) auf die Sonne, sondern auf das Brahman zu beziehen ist, denn *skambhá* ‚der Weltpfeiler' ist nach Cûlikâ-Up. 11 nur ein anderer Name für Brahman,[1] vgl. AV. 10, 7, 32 f. In Skambha ist die ganze Welt enthalten (35); er ist das *mahád yakṣáṃ bhúvanasya mádhye:* ‚das grosse Rätsel inmitten der Welt' (10, 7, 38; 8, 15), und die *râṣṭrabhṛ́taḥ* ‚die Träger der Herrschermacht', unter denen nach 10, 7, 39; 13, 1, 35 die Götter zu verstehen sind, bringen ihm Tribut (10, 8, 15).[2] Nach dem klaren, nur von Röer und Müller richtig konstruierten Wortlaut der Bṛh. Âr. Up. 5, 4 heisst das Brahman ‚das grosse erstgeborene (d. h. uranfängliche) Rätsel'. Auch das mit dem *svayaṃbhú bráhma* identifizierte *tápas* heisst das *yakṣáṃ prathamám:* ‚das erste Wunder', TBr. 3, 12, 3, 1. Und als Vorahnung des Brahmamysteriums klingt es, wenn VS. 34, 2 das *mánas,* das Denkorgan, als *apûrváṃ yakṣám antáḥ prajânâm:* ‚das ganz einzige Wunder im Innern der Geschöpfe' genannt wird. Das Brahman selbst ist nach Śat. 10, 3, 5, 11; Bṛh. Âr. 2, 5, 19 *apûrvam* und *aparavat* bezw. *anaparam.*

Unklar ist die Beziehung von *yakṣá* in der formelhaften Stelle *víśvaṃ yakṣáṃ víśvaṃ bhûtáṃ víśvaṃ subhûtám* TBr. 3, 11, 1, 1 und dunkel bleibt vorläufig der *ekarṣíḥ* und das *yakṣáṃ pṛthivyâm ekavṛ́t:* ‚das einfältige Wunder auf der Erde' in der Rätselstrophe AV. 8, 9, 25. Auch hier ist Henrys Deutung als Sonne unannehmbar, selbst wenn er sich auf Bṛh. Âr. Up. 5, 15 berufen sollte, wo Śaṃkara in *ekarṣi* einen Namen des Savitṛ sieht. Nach demselben Scholiasten zu Muṇḍ. Up. 3, 2, 10 und Praś. Up. 2, 11 ist *ekarṣi* der Agni, nach Nârâyaṇa zu Atharvaśikhop. 1 der Agni des mittleren Gebiets. Man könnte also in AV. 8, 9, 25 eher auf den Agni raten. Zu Gunsten Henrys würde allenfalls der *éka ekavṛ́d éka evá,* wie Savitṛ in AV. 13, 4, 12 genannt wird, sprechen. Allein der Savitṛ dieses Liedes ist nicht der gewöhnliche Sonnen-

*âyatanam* in Kauṣ. Up. 1, 3, die wirkliche, noch ganz sinnlich vorgestellte Residenz des Brahman, gemeint sein? *anuṣṭhâya* wäre dann ‚erreichend'.

[1] Vgl. Deussen, Geschichte I, 1 S. 310. Sechzig Upanishads S. 204.

[2] s. Kaṭhop. 5, 3.

genius, sondern ein göttliches Prinzip, von dem die übrigen Götter nur Entfaltungen sind, also eine der vielen Vorstufen zur reinen Brahma-Idee.

Eine Brahma-Anekdote in Gop. Br. 1, 1, 1 erzählt, dass das selbsterzeugte Brahman[1] anfangs ganz allein die Welt ausmachte. Und es dachte bei sich: *mahad vai yakṣaṃ tad ekaṃ evâsmi:* ‚das ist wahrhaftig ein grosses Wunder, ich bin ganz allein diese Welt. Wohlan, ich will aus mir einen zweiten Gott, so gross wie ich, erschaffen!' Während seiner intensiven *tapas*-Übung trat auf seiner Stirne klebrige Feuchtigkeit hervor. Zu der sprach er: *mahad vai yakṣaṃ suvedam avidâmahîti:* ‚Wahrhaftig, ein grosses Wunder! ich habe ihn mit leichter Mühe bekommen. So entstand der Ausdruck *sveda* (Schweiss).' Im klassischen Skt. würde man dafür *mahad âścaryam* sagen.

Hiermit ist der Ausgangspunkt für die Untersuchung gegeben und dem Wort seine Stellung in der Synonymik angewiesen. *yakṣá* gehört in eine Begriffsreihe mit *adbhuta, âścarya, kautuka* (Pañc. V, 15), *kautûhala, camatkâra, citra.* Mit *citrá* ist *yakṣá* schon im ṚV. verbunden:

7, 61, 5 *ámûrâ víśvâ vṛṣaṇâv imâ vâṃ*
*ná yâsu citrám dádṛśe ná yakṣám* |
*drúhaḥ sacante ánṛtâ jánânâṃ*
*ná vâṃ niṇyâny acite abhûvan* ‖

Die Strophe ist in den 70 Liedern und bei Bergaigne 3, 193 gründlich missverstanden. Sây. erweist sich wieder als der beste Führer, und Ludwig ist ihm teilweise gefolgt. Ludwig ergänzt zu *imâḥ* ein fem. Subst. wie *prajâḥ,* besser denkt man mit Sây. einen Begriff wie *stutayaḥ* (oder *giraḥ*) hinzu. *citrám* und *yakṣám* in b werden in c als *ánṛtâ* zusammengefasst. Der Wortlaut der beiden mittleren Pâdas erinnert an Praśnop. 1, 16 *teṣâṃ asau virajo brahmaloko na yeṣu jihmam anṛtaṃ na mâyâ ceti.* Was hier *mâyâ* und *jihmam,* das ist dort *citrám* und *yakṣám,* und *anṛta* bleibt in beiden Stellen gleich. *citrám* wird von Sây. ganz richtig durch *âścaryam* erklärt. Nun bedeutet *âścarya* auch die Wunderthaten — die vermeintlichen und wirklichen —

[1] Lies *svayaṃbhv ekam eva.*

der Zauberer und Yogins. Die Wunder, welche der als Yogin verkleidete Mantragupta im 7. Ucchvâsa des DKC. verrichtet, werden beispielsweise bald *âścaryakriyâḥ,* bald *citraceṣṭâḥ* genannt (S. 146, 13 und 17). Die Zusammenstellung mit *citrá* einer-, die ähnliche Stelle Praśnop. 1, 16 andererseits hilft auf die richtige Spur. Aus dem Begriff ‚Wunder' hat sich der von ‚Zauber' entwickelt. In diesem Sinn wird das Wort im RV. gebraucht. *yakṣá* neigt hier mehr nach der schlimmen Seite hin; es bezeichnet die gegen andere gerichtete Zauberei und Hexerei, also den *abhicâra*[1] oder die *kṛtyâ*. *citrám* und *yakṣám,* Wunder und Zauber, gehören eng zusammen.

Versuchen wir zunächst die Str. 7, 61, 5 ins Reine zu bringen, so hat es auf den ersten Blick den Anschein, als habe Śâkalya die Schwierigkeiten künstlich vermehrt, indem er *ámûrâ* und *víśvâ* als Duale fasst. Grassmann und Bergaigne lösen unbekümmert um den P. P. *ámûrâḥ* und *víśvâḥ* auf. Aber sollte Śâkalya wirklich einen derartig einfachen Text missverstanden haben? Die ersten Worte enthalten ein kleines Vokativproblem. *víśvâ* als Dual bedeutet ‚alle beide' nach 2, 18, 7 *víśvâ hárî*. Der Vokativ *ámûrâ* hat im Eingang des Stollens natürlich den Ton, *vṛṣaṇau* aber ist tonlos, weil das zu beiden gehörige Attribut *víśvâ* zwischen den Vokativen steht. Dieses aber hat als blosses Attribut den Ton. Ich übersetze danach:

‚Kluge Stiere, die ihr alle beide seid, euch gehören diese (Lieder), bei denen nicht Wunder noch Zauber zu sehen ist (d. h. die ohne Falsch sind). Auf die Unredlichkeiten der Menschen folgt das Unheil; nicht sind euch Geheimnisse[2] (jemals) unbekannt[3] geblieben.'

Wie sich hier der Dichter gegen den Verdacht verwahrt, dass er mit seinem Lied und Opfer einen *abhicâra* beab-

[1] *abhicâra* ist das Töten eines Feindes durch heimliche Mittel, wie Verfluchung, Zaubersprüche oder bestimmte magische Handlungen, welche der Veda lehrt, Medh. zu Manu 9, 290; 11, 63. Nâr. zu 9, 290 definiert den *abhicâra* als das Aus-dem-Weg-Schaffen durch Verfeindung, *kṛtyâ* als das Beschwören bestimmter Dämonen, um Krankheit hervorzurufen. Sây. zu AV. 11, 1, 22 giebt *abhicâra* durch *mâraṇakarma* wieder. Den Begriff des *abhicâra* umschreiben Gaut. 25, 7; Âp. 1, 26, 7 mit *doṣavat karmâbhisaṃdhipûrvam.*

[2] Wie die mit *citrám* und *yakṣám* bezeichneten geheimnisvollen Dinge.

[3] *acite* = *ajñânâya* S.

sichtige,[1] so suchen die nächsten Stellen einem von anderer Seite gegen den Sprecher geplanten *abhicâra* die Spitze abzubrechen.

4, 3, 13 *mâ kásya yakṣám sádam íd dhuró gâ*
*mâ veśásya praminató mâpéḥ*
*mâ bhrâtur Agne ánṛjor ṛṇám vêr*
*mâ sákhyur dákṣam ripór bhujema*

M. Müller möchte in a *yakṣám* in *yajñám* ändern, Oldenberg (SBE. 46, 330) umgekehrt in d *yakṣám* für *dákṣam* mit Rücksicht auf 5, 70, 4. Im einen Fall wird das unverstandene Wort heraus-, im andern hineinkorrigiert. Das Richtige hat, wie immer, der überlieferte Text. In *huráḥ* sehe ich mit Sây. den Genitiv eines Themas *húr* (von Wurzel *hur* = *hvṛ*). Es ist der Gen. Ag., der von *yakṣám* abhängt. *ṛṇám vî* bleibt unsicher, weil nur hier zu belegen. Meine frühere Erklärung (Ved. St. II, 157) gebe ich gern preis. Roth: die Schuld rächen; M. Müller und Oldenberg: die Schuld einfordern. Alle drei ergänzen: an oder von uns. Das ist viel zu gezwungen.

Was Pischel I, 228 von *ṛṇávan* sagt, gilt in vollem Umfang auch von *ṛṇá*. Dieses bedeutet schon im RV. nie etwas anderes als die Schuld oder Verpflichtung im vermögensrechtlichen Sinn und alles, was einer solchen Schuld gleichkommt. Das ist in der Mehrzahl der Stellen auch Sâyaṇas Meinung, vgl. *deyâni* zu 2, 28, 9, *pradeyâni* 2, 27, 4, *ṛṇavad deyam* 4, 3, 13, *ṛṇavad avaśyaṃ kriyate* 8, 61, 12, *devarṇam* 8, 32, 16, nur 2, 23, 17 *pâparûpasya ṛṇasya*. Klar war von Anfang an dieser Sinn in 8, 47, 17 (vgl. AV. 19, 45, 1). Zu 2, 24, 13 (*vîḷudvéṣâ ánu váśa ṛṇám ádadhiḥ*: ‚er, der fest im Hass ist, zieht nach Belieben die Schuld ein') und zu 8, 32, 16 verweist Sây. auf die bekannte Stelle TS. 6, 3, 10, 5, in welcher das dreifache Schuldverhältnis des Menschen festgelegt ist: ‚Der Brâhmaṇa, wenn er zur Welt kommt, steht mit drei Dingen in der Schuld, mit dem Vedastudium bei den Ṛṣis, mit dem Opfer bei den Göttern, mit Nachkommenschaft bei den Manen. Der ist schuldenfrei, wer einen Sohn besitzt, opfert und als Student (bei einem Lehrer) wohnt. Diese (Schuld) bezahlt man (*áva-dayate*)

[1] Noch viel deutlicher spricht sich in dieser Hinsicht das Lied 7, 104 aus, vgl. auch 5, 12, 2.

[2] Vgl. *ṛṇádâna* Manu 8, 4 und kürzeres PW.

auch mit den blossen Opferstücken (*avadāna*), daher der Name *avadāna.*' Der Schluss ist eine etymologische Spielerei. *avadāna* (von *ava-dyati*) wird hier von *ava-dayate* abgeleitet. *ava-day* aber ist t. t. für das Abtragen der Schuld.[1] Dies wird durch die Parallele in Śat. 1, 7, 2, 1 f. bestätigt.[2] Als vierte Verpflichtung wird dort in 5 die den Menschen schuldige Gastfreundschaft aufgeführt und Kaṇḍ. 6 fährt fort: ‚Womit er bei den Göttern in der Schuld steht, diese (Schuld) trägt er an sie dadurch ab, dass er opfert. Und wenn er eine Gabe ins Feuer giebt,[3] so trägt er dadurch diese (Schuld) an sie ab. Darum heisst alles das, was man im Feuer opfert, *avadânam* (Rate).'

Nach Sây. wäre in ṚV. 2, 24, 13 gemeint, Bṛhaspati möge die von den Opferern abzustattende, in den Opferstücken bestehende Schuld annehmen. Etwas mehr in die Gedankensphäre des ṚV. gerückt, bekommen die Worte *ṛṇám âdadhḥ* einen tieferen Sinn. Die Menschen schulden den Göttern das Opfer. Wer aber nicht opferwillig ist, dessen Eigentum ist, wie das des säumigen Schuldners, den Göttern verfallen, und Bṛhaspati zieht es wie eine Schuld ein. Der oft wiederholten Mahnung an die Götter, das Vermögen der Unfrommen einzuziehen, wird auf diese Weise ein kanonischer Rechtsgrund gegeben. Wer aber dieser Pflicht genügt, der darf sich mit Medhâtithi in 8, 32, 16 rühmen: *ná nûnáṃ brahmáṇâm ṛṇáṃ prâśûnām asti sunvatām | ná sómo apratā pape* | ‚Jetzt besteht keine Schuld mehr auf seiten der Brahmanen und der pünktlichen[4] Somaopferer. Nicht ohne Entgelt ward der Soma getrunken.' D. h. jetzt ist auf seiten Indras die Dankesschuld. Dies ist die Kehrseite. Sobald der Mensch das *devarṇam* (s. Sây. zu 8, 32, 16) eingelöst hat, ist der Gott in seiner Schuld. Die Mehrzahl der Stellen spricht von dieser Schuldverpflichtung der Götter. Am klarsten ist 9, 47, 2 *kṛtānīd asya kártvā cétante dasyutárhaṇā | ṛṇā ca dhṛṣṇuś cayate* ‚Seine Schuldigkeit hat er (Soma) gethan, berühmt sind seine Dasyutötungen; und der Mutige tilgt seine

[1] Vgl. Kâṭh. I p. 105, 17 und *niravadaye* sc. die Schuld TS. 3, 3, 8, 2, S. *apâkaromi.*

[2] Zu der eigentümlichen Konstruktion *ṛṇaṃ ha vai jâyate yo 'sti* vgl. *apamityam áprattaṃ yád ásmi* und *idáṃ tád anṛṇó bhavâmi* AV. 6, 117, 1. 2. ‚Ich bin eine Schuld' ist s. v. a. ‚ich stehe in der Schuld'.

[3] Über *yaj* und *hu* s. Weber, Ind. St. 10, 324.

[4] *prâśú* eigentlich ‚prompt, flink'.

Schuld'. Sây. *kâmapradânena câtayati. ṛṇám ci* ist die Schuld einlösen, — bezahlen (*ci* = τίω). Die den Sinn richtig treffende Umschreibung von *cayate* durch *câtayati* beruht auf Yâska 4, 4, 4: *cayase* (RV. 1, 190, 5): *câtayasi* (Durga *nâśayasi*).[1] Die Âdityas heissen 2,27,4 *ṛtâvânaś cáyamânâ ṛṇâni:* ‚die Redlichen, die ihre Schulden einlösen'. Sây. versteht hier die Schulden der Sänger, die die Götter bezahlen sollen, doch ist auch hier eher an die Dankesschuld der Götter zu denken.[2] Dieselbe Verbindung steckt in dem Eigennamen *Ṛṇaṃcayá* — so konnte nach 6, 61, 1 der erstgeborene Sohn passend benannt worden sein — und in *ṛṇacit* ‚die Schuld einlösend, Schuldenbezahler'. Das in 2, 23, 17 daneben-stehende *ṛṇayã* (nicht zu verwechseln mit *ṛṇayât* S. 25) löse ich abweichend von Sây., der kausativen Sinn in *yâ* legt,[3] so auf: *ṛṇaṃ yâtity ṛṇayâḥ:* ‚der eine Schuld eingeht oder in Schulden gerät, Schuldner'. Ebenso *ṛṇayãvan. ṛṇacid ṛṇayãḥ* ist ein Schuld-ner, der seine Schulden zahlt' 2, 23, 17; *satyá ṛṇayãḥ* 2, 23, 11 und *satyá ṛṇayãvâ* 1, 87, 4 ‚ein reeller Schuldner'. *ṛṇayã naḥ* ‚unser Schuldner' 9, 110, 1 (vgl. 9, 47, 2) und 4, 23, 7[4] *ṛṇã cid yátra ṛṇayã na ugró dûré ájñâtâ uṣáso babâdhé:* ‚wobei der Gewaltige (Indra) als unser Schuldner seine Schulden fernab zu den unbekannten Morgenröten (d. h. auf unabsehbare Zeit) abgestossen (getilgt) hat.' Gemeint ist die Schuld für die Somaspenden des Yajamâna. *ṛṇã bâdhi* wie *pára ṛṇã sâvîḥ* 2, 28, 9. Über 10, 127, 7 s. Ved. St. II, 281; III, 25. *ṛṇákâti* 8,61,12 ist der Schuldeinforderer, Exe-kutor (von *kanati* = *icchati* Naigh. 2,6) im Sinn des *ṛṇám âdadi* 2, 24, 13. — Das Gesagte gilt auch von dem Adj. *ṛṇá* in 6, 12, 5. Der *ṛṇás tâyúḥ* ist dort der Verschuldete, der infolge davon zum Dieb wird, vgl. 10, 34, 10. In 4, 3, 13, wovon dieser Exkurs aus-

[1] Vgl. *ṛṇam apâkṛ* im sp. Skt.

[2] Dagegen wird man nicht umhin können, 2, 28, 9 *pára ṛṇã sâvîr ádha mátkṛtâni mãháṃ râjann anyákṛtena bhojam* auf die Schulden des Dichters zu be-ziehen. Zu *anyákṛtena* ergänzt S. *dhanena:* ‚möchte ich nicht von fremdem (Gut, als Dieb oder auf Borg) zehren'. Da *bhuj* im üblen Sinn nie mit Instr. verbunden wird, so darf man nicht nach 6, 51, 7 *enasâ* ergänzen, noch aus jener Stelle den Schluss ziehen, dass *ṛṇá* in 2, 28, 9 s. v. a. *énas* sei.

[3] *ṛṇânâṃ yâpayitâ* zu 9, 110, 1; *ṛṇasya yâvayitâ, ṛṛthakkartâ* 2, 23, 17; 2, 23, 11, *ṛṇasya hantâ* 4, 23, 7 (*yâtir vadhakarmâ*); — *apagamayitâ* 1, 87, 4; — *prâpayitâ* 10, 89, 8.

[4] Man bemerke *drúhaṃ jighâṃsan* in 4, 23, 7 a und *druhó hantã* in 2, 23, 17 d.

ging, erklärt Sây. nach der oben entwickelten Theorie *ṛṇám* als das *ṛṇavad deyaṃ haviḥ*. Besser würde auch hier die Dankesschuld des Gottes passen. *vî*[1] möchte ich jetzt ähnlich fassen wie in der Verbindung *dûtyàṃ vî* 1, 71, 4; 4, 7, 8; 9, 6; VS. 2, 9. *dûtyàm* wird sonst nur mit *i*, *yâ* und *car* verbunden, mit denen dieses *vî* synonym ist. Es ist also das *vî: gatau*, und *ṛṇáṃ veḥ* fällt begrifflich mit *ṛṇayâ* zusammen. *bhrâtuḥ* ist Gen. obj., s. *anṛṇa* in PW.

4, 3, 13 d *dákṣa* ist das Können, Verstehen, Verstand, neben *kratu* (= *kâma*)[2] auch öfters s. v. a. *kâmasamṛddhi*[3] (Mah. zu VS. 7, 27), oder *karmakaraṇasàmarthya* (S. zu ṚV. 2, 21, 6). Die Bedeutung *samṛddhi* passt hier, wo es sich um eine Zauberei handelt, vorzüglich. Ich schlage nunmehr für 4, 3, 13 folgende Übersetzung vor: ‚Lass dich niemals auf die Zauberei irgend eines Arglistigen ein, weder eines Dorfgenossen,[4] der Ränke spinnt, noch eines Verwandten, geh auf keine Verpflichtung einem unredlichen Bruder gegenüber ein,[5] o Agni. Wir wollen nicht den Erfolg (des Zaubers) eines falschen Freundes ausbaden!'[6]

Auf diese Weise wird der ganzen Strophe ein einheitlicher Gedanke abgewonnen. Der Sprecher fürchtet heimliche Tücken von seiten eines Feindes oder unehrlichen Freundes. Dergleichen *abhicâras* sind dem ṚV. ebenso geläufig wie dem AV. oder dem späteren Ritual. Agni spielt dabei die Rolle des Vertrauensmannes. Der Dichter teilt ihm seinen Argwohn mit und bittet ihn, sich nicht von den heimlichen Feinden kaptivieren und zum Mitschuldigen bei dem Zauber machen zu lassen. Ähnlich 5, 70, 4

[1] S. *kâmayethâḥ*.

[2] Śat. 4, 1, 4, 1; Mah. zu VS. 7, 27; Śaṃk. zu Kaṭhop. 2, 20; = *saṃkalpa* M. zu VS. 18, 1; 38, 28.

[3] Śat. 4, 1, 4, 1. Ved. St. I, 267; vgl. auch M. zu VS. 38, 28.

[4] Oder Nachbar (S.): Zu *veśá* vgl. besonders MS. 1, 4, 8 (p. 56, 14): *veśân evâsmai tena yacchati* und damit TS. 2, 1, 3, 2 *sa evâsmai sajâtân pra yacchati* (über *sajâtá* s. ZDMG. 52, 732). Nebeneinander stehen *veśa* und *sajâta* Âp. Ś. 3, 10, 2. Die Verwandtschaft mit *viś* liegt auf der Hand. In Âp. Śr. a. a. O. wird die Sarasvatî *viśobhaginâ* und *veśabhaginâ* genannt. Zu MS. 4, 1, 13 (p. 18, 17) *praticînâvasitâ veśâḥ* (‚hinterdrein sich entschliessend, in seinen Entschlüssen sich richtend nach') ist das gleichbedeutende *paścâdanvavasâyinîṃ viśam* TS. 2, 1, 3, 3 zu stellen.

[5] indem du seine Opfer u. s. w. annimmst.

[6] Wörtlich: auskosten, vulgo ausfressen.

*mā kásyādbhutakratū yakṣám bhujemā tanūbhiḥ mā śéṣasā mā tánasā:* ‚Nicht wollen wir am eignen Leib die Zauberei irgend eines zu fühlen bekommen, o ihr von wunderbarer Willenskraft, nicht an Kind und Kindeskind!'

Dass das *yakṣám* des RV. ein heimliches Werk ist, welches die Sonne an den Tag bringen soll, lehrt

10, 88, 13 *vaiśvānarám kaváyo yajñíyāso*
*'gním devā ajanayann ajuryám*
*nákṣatram pratnám áminac cariṣṇú*
*yakṣásyādhyakṣam taviṣám bṛhántam* ‖

‚Die weisen, opferwürdigen Götter erzeugten den nicht alternden Agni Vaiśvānara: das alte (und doch) unveränderte,[1] wandelnde Gestirn (die Sonne) als den kraftvollen, hohen Wächter über die Zauberei.'

Die 6. Strophe der Vasiṣṭha-Elegie 7, 88 bekundet durch ihr *bhujema* eine gewisse Verwandtschaft mit 5, 70, 4 und andererseits mit 6, 51, 7 (= 7, 52, 2). Entweder ist aus *yakṣin* nach 5, 70, 4 *yakṣam*[2] oder aus *énasvantaḥ* nach 6, 51, 7 *enaḥ* zu supplieren:

7, 88, 6 *yá āpír nítyo Váruṇa priyáḥ sán*
*tvām ágāṃsi kṛṇávat sákhā te*
*mā ta énasvanto yakṣin bhujema*
*yándhi ṣmā vípraḥ stuvaté várūtham* ‖

‚Wenn[3] dein leiblicher Verwandter,[4] o Varuṇa, der dir doch lieb ist, dein Freund, Missethaten gegen dich begangen haben sollte,[5] so lass uns nicht als deine Schuldiger (diese Missethaten oder deine Zauberkraft) fühlen, o Zauberer. Gewähre als Seher dem Lobsänger Schutz!' Varuṇa heisst hier *yakṣin* wie sonst *māyín* 6, 48, 14; 10, 99, 10. Die Schlingen, mit denen Varuṇa die Sünder fängt,

[1] Zu *áminat* vgl. 5, 2, 1 *ánīkam asya ná mināj jánāsaḥ puráḥ paśyanti nihitam aratáu:* ‚sein (des Agni) sich verändernde (verändertes, d. h. verhextes) Antlitz sehen die Leute nicht mehr vor sich, es ist bei der Hexe (*árātau*) verborgen'. — *pratnám* und *áminat* sind ein Oxymoron, denn für gewöhnlich gilt der Satz: *rūpáṃ jarimā mināti* 1, 71, 10; 179, 1.

[2] Wie in 6, 24, 9 *amatreṇa* (= *balena*) aus *amatrin*.

[3] Über die Anakoluthie im Relativsatz s. Delbrück, AIS. 562.

[4] d. h. dein Sohn Vasiṣṭha (S. *aurasaḥ putraḥ*), vgl. *nítyo ná sūnúḥ* 1, 60, 1.

[5] Nämlich den Diebstahl im Vaterhaus, s. Pischel II, 55.

gehören zu seinen *mâyâḥ* nach 2, 27, 16 (Ved. St. I, 142). Und wie der *Váruṇo mâyî* nach 7, 28, 4 das Unrecht erlassen kann, so kann er in derselben Eigenschaft — als *yakṣin* — auch die Missethat an dem Schuldigen durch Krankheit heimsuchen.

Krankheit und Tod sind die Folgen der göttlichen *mâyâ* oder eines menschlichen *abhicâra,* bei dem Varuṇa mit seiner *mâyâ* die Hand im Spiel hat. So giebt TS. 2, 1, 8, 2 für einen *abhicaran* die Vorschrift: ‚er soll eine dem Brahmaṇaspati geweihte braunohrige Ziege opfern, vorher aber dem Varuṇa einen zehnschaligen Reisfladen darbringen. Nachdem er zuerst seinen Gegner durch Varuṇa hat heimsuchen lassen (durch Krankheit), tötet er ihn durch einen Zauberspruch (*bráhmaṇâ*).' Wie sich hier Varuṇa und Bṛhaspati zu einem *abhicâra* vereinigen, so stellt sich im RV. neben den *yakṣin* Varuṇa in 7, 88, 6 der *yakṣabhṛ́t* Bṛhaspati in der schwierigen Str. 1, 190, 4

*asyá ślóko divîyate pṛthivyâm*
*átyo ná yaṃsad yakṣabhṛ́d vícetâḥ*
*mṛgâṇâṃ ná hetáyo yánti cemâ*
*Bṛ́haspáter áhimâyâñ abhí dyûn*

*yaṃsat* in 3 und 4 macht klar, dass beide Strophen enger zusammengehören. Ich ergänze aus 3 und 4a in b nochmals *ślokam*. Das Gleichnis *átyo ná* wird verständlich durch *átyo ná kradaḥ* 9, 97, 18; 43, 5; 77, 5; *áśvo ná krándan* 3, 26, 3. Der *ráva* des Bṛhaspati und der anderen Götter bei der Erstürmung des Vala wird oftmals hervorgehoben 1, 62, 4; 71, 2; 4, 50, 1. 4. 5; 9, 80, 1; 10, 67, 6; *abhikánikradat* 10, 67, 3; *roravîti* 6, 73, 1. Unsere Strophe schildert den Bṛhaspati in seiner Eigenschaft als Purohita des Indra,[1] wie wir ihn besonders im Vala-Mythos kennen lernen. Während Indra mit der Waffe dem Feind zu Leibe geht, thut dies Bṛhaspati als echter Purohita mit den Zaubersprüchen und Zaubergesängen — *arkaíḥ* 6, 73, 3; *bráhmaṇâ* 2, 24, 3. Darum heisst er hier der kluge Träger des Zaubers. *yakṣabhṛ́t* ist im Grunde nur eine präzisere Fassung des Begriffes *brahmaṇaspati* ‚Meister des Zaubers'. Aber seine Zaubersprüche treffen die Feinde so sicher und tödlich wie Pfeile das Wild. Sie werden darum in 2, 24, 8

[1] Vgl. Pischel, GGA. 1894 S. 422.

seine sicheren Pfeile genannt, und sein Bogen, mit dem er trifft, wohin er will, ist *ṛtájya* ‚mit der Wahrheit besehnt'.[1] Dass *heti* in erster Linie den Pfeil bedeutet, lehrt ein Vergleich von 2, 33, 14; 6, 28, 7 mit 2, 33, 10; AV. 11, 2, 12; 6, 90, 1. *ca* in c ist das *caṇ* Pâṇinis. In d sind die als Pfeile gedachten Zauberworte Bṛhaspatis Subjekt. Die Verbindung *abhí dyũn,* wobei *dyũn* wie stets, ausser in 4, 33, 7; 10, 27, 5 den Pâdaschluss bildet, kehrt in 1, 33, 11 wieder. *áhimâya* kann nur bedeuten: listig wie die Schlangen. An die harmlose Häutung dieser Tiere ist dabei nicht zu denken. Die List der Schlangen besteht in dem plötzlichen Hervorschiessen aus dem Versteck und dem blitzschnellen Angriff. ‚Tag' passt demnach für *dyũn* hier so wenig wie in 1, 33, 11. Der Zusammenhang beider Stellen lässt ein Nom. ag. wie ‚Angreifer' erwarten, und dies liesse sich auch etymologisch begründen. Der Dhâtup., also eine ganz respektable Autorität, kennt eine besondere Wurzel *dyu* ‚angreifen'.[2] Ob diese auch in dem noch dunklen *abhídyu* und in *ádyu* anzunehmen sei, mag vorläufig eine offene Frage bleiben. 1, 190, 4 übersetze ich nunmehr: ‚Sein Ruf dringt gen Himmel und zur Erde, (so laut) wie ein Ross erhebt ihn der kluge Besitzer der Zauberei. Wie Pfeile für das Wild sind sie, wenn die Pfeil(worte) des Bṛhaspati auf die schlangenlistigen Angreifer losgehen.' 1, 33, 11 ‚Seiner Macht strömten die Wasser nach, in der Mitte der (wieder) schiffbar (gewordenen Ströme) stärkte er sich;[3] mit bereitwilligem Sinn[4] hatte ihn[5] Indra mit wuchtigstem Streich wider die Angreifer geschleudert.'

Wenn hier Bṛhaspati als Träger des Zaubers, d. h. des unheilvollen, gegen die Feinde gerichteten *abhicâra,* auftritt, so zeigt er sich zugleich als echter Âṅgirasa, als welcher er im RV. stets bezeichnet wird.[6] Bloomfield hat aus der Litteratur überzeugend dargethan, dass das aṅgirasische Element des AV. das

[1] Sây. erklärt den Sinn dieser Strophe ganz richtig dahin: *Brahmaṇaspatir mantrair eva saṃvaṃ sâdhayati. kárṇayonayaḥ* scheint ein Śleṣa zu sein, s. Sây.

[2] Die Bildung ohne *t* wie *yu-*.

[3] Von der Anstrengung des Kampfes.

[4] *sadhrîcînena mánasâ = pravaṇena cittena* S. zu 4, 24, 6.

[5] *tám,* nämlich den in Str. 10 erwähnten *vajra.* Über *han* mit Akk. der Waffe s. *jahi tádhaḥ* 4, 22, 9; 7, 25, 3 und dazu Yasna 9, 30; auch RV. 5, 32, 3.

[6] Vgl. besonders Pischel, GGA. 1894, 422.

*ghoram*, i. e. *âbhicârikam*, das atharvanische Element dagegen das *bheṣajam* war.[1] Der Krankheitsbeschwörer und Arzt, der nächst dem eigentlichen Zauberer für den grössten Wundermann in Indien galt, repräsentiert die gute Seite des Zaubers. Hexerei und Heilzauber, dies sind die beiden Bestandteile, aus denen sich das Zauberwesen des AV. zusammensetzte, und sie mögen schon in ältester Zeit oftmals in einer Person vereinigt gewesen sein. Auch in Rudras Natur liegen diese Gegensätze hart beieinander. Er ist, wie oben S. 118 betont wurde, der *ghora* und *krûra* unter den Göttern, andererseits der *bhiṣáktamo bhiṣájâm* (RV. 2, 33, 4). Das Lied AV. 11,2 sucht diesem vielseitigen Gott gerecht zu werden. Str. 24 spricht im ersten Teil sein *paśûnâm âdhipatyam* (Ait. Br. 3, 33, 3) aus, im zweiten Hemistich aber sein *bhiṣaktvam*. Seine Macht erstreckt sich über Erde (a), Luft (b) und Wasser (c--d).

*túbhyam âraṇyâḥ paśávo mṛgâ váne hitâ*
*haṃsâḥ suparṇâḥ śakunâ váyâṃsi*
*táva yakṣáṃ paśupate apsv àntás*
*túbhyaṃ kṣaranti divyâ âpo vṛdhé*

‚Für dich sind die wilden Tiere, die Antilopen, die (vom Schöpfer) in den Wald gesetzt sind, die Flamingos, die grossen Vögel, die Geier, die Krähen, dein ist die Zauberkraft im Wasser, o Herr der Tiere; dir fliessen die himmlischen Wasser zur Stärkung (der Kranken).' Dass im Wasser alle Heilkraft ruht, ist bekannt: *âpaḥ sárvasya bheṣajîḥ* RV. 10,137,6; 1,23,20; 10,9,6 (= AV. 1,6,2); AV. 3,7,5. Die Wasser heissen wie Rudra *bhiṣájâṃ śúbhiṣaktamâḥ* 6,24,2.[2]

Eines der verblüffendsten Kunststücke der indischen Zauberer ist die Verwandlung der eigenen oder einer anderen Person. Die indischen Märchen sind voll von solchen wunderbaren Metamorphosen. So entwickelt sich bei *yakṣá* aus dem Zauber der Begriff ‚Verzauberung, Verwandlung'. In Kauś. 95, 1 werden unter

[1] SBE. 42, XX.

[2] Das spezifische Heilmittel Rudras, das *jâlâṣam*, ist nach Bloomfield (A J. of Phil. XII, 425 f.) der Urin. Ursprünglich ist aber wahrscheinlich das als Urin gedachte Regenwasser (vgl. Naigh. 1, 12) damit gemeint. Vgl. Bloomfield a. a. O. 429 und Lagarde, Beiträge zur baktrischen Lexikographie S. 28.

den *adbhutâni* (vgl. die obige Synonymik) die *yakṣâṇi* als besonderer Fall aufgeführt. ‚Und wo diese Verwandlungen sich zeigen, nämlich ein Affe, Raubtier, Krähe und eine, die menschliche Gestalt hat, so ist ebensolches[1] zu befürchten.' Hier lassen das Wort *puruṣarûpam* und noch mehr in dem folgenden Mantra das Wort *puruṣarakṣasam* keinen Zweifel über die wahre Natur der *yakṣâṇi*. *puruṣarakṣasa* ist gebildet wie *brahmarakṣas, brahmarâkṣasa*, das gewöhnlich als *bhûtaviśeṣaḥ* erklärt wird. Nach dem Tilaka zu Râm. 1, 8, 17 sind die *râkṣasatvaṃ prâptâ brâhmaṇâḥ* darunter zu verstehen, also Brahmanen, die — zur Strafe oder durch Verfluchung und Zauber — in Râkṣase verwandelt wurden. Und so definiert Târânâtha das Wort: *vipro 'pi kukarmabhî râkṣasaḥ, kukarmaṇâ viprayonito râkṣasarûpatâṃ prâpte bhûtabhede.* Manchesmal hat es allerdings den Anschein, als sei der *brahmarâkṣasa* umgekehrt ein Rakṣas, der Brahmanengestalt angenommen habe, z. B. Kath. 76, 20, denn dort ist der vermeintliche *br.* seinem Äussern nach ein Brahmane. An anderen Stellen aber ist er ein wirklicher Râkṣasa, z. B. Kath. 32, 25. Ob es sich in Kauś. 95 um verwandelte und verzauberte Menschen handelt oder umgekehrt um Dämonen, die nach bekannter Gewohnheit[2] Tier- und Menschengestalt angenommen haben, will ich nicht entscheiden.

Wenn der Vedastudent nach Ablauf der Lehrzeit in parfümiertem Wasser sein Absolutionsbad genommen, Haare, Bart und Nägel beschnitten, ein neues Gewand angelegt und sich bekränzt hat, so tritt er nach Gobh. 3, 4, 28 vor den Lehrer und den übrigen Cötus mit den Worten: *yakṣam iva cakṣuṣaḥ priyo vo bhûyâsam:* ‚gleich einer Verzauberung (oder: einem Zauberbild) möchte ich eurem Auge angenehm erscheinen'. *yakṣa* steht hier im Sinn der Verjüngung und Verschönerung, zugleich mit Hindeutung auf die jugendliche Schönheit der Yakṣas. Guṇaviṣṇu zu Mantrabr. 1, 7, 19 setzt *yakṣam* ohne weiteres = *yakṣaḥ*.[3] Ganz richtig ist dies aber nicht. Um das Bild voll zu würdigen, möge man bedenken, dass der Brahmacârin während seiner Lehrzeit eine

[1] Wie bei den im vorigen Abschnitt erwähnten ominösen Regen, dass nämlich Familie, Dorf oder Land zu Grund gehe 94, 1.

[2] *yé rûpâṇi pratimuñcámânâ ásurâḥ* VS. 2, 30.

[3] Das Mantrabrâhmaṇa 1. Prapâṭhaka herausgegeben von H. Stönner, Halle 1901 S. 48.

nichts weniger als appetitliche Erscheinung war. Er musste, zumal wenn er noch ein besonderes Vedagelübde übernommen hatte, das Baden, Füssewaschen, Zähneputzen, Haarscheren, den Gebrauch von Wohlgerüchen und das Schuhtragen unterlassen, auf blosser Erde schlafen, Pâr. 2, 5, 10 f.; Gobh. 3, 1, 18 f.; Gaut. 2, 13.

Als Wunder und Blendwerk des Gauklers lässt sich das Wort fassen in Śat. 11, 2, 3, 5. ‚Diese beiden (Gestalt und Name) sind die grossen Wunder des Brahman. Wer diese grossen Wunder des Brahman kennt, wird selbst ein grosses Wunder.'[1] In dem letzten Satz ist *yakṣá* (wie bisweilen *yáśas*) konkret zu fassen als Gegenstand des Anstaunens, Wundertier. Gleich *kautuka* bezeichnet *yakṣá* überhaupt etwas, was Staunen und Neugierde erweckt, insbesondere Schaustück, Fest. Auf diese Weise lässt sich Sâyaṇas und Ludwigs Erklärung von 7, 56, 16 auch bei völlig verändertem Gesamtbild verteidigen: *yakṣadṛśo ná śubháyanta máryâḥ:* ‚die jungen Männer schmückten sich wie Festbesucher'. Zum Bild vgl. 7, 2, 5 und Pischel II, 315.

Es erübrigt noch die ganz vereinzelt dastehende Verwendung von *yakṣá* n. in AV. 11, 6, 10

*dívaṃ brûmo nákṣatrâṇi*
*bhûmiṃ yakṣâṇi párvatân*
*samudrã́ nadyò veśantã́s*
*té no muñcantv áṃhasaḥ*

Bloomfield p. 161 übersetzt: die Yakṣas. Aber der Zusammenhang der Strophe verlangt bestimmte Dinge in der Natur. In der Nachbarschaft der Berge sucht man zunächst die Bäume wie in RV. 10, 64, 8; AV. 1, 12, 3; 2, 31, 5; 6, 17, 2. 3. Andererseits erinnert die Nebeneinanderstellung von *divaṃ nákṣatrâṇi* und *bhûmiṃ yakṣâṇi* an die Gegenüberstellung von *nakṣatrâṇi* und *citrâṇi* (vgl. oben *yakṣá — citrá*): *nákṣatravihitâsaú, citrávihiteyám* TS. 2, 5, 2, 5; *citrã́ṇy áṅgair nákṣatrâṇi rûpéṇa* VS. 25, 9 (Mah. *citrâṇi daivatâni*). Tânḍ. 18, 9, 6 ‚Indra erschlug den Vṛtra; die Erde bekam seine *citras,* jener Himmel seine *rûpas.* Mit dem Erscheinen der Sterne entsteht (blüht auf) der Lotus. Wenn er einen Lotuskranz sich umhängt, so hängt er sich damit das Abzeichen

[1] Vgl. das unter *ábhva* über diese Stelle Bemerkte und die beiden *mâye* in Śat. 3, 2, 4, 1; 3, 6, 2, 2.

des Vṛtra, das Kṣatram, um.' Verständlicher wird dieselbe Geschichte in MS. 4,4,7 (p. 58,16) erzählt: ‚Indra erschlug den Vṛtra; Himmel und Erde bekamen seine Farben: die Erde als die *citras*, der Himmel als die Sterne. Bei Erscheinen der Sterne[1] entsteht (blüht auf) der Lotus. Dies ist das Sinnbild des Kṣatra, das Sinnbild des Kṣatra hängt er sich um.' Sây. erklärt zu TS. *citra* als die Buntheit bestehend in Mensch, Tier, Bäumen, Bergen, Flüssen, Meeren u. s. w., und ähnlich fasst er *acitrá* in ṚV. 6,49,11 *acitrâṃ cid dhi jínvathâ. citra*, so sagt er, heisst eine Gegend, die mit Pflanzen und Bäumen bestanden ist. In den beiden Stellen aus Tâṇḍ. und MS. bezeichnet *citrâṇi* deutlich die Lotusgruppen und -teiche. Was am Himmel die Sterne, das sind diese auf der Erde. Und beide gehören auch insofern zusammen, als gewisse Lotusarten[2] erst unter dem nächtlichen Sternenhimmel sich öffnen. Ein sinniger Mythos sucht diese Erscheinung zu erklären: beide sind des gleichen Ursprungs; sie waren einst die Farben des Vṛtra.

Doch hat *citra* noch eine andere Sonderbedeutung. Nach Śat. 13,8,1,13 soll im Westen der anzulegenden Beinstätte (*śmaśâna*) ein *citram* sein. Die Kommentatoren zu Kâty. 21,3,23 deuten dies als gemischten Wald oder irgend eine Sehenswürdigkeit, wie ein Berg, Tempel u. s. w. Umgekehrt soll nach Ṣaḍviṃśa Br. 2,10 ostwärts vom Opferplatz in Ermanglung von Wasser u. s. w. ein *citram* sich befinden. Wenn das *citram* westwärts stünde, so würde man eine Grabstätte anlegen. Diese beiden Stellen gehören also eng zusammen. Sây. bemerkt zu Ṣaḍv. 2,10, dass unter *citram* die Riesenbäume wie Nyagrodha zu verstehen seien. Dies würde zwar mit Kâty. 21,3,20 in gewissem Widerspruch stehen, wonach die Grabstätte fern von Nyagrodha, Aśvattha und bestimmten anderen Bäumen liegen soll. Sây. beruft sich aber für seine Erklärung mit Recht auf Drâhyâyaṇa (= Lâṭy. 1,1,16), der vorschreibt, dass in Ermanglung von Wasser im Osten des Opferplatzes ein Riesenbaum, ein Brunnen oder eine Landstrasse sein soll. Dies ist beweisend.

Unter *yakṣâṇi* in AV. 11,6,10 könnten demnach die Natur-

---

[1] Zu *nákṣatrâṇâm avakâśe* vgl. *sûryasyâvakâśe* ‚bei Sonnenaufgang' MS. 4.5.1 (p. 63,1).

[2] *kumuda, puṇḍarika* die weisse Wasserrose.

wunder und Naturschönheiten,[1] wie die grossen Bäume, verstanden worden sein. Die nicht im Wald wachsenden, sondern für sich allein stehenden Riesenbäume sind von jeher in Indien Gegenstand des Staunens und der Sitz von allerhand Geistern und unheimlichen Wesen, wie der Apsaras AV. 4, 37, 4; 14, 2, 9. Nyagrodha, Udumbara, Aśvattha und Plakṣa heissen die Wohnungen der Gandharva und Apsaras TS. 3, 4, 8, 4. Auch die Yakṣas dachte man sich auf Bäumen wohnend (Kath. 63, 70; 66, 20. 53), insbesondere auf dem Nyagrodhabaum (Kath. 73, 411; Vetâlap. in Lassens Anthol.[2] 21, 11). Die Ficus indica heisst darum speziell *yakṣataru. yakṣâvâsa.*[2] Noch heutigentags ist der Banianenbaum der Baum des indischen Yogin, Ritter, Erdkunde VI, 2 p. 657.

Die Bedeutungen von *yakṣá,* wie ich sie hier entwickelt habe, lassen sich kurz zusammenfassen:

1. a) Erstaunen, Verwunderung, Neugierde. b) Wunder, Rätsel. 2. Wunder, Kunststück, Zauber. a) Hexerei, Zauberei. b) Verzauberung, Verwandlung. c) Gaukelei, Blendwerk, Illusion. d) Wunderkraft, Wunderkur, Heilzauber. 3. Gegenstand der Bewunderung oder Neugierde, Kuriosität. a) Wundertier. b) Schaustück, Fest (vulgo Zauber). c) Naturwunder, wie grosse Bäume u. s. w.

M. und N. *yakṣa* hängen eng zusammen. *yakṣá* n. gehört zum Wesen der Yakṣas. Die Yakṣas und Yakṣiṇîs[3] wurden von bezaubernder Schönheit gedacht und galten doch wieder für unheimliche Geister, die man mied (MBh. 5, 191, 20). Sie sind mit den Apsaras befreundet (Kath. 28, 65) und werden zusammen mit den Piśâcas, Râkṣasas und Vetâlas genannt (Kath. 7, 35; 120, 30. 38); sie verzaubern und töten die Menschen (Kath. 37, 58 f.), verwandeln sich in Ungeheuer (Kath. 123, 22), fahren in die Menschen (Vetâl. bei Lassen 21, 11),[4] verdrehen deren Verstand (DKC. 18, 4; 146, 9) und besitzen *ṛddhi* ‚Zauberkraft' MBh. a. a. O.

[1] Also die *kâmyâni* bei Gaut. 9, 40. Es ist daran zu erinnern, dass dieser Begriff im AV. mehr zur Geltung kommt als in der ṚV.l'oesie.

[2] Vgl. Pischel, GGA. 1894, 424 und das Citat bei Aufrecht, Hal. p. 156.

[3] Diese Nebenform von Yakṣî ist bemerkenswert; sie setzt den Appellativbegriff *yakṣa* voraus.

[4] Bei Somadeva 77, 68 übernimmt ein Vetâla die Rolle des Yakṣa.

## § 15.

## *Śâkalya.*

Śâkalya, der in seinem P. P. mit den denkbar einfachsten Mitteln — *avasâna, avagraha, iti* und *parigraha* —, ohne auch nur ein einziges weiteres Wort zu gebrauchen, den ersten fortlaufenden Kommentar zum RV.text geliefert hat, wird in der Theorie von allen Vedaforschern als eine höchst respektable Autorität anerkannt. In der Praxis freilich ist auch sein Werk von der allgemein eingerissenen Geringschätzung einheimischer Vedagelehrsamkeit nicht unberührt geblieben. ‚Hätten wir nur den Saṃhitâpâṭha, so könnten wir aus demselben ohne weiteres einen ebensolchen oder vielmehr in mancher Beziehung einen besseren Padapâṭha herstellen.' Diese Worte Oldenbergs (Prolegomena 381) spiegeln die landläufige Bewertung des P. P. wieder. Wo seine Auflösung etwas unbequem wird, setzen die meisten sich mit Leichtigkeit über diese Autorität hinweg. Und doch pflegt da, wo es sich um wirkliche Fragen der Exegese handelt, der ‚bessere Padapâṭha' Europas meist eine Verschlechterung des alten Śâkalya zu sein. Wir haben in unseren Studien auch dieses Meisterwerk der vedischen Gelehrsamkeit zu grösseren Ehren zu bringen versucht, ohne ihn damit auf das Postament der Unfehlbarkeit heben zu wollen. Wir räumen gern ein, dass der ganze Arbeitsplan und das Bestreben, von dem Saṃhitâtext nicht über eine bestimmte Linie hinaus abzuweichen, manche Unzulänglichkeiten zur Folge hatte. Wir mahnen aber zu weit grösserer Vorsicht. Eine gründliche Durcharbeitung des ganzen P. P. thut dringend not. Hier sei im Vorbeigehen die andere Frage angeregt, ob nicht Śâkalyas Zeit höher hinaufgerückt werden muss, und ob er nicht der Zeit der alten Ṛṣis noch näher stand, als man jetzt gewöhnlich annimmt. Oldenberg[1] setzt Śâkalya jünger als die eigentlichen Brâhmaṇatexte; er gehöre jener Zeit an, in welcher die phonetischen Fragen auftauchten. Die früheste Erwähnung Śâkalyas wäre danach die in Ait. Âr. 3, 1, 2, 1; 3, 2, 1, 1; 3, 2, 6, 7.[2] Oldenberg ist der Ansicht, dass zwar die

[1] Prolegomena 380.

[2] Über den ‚alten' Śâkalya, der sich auch in die Śakuntalâ (153, 4) verirrt hat, s. besonders Müller, RV.Prât. Einl. 8.

Textgestalt des ṚV. schon in der Brâhmaṇazeit im wesentlichen feststand, meint aber, dass die endgültige Regelung der Textform unseres ṚV., die mit Śâkalyas Namen verknüpft ist, nicht vor dem Ende der Brâhmaṇaperiode stattgefunden haben könne (a. a. O. 371). Die verschwindend wenigen Beweise, die er beibringt, hat er in den Noten schon selbst entkräftet. Die Art, wie das Ait. Br. vor folgendem *ṛ* regelmässig das auslautende *â* und oft auslautendes *ă* behandelt,[1] lässt umgekehrt den Schluss zu, dass der Verfasser oder Redakteur des Ait. Br. sich in diesem Punkt dem Śâkalya-text des ṚV. angeschlossen habe. Wenn Oldenberg aus Ait. Br. 3, 46 folgert, dass man damals noch *bhavâsi ûtibhiḥ* gesprochen habe, so würde das gerade mit der nach Pâṇ. 6, 1, 127 von Śâkalya vertretenen Theorie übereinstimmen. In der dem Metrum oft zuwiderlaufenden Behandlung von *a* und *â* vor *ṛ* ist Śâkalyas Lehre (nach Pâṇ. 6, 1, 128) im ṚV.text streng durchgeführt. Warum bei seiner Regel über auslautende *i, î, u, û* (Pâṇ. 6, 1, 127) vor unähnlichen Vokalen das Gegenteil der Fall ist, war mir stets ein Rätsel.[2]

Weber vermutet in *śâkala* Ait. Br. 3, 43, 5 eine Anspielung auf die Śâkala-Schule (Ind. St. 9, 277). Derselbe bringt den Śâkalya des P. P. mit dem Vidagdha Śâkalya des Śat. in Verbindung, ohne sich indes bestimmt auszusprechen, während Oldenberg die Identifikation beider ablehnt bezw. ablehnen muss.[3]

Das Śat. erzählt in zwei Versionen die denkwürdige Disputation des Vidagdha Śâkalya mit Yâjñavalkya am Hof des Königs Janaka, die für ersteren unglücklich verlief und Ursache seines

[1] s. Aufrechts Ausgabe S. 427.

[2] P. 8, 3, 19 giebt Śâkalyas Behandlung der auslautenden Diphthonge in der Śâkalaśâkhâ nicht genau wieder. Die Regeln P. 1, 1, 16 (vgl. 6, 1, 129 und Prâtiś. 69), 1, 1, 17. 18 (Pr. 76) und 1, 1, 19 (Pr. 73) sind sicher auf den P. P. des Śâkalya zu beschränken. Hier bringt Śâkalya gegen den traditionellen S. P. seine Meinung zum Ausdruck, dass der Vok. auf *o* eigentlich Pragṛhya sein müsse, während die Bâṣkalas ihn für nicht-*pragṛhya* halten (Ânartîya zu Śâṅkh. Śr. 1, 2, 5). Ein Gegenbeispiel, in welchem im Saṃhitâtext *iti* auf den Vokativ folgt, giebt es im ṚV. nicht. Und so ist wahrscheinlich auch P. 6, 1, 128 trotz der unvedischen Beispiele in der Kâś. auf den S. P. des ṚV. zu beschränken. Somit wird der Schluss nicht von der Hand zu weisen sein, dass schon für Pâṇini, wie für uns, Śâkalya nur als *śâkhâpravartaka* und Verfasser des P. P. und des Prâtiśâkhya zum ṚV. in Betracht kam.

[3] Weber, IL. 35, Oldenberg, Prol. 380 n.

Todes ward. In Śat. 11, 6, 3 disputiert Śâkalya allein im Namen der übrigen Brahmanen mit Yâjñavalkya, und dieser verflucht ihn, weil er die Regeln des Wortstreites überschritten habe: vor dem und dem Tag sollst du sterben. Und er starb genau so. In 14, 6, 1—9 dagegen bringt Yâjñavalkya eine ganze Reihe von Brahmanen, darunter seinen eignen Lehrer[1] Âruṇi und zuletzt den Śâkalya, zum Schweigen. In 14, 6, 9, 28 legt er dem Ś. die letzte, entscheidende Frage vor und knüpft an sie den aus den Vetâlageschichten (Kath. 75, 188) bekannten Fluch, sein Kopf solle zerspringen, wenn er die Lösung nicht finde. ‚Und Śâkalya fand sie nicht, und sein Kopf zersprang.' Nach Vâyupurâṇa 60, 58 kam es zwischen beiden zu einem Disput auf Leben und Tod. Der Einsatz war der *śâpa*:[2] wer die Antwort schuldig bleibt, soll in den Tod gehen, und Śâkalya starb am selbigen Tag *praśnavyâkhyânapiḍitaḥ*. Er nahm sich also als Besiegter das Leben. Nach Vây. Pur. war dieser Śâkalya der berühmte Śâkhâstifter des ṚV. Ein positives Zeugnis wiegt in der indischen Litteraturgeschichte oft mehr als das scharfsinnigste Raisonnement. Dies war auch Bühlers Grundsatz. Eignen wir uns die Überlieferung des Purâṇa an, so wäre Śâkalya ein Zeitgenosse des in vielen Brâhmaṇas erwähnten Âruṇi[3] und des etwas jüngeren Yâjñavalkya, und unsere ṚV.śâkhâ ist so alt wie die Vâjasaneyasaṃhitâ. Śâkalya ist also schwerlich mit Oldenberg an das Ende der Brâhmaṇaperiode zu setzen.

Ein anderer Name des Śâkalya war Vedamitra[4] (später oft Devamitra). Der Kurzname dazu würde Veda sein, und so ist der Veda, welcher in der reizenden Schülergeschichte MBh. 1, 3, 22. 78 in Gesellschaft des Âruṇi und Upamanyu auftritt, wohl kein anderer als der grosse Śâkalya.

---

[1] Śat. 14, 9, 3, 15; 4, 33.

[2] d. h. der Sieger musste den Besiegten verfluchen.

[3] In Ait. Kauṣ. Chând. Śat., nicht in Tâṇḍ. (Weber, IL. 76), in TBr. 3, 11, 8, 1 (vgl. Kaṭhop. 1, 11) nur als Vâjaśravasa. MS. erwähnt, soviel ich sehe, nur seinen Vater Aruṇa Aupaveśi (s. den *vaṃśa* Śat. 14, 9, 4, 33): I p. 58, 7; 77, 8; III, 64, 13; 67, 1; 79, 3; 103, 9; 136, 7. Die Traditionen des Śat. reichen nur drei Generationen tiefer als die der MS. Ich erinnere besonders an das merkwürdige *adhunâ* in Śat. 3, 3, 4, 19.

[4] Müller, History 136; Viṣ. Pur. 3, 4, 20.

## § 16.

## Übersetzungen aus dem RV.

### a) 1, 87. An die Marut.

1. Von hervorragender Kraft und Stärke, stolz, unbeugsam, nie vereinzelt, die Somaneige trinkend, gern gesehen, sehr männlich haben sich gewisse Leute mit Zieraten geschmückt wie die Sternbilder mit den Sternen.

2. s. S. 47.

3. Bei ihren Ausfahrten zittert die Erde wie eine verlassene Frau, bei ihren Heerzügen, wenn sie anspannen, um zu prunken. Die mutwilligen, eilenden, mit blinkenden Speeren, posaunen selbst ihre Macht aus, die Schüttler.

4. Denn diese aus freiem Antrieb laufende, mit gefleckten Antilopen statt Pferden fahrende, jugendliche, gebietende, von ihren Kräften umgebene Schar wird durch dieses — du bist ja ein verlässlicher, untadelhafter Schuldner — darum wird die ausgezeichnete Schar ein Begünstiger dieses Lieds sein.

5. Seit den Tagen unseres alten Vaters führen wir das Wort. Beim Anblick des Soma regt sich unsere Zunge. Weil sie zu Indra als seine Barden hielten bei seiner That, haben sie dafür opferwürdige Namen erlangt.

6. Zu ihrer Herrlichkeit wurden sie mit Glanz ausgestattet, sie mit Lichtstrahlen, sie mit Lobsängern, die Träger schöner Ringe. Die Axtträger, die eilenden, furchtlosen, sind sich ihres lieben marutischen Rangs bewusst.

### Anmerkungen:

1. *prátvakṣas, prátavas* sind wie kl. *prabala* (*prakṛṣṭaṃ balaṃ yasya*) gebildet. — *vi-raps* ist ursprünglich ‚sich aufblähen, schwellen' (vom Schlauch 4, 45, 1), meist aber in übertragenem Sinn. *vi-rapśín* = geschwollen, sich blähend, sich gross oder dick thuend (im guten Sinn),[1] sich fühlend, stolz, Naigh. *mahat*. Über

[1] Vgl. besonders AV. 20, 128, 5 *yé ca devấ́ áyajanta — sū́ryo divam iva gatvā́ya maghávāno vi rapśante*. In Râm. 3, 8, 8 wird die unerträglich brennende Sonne mit einem Parvenu verglichen.

ved. *vithurá* = kl. *vidhura* s. S. 66. *ávithura* heissen sie, wie Sây. richtig bemerkt, weil sie zu Gaṇas geschart erscheinen.

b) *ṛjîṣín*: den Trestersoma trinkend. Sây. *tṛtîyasavane ṛjîṣasyàbhiṣavât tatra ca Marutaḥ stûyanta iti teṣâm ṛjîṣitvam.*

Das Gleichnis in d ist zweifelhaft. Dass die Marut sich wie die Strahlen des Morgens mit Sternen zieren sollen (Ludwig), will mir ebensowenig plausibel erscheinen, wie M. Müllers Erklärung, der *usrâḥ* im Sinn von *dyâvaḥ* nimmt (SBE. 32, 160), oder diejenige Bergaignes (I, 156), der in *usrâḥ* die Nächte sieht. Wenn Roth recht hat, dass *gâvaḥ* im RV. einigemal die weidenden Kühe am Himmel, die Gestirne, bezeichnet, so dürfte man das synonyme *usrâḥ* in demselben Sinn fassen. Mit *usrâḥ* wären dann die Sternbilder, mit *stṛ́bhiḥ* die einzelnen Sterne gemeint.

*ké cid*: Es liegt etwas Wahres darin, wenn die Inder *kás cid* u. s. w. bisweilen durch *anirdiṣṭanâman, anirjñâta* erklären. Ein Gewisser ist oft s. v. a. ein Unbekannter.[1] Am deutlichsten ist dies in der anderen Marutstelle 5, 52, 12. Schon M. Müller verweist darauf, allein ihm fehlte der Glaube an den Itihâsa, der die Stelle erst recht verständlich macht, und zwar genau in dem Sinn, den Pischel I, 225, und ähnlich dem Sinn, den Sây. für den Vers fordert. *té me ké cin ná tâyáva ûmâ âsan . . .* ‚Sie, die wie Diebe Unbekannten, wurden meine Nothelfer . . .' Sây. *te Marutaḥ ke cin me mahyaṃ tàyavo na kadâcid apy adṛśyâs taskarâ iva sthitâḥ.* Nach dem Itihâsa erscheinen dem bekümmerten Śyâvâśva im Wald plötzlich lauter unbekannte, seltsame Männer, bei deren Anblick er verwundert ausruft *ké ṣṭhâ naraḥ* (der Anfang von 5, 61 und die ersten Dichterworte des Śyâvâśva). Auf diese wunderbare Erscheinung spielt 5, 52, 12 c—d an. Das Rätselhafte[2] und Seltsame in der Erscheinung der Marut, wie es in dem Śyâvâśva-Itihâsa am prägnantesten zum Ausdruck kommt, ist überhaupt ein Charakterzug derselben, der sich auch dem Stil ihrer Lieder mitgeteilt hat. Wie nach 5, 61 dem Śyâvâśva die Marut als ein leibhaftiges Rätsel erscheinen, so führt sie der Dichter von 1, 87 in der Eingangsstrophe als eine Art *brahmodyam* ein. Gewisse unbekannte Männer, die so und so beschaffen sind, haben sich

[1] ‚Gewisse Leute' in abschätzigem Sinn heissen 6, 67, 10 die Konkurrenten.
[2] s. auch S. 61.

bunt geschmückt. Wer sind diese? Das wird der Hörer nunmehr leicht erraten.[1]

3. *ájmeṣu — yámeṣu* vgl. 1, 37, 8 (S. 5) *śúbh* ‚Pracht, Putz, Pomp' ist hier und in ähnlichen Stellen prägnant s. v. a. das Zur-Schau-Tragen des Putzes, Gepränge, das Staatmachen, Paradieren, pomphafter Aufzug, volle Pracht. *dhúnayaḥ* Sây. *calanasvabhâvâḥ*. ‚Eilend' ist wohl richtiger als die I, 269 versuchte Deutung. Über *panay* s. Pischel I, 200. Es bedeutet danach: anpreisen, ausschreien, marktschreierisch verkünden, ausposaunen.

4. *ayâ* (so P. P.) wird gern mit *dhiyâ*, bezw. *girâ* oder *vâcâ* verbunden[2] (1, 143, 6; 166, 13; 5, 45, 11; 6, 71, 6; 8, 13, 8; 93, 17; 2, 24, 1; 8, 1, 18; 23, 7). Da in d *dhiyáḥ* folgt, so liegt es nahe, zu *ayâ* in b *dhiyâ* zu supplieren. Damit wird die Struktur des Satzes klar; es ist eine Aposiopese.[3] Die Marut sind durch dieses Lied — in meiner Schuld, doch daran brauche ich sie nicht erst zu erinnern, denn ihr seid ja prompte und gewissenhafte Schuldner,[4] also werden sie auch für dieses Lied sich erkenntlich zeigen. In c springt die Rede in das *pratyakṣam* um und kehrt in d zum *parokṣam* zurück. — *av* ist unser ‚protegieren' in den verschiedensten Bedeutungen. Die *táviṣiḥ* in b sind die als ihre Begleiterinnen gedachten personifizierten Kräfte der Marut. *táviṣîbhir ávṛta* ist beliebter Pâdaschluss; er wird 1, 51, 2; 8, 88, 2 von Indra, 3, 3, 5 von Agni gebraucht.

5. Wir, die Rahûgaṇaṣ (1, 78, 5). Der alte Vater ist Rahûgaṇa. *vad* in dem oben II, 148 besprochenen Sinn. *jánmanâ* wörtlich: mit —, d. h. seit der Geburt, ebenso *janúṣâ*. Sây. konstruiert anders: durch unsere Abstammung von dem alten Vater. Über den Zusammenhang von Soma und Rede in a—b s. S. 99 f.

*śámi* ist noch ein Rätsel. Ich fasse hier *śámi* als Lokat. eines St. *śam*. Accent wie bei *kṣámi*. Ludwig: beim Opfer. Besser Sây. *vṛtravadhâdirûpe karmaṇi*. Vgl. 8, 45, 27 *vy ânaṭ turváṇe śámi. dhiyâ śámi* 2, 31, 6; 10, 40, 1 (vgl. *dhiyâ śámî*

[1] Wenn Müller meint, *ké cid* in 1, 87, 1 sei auf das allmähliche Auftreten der einzelnen Marut zu beziehen, so ist dem entgegenzuhalten, dass die Marut nur in ganzer Schar (*sárvayâ viśâ* 1, 39, 5) erscheinen.

[2] In 2, 6, 2; 3, 12, 2 (s. Str. 1); 6, 17, 15 ist *dhiyâ* zu *ayâ* zu ergänzen.

[3] Vgl. S. 108.

[4] Über *ṛṇayâvan* s. S. 134.

9, 74, 7) übersetzt Roth durch ‚Werk und Andacht'. Dagegen spricht *dhiyā śaśámate* 6, 2, 4. *dhiyā* hängt also von *śámi* ab. √*śam* ist = *saṃskṛ*[1] und wird im RV. oft speziell von der kunstvollen Arbeit des Dichters gebraucht, daher von Sây. zu 5, 2, 7; 6, 1, 9 u. ö. durch *stu* erklärt. Schon das Naigh. führt 3, 14 *śaśamânaḥ* unter den *arcatikarmâṇaḥ* auf. *dhiyā śámi* ist also: bei der Arbeit mit dem Denken, bei der Geistesarbeit (des Dichters). — *āśata* ist der Aorist der Begründung. Sây. fasst es dem Sinn nach ganz richtig auf, indem er sagt: *na paryatyâkṣuḥ*, vgl. Ait. Br. 3, 16, 1; 20, 1.[2] Einen opferwürdigen Namen[3] erlangen ist s. v. a. ein Privileg auf das Somaopfer erwerben. In diesem Fall sind die *marutvatiyâ grahâḥ* gemeint. Ausführlich wird der Hergang Śat. 4, 3, 3, 6—11 erzählt.

6. Führt den in 5c—d ausgesprochenen Gedanken weiter. Wie Indra den späteren Berichten zufolge nach dem Sieg über Vṛtra der Mahendra wurde (Ait. Br. 3, 21, 1; Âr. 1, 1, 1, 2; TS. 6, 5, 5, 3; MS. 4, 3, 1 p. 40, 14; 4, 6, 8 p. 91, 15; MBh. 5, 134, 24), so datiert von jenem Ereignis eine Rangerhöhung der Marut. Weil sie treu zu Indra hielten, bekamen sie ein Anrecht auf den Soma (Str. 5) und erhielten die göttlichen Abzeichen des Glanzes, und weil sie des Indra Barden (*ṛkvâṇaḥ*) im Kampf waren,[4] haben sie zum Lohn unter den Menschen ihre ständigen Lobsänger gefunden. Und seitdem sind die Marut zum Bewusstsein ihres *dhâman* (d. h. ihres Ranges oder ihrer Macht)[5] gelangt.

Zu *śriyáse kám* vgl. *śriyé kám* 1, 88, 3, wo Sây. mit *aiśvaryârtham* das Richtige trifft. — *vidré* muss aus formalen Gründen, wie in 7, 56, 2, zu *vid* ‚wissen' gezogen werden. Anders verhält es sich mit *saṃvidre* Śat. 3, 5, 4, 17; Ait. Br. 1, 17, 15. In dem intransitiv gebrauchten *sam-vid* lassen sich die beiden Wurzeln *vid* nicht mehr von einander scheiden.

---

[1] Vgl. Mah. zu VS. 17, 57; 23, 33. 37.

[2] Darauf ist wohl auch *tyájasaḥ* in 1, 169, 1 zu beziehen. Über *tyajas* s. jetzt besonders Baunack in KZ. 35, 493.

[3] s. auch Stellen wie 5, 57, 5.

[4] Vgl. 1, 52, 15; 5, 29, 1. 2; 30, 6; 1, 19, 4.

[5] Vgl. die Bedeutungen *sthâna* und *prabhâva* bei den Lexikographen und das *daivyaṃ dhâma* der Marut in RV. 7, 58, 1.

Der traditionelle Ṛṣi der Lieder 1, 74—93 ist Gotama, der Sohn des Rahûgaṇa. In Str. 5 wird ausdrücklich konstatiert, dass das Sängergeschlecht der Gotamas diesem Patriarchen sein Ansehn und seine Wissenschaft verdanke.[1] Gotama Râhûgaṇa ist wahrscheinlich der Vater des Nodhas,[2] der seinerseits bei Kakṣîvat 1, 124, 4 erwähnt wird. Sein Verhältnis zu den anderen Gotamas ist nicht durchsichtig. Nach Âp. Śr. 24, 6, 10 f. gab es Âyâsyâ Gautamâḥ, Aucathyâ Gautamâḥ, Auśijâ Gautamâḥ, Vâmadevâ Gautamâḥ. Doch lässt sich bis zu einem gewissen Grad wahrscheinlich machen, dass unser Gotama mit dem Vater des Vâmadeva identisch ist. Von ganzen Liedern wird dem Gotama nur noch 9, 31 zugeschrieben. Die Anukr. bemerkt dazu nichts, Sây. sagt aber ausdrücklich, dass es der Râhûgaṇa Gotama sei. In der That ist 9, 31, 4 nur Wiederholung von 1, 91, 16 oder umgekehrt. 9, 67 ist ein Rundgesang, dessen sieben erste Ṭṛcas die Anukr. unter die sieben Ṛṣis verteilt. Zu diesen wird nicht Vâmadeva selbst, sondern sein Vater Gotama gerechnet.[3] Der dritte Ṭṛca wird dem Gotama zugeschrieben, und wiederum ist es Sâyaṇa, der in diesem den Sohn des Rahûgaṇa sieht. Rahûgaṇa Âṅgirasa selbst ist im ersten Buch gar nicht, im neunten durch die beiden Lieder 37 und 38 vertreten.

Der Dichter redet sich in 1, 79, 10 mit *Gotama* an. Er nennt sich bald den Gotama (1, 78, 2; 88, 5), öfter aber spricht er von den Gotamas (1, 77, 5; 78, 1; 88, 4; 92, 7), einmal von den Rahûgaṇas, 1, 78, 5. Die Persönlichkeit des Gotama ist innerhalb und ausserhalb seines Liedercyklus in die Legende verflochten. Seine Schutzgottheit waren die Marut. Um ihn bezw. seine Familie vom Verdürsten zu erretten, gruben sie einen Ziehbrunnen aus, transportierten ihn zur Stelle und stürzten ihn um, so dass er daraus trinken konnte, 1, 85, 10. 11; 88, 4. Sây. zieht wohl mit Recht zu derselben Legende auch 5, 52, 12a—b. Diese Wunderthat wird in 1, 116, 9 den Aśvin zugeschrieben.

Gotama Râhûgaṇa war nach der bekannten Erzählung des

[1] Zur Sache vgl. das väterliche Lied, d. h. die vom Vater oder Ahnherrn ererbte Dichtkunst, 3, 39, 2 und 10, 67, 1, besonders aber 8, 6, 10. 11; 4, 4, 11.

[2] s. Ludwig III, 110 f.

[3] s. Śat. 14, 5, 2, 6. Andere Aufzählungen haben jedoch an seiner Stelle Gautama, Hir. GS. 2, 19, 2; Viṣ. Pur. 3, 1, 32.

Śat. 1, 4, 1, 10[1] der Purohita des Königs Mâthava von Videgha, der an der Sarasvatî wohnte (ib. 14). Beide wanderten, durch ein Wunder veranlasst, gen Osten über alle Ströme bis zur Sadânirâ und siedelten sich ostwärts von diesem Fluss an, indem sie die brahmanische Kultur bis zu diesem Punkt vorschoben. Nach Sây. war dagegen Gotama Râhûgaṇa der Purohita der Könige von Kuru und Sṛñjaya und er habe in dieser Eigenschaft gelegentlich eines Krieges das Lied 1, 81 gedichtet, s. Sây. zu 1, 81, 3. Sây. beruft sich dabei auf die Vâjasaneyinaḥ, deren Text nach ihm lautete: *Gotamo ha vai Râhûgaṇa ubhayeṣâṃ Kurusṛñjayânâṃ purohita âsit.* Ob das eine andere Rezension dieses Brâhmaṇa oder ein Irrtum Sâyaṇas ist?

Die Erzählung des Śat., der wohl ein historischer Kern nicht abgesprochen werden darf, ist nach zwei Seiten wertvoll. Sie bezeugt, dass ein Ṛṣi des ṚV. an der Sarasvatî wohnte und sein Volk daselbst ansässig war, und dass er in einer Zeit lebte, wo die brahmanische Kultur sich von da aus ostwärts ausbreitete. Der Bericht des Brâhmaṇa bestätigt die Richtigkeit dessen, was zuerst Pischel II, 218 und Hopkins, JAOS. 19, 2 p. 19 f. ausgesprochen haben. Mögen auch einzelne arische Stämme zur Zeit des ṚV. an den Ufern des Indus und seiner Nebenflüsse sesshaft gewesen sein, so war doch die Gegend an der Sarasvatî, also Brahmâvarta, Kurukṣetra, überhaupt das Land der Brahmarṣis (nach M. 2, 19), die eigentliche Heimat des ṚV. Alle geographischen Daten des ṚV. lassen sich damit vereinigen.[2] Die Sarasvatî ist niemals der Indus. In den weiten, meist dürren und wüsten Ebenen des Panjab, die zwischen Indus und Sarasvatî liegen, war das ṚV.-Volk nicht ansässig, weil dort überhaupt kein Volk sich dauernd ansiedeln konnte. Das dem ṚV. wohlbekannte Panjab war eine Etappe in der prähistorischen Einwanderung der Arier, in der Geschichte des ṚV. aber wohl nur der Schauplatz wiederholter, von Osten her unternommener Digvijayas.

### 61 3, 26. An Agni Vaiśvânara.

1. Den Agni Vaiśvânara im Geiste erschauend, rufen mit Opfergaben versehen, den Wort haltenden, Himmel verschaffenden, Schönes

[1] s. Weber, Ind. Stud. 1, 170; Ind. Streifen 1, 11.

[2] Warum sollte *gomatîm* in 8, 24, 30 und *gômatîḥ* in 5, 61, 19 nicht die gewöhnliche Gomatî (Gumtî), resp. wegen des Pl. die vier oberen Arme derselben sein

schenkenden Gott, den Wagenfahrer wir Kuśikas, Gutes begehrend, den willkommenen, mit Lobreden herbei.

2. Den glänzenden Agni rufen wir herbei zur Gunsterweisung, den Vaiśvânara, den Mâtariśvan, den liederwürdigen, den Bṛhaspati zum Gottesdienst des Menschen, den Beredten, den Erhörer, den Gast, den Schnellläufer.

3. Der wie ein wieherndes Ross knisternde wird mit den Frauen (= Fingern) entzündet, der Vaiśvânara von den Kuśikas, je zur bestimmten Zeit. Dieser Agni möge uns den Besitz trefflicher Söhne und trefflicher Rosse als Lohn geben, auf die Götter lauernd.

4. Die Schwingen sollen ans Werk gehen! Die Flammen verbinden sich mit Kräften (d. h. erstarken) zu voller Schönheit. Sie haben ihre gefleckten Antilopen angeschirrt; die hochgewachsnen Marut, die allwissenden, die unverletzbaren, erschüttern die Berge.

5. Die zu allen Menschen kommenden Marut verschönern den Agni. Wir erbitten uns ihre stürmische, gewaltige Hilfe. Diese brausenden Rudrasöhne, die regnerischen, wie Löwen kühnen Muts, bringen gute Gaben.

6. Jede Abteilung, jeden Zug bitten wir mit schönen Reden um den Glanz des Agni, um der Marut Kraft. Die mit gefleckten Antilopen statt Rossen fahrenden, die ihre Gaben nicht zurücknehmen (?), kommen zum Opfer, die Weisen in den Gilden.

Agni:

7. Ich bin Agni, der von Geburt das Wissen besitzt, Ghṛta ist mein Augenlicht, in meinem Mund wird es zur Götterspeise. Ich bin das dreifache Lied, der Ausmesser des Raums, die nie erlöschende Glut, ich heisse das Opfer.

8. Weil er mit drei Seihen das Lied durchgeseiht hat und im Herzen sein Dichten, die rechte Erleuchtung findend, so hat er den höchsten Preis verdient durch seine Eigenart. Ja er überschaute Himmel und Erde.

Der Dichter:

9. Ihn, der ein unversieglicher Quell mit hundert Rinnsalen ist, den sprachkundigen Vater der Reden, den im Schoss der beiden Eltern (d. h. in den Lüften) trillernden, jubilierenden, nehmt, o Himmel und Erde, in euren Schutz, dessen Worte wahrhaft sind.

## Anmerkungen:

1. *nicāyyâ*, Sây. *jñâtvâ*, in 1, 105, 18 *dṛṣṭvâ*, ebenso Śaṃkara zu Kaṭhop. 1, 17 (= Śvet. 4, 11; Śir. Up. 5), in 3, 15 aber *avagamya*, nach Râghavendra zu Kaṭhop. 1, 17; 3, 15 *vicârya*, nach Śaṃk. zu Śvet. *niścayena . . . aparokṣîkṛtya*. Dhâtup. setzt *cây* = *pûj* und *ni-śam*. In den Brâhmaṇas bedeutet *cây* ‚schauen, bemerken, ahnen'. *acâyat* ‚merkte' TS. 2, 3, 7, 1 (Sây. *tad viditvâ*); 6, 1, 3, 6 (S. *avagatya* I p. 302, 10); ebenso *nicāyyâ* in RV. 1, 105, 18. In den Upaniṣads aber drückt *ni-cây* das innere Schauen und Verehren, das *sâkṣâtkaraṇam* der religiösen Meditation (Upâsanam), aus, also ‚im Geist sich vergegenwärtigen, erschauen, sich versenken in, contemplari', und vereinigt so in sich die beiden Begriffe, in die es der Dhâtup. zerlegt.[1] In diesem höheren Sinn

[1] Schon wegen der Parallelen kann, von formalen Gründen ganz abgesehen, *nicâyya* in Kaṭhop. 1, 17 nicht mit Deussen als ‚schichtend' gefasst werden. M. Müller hat die Str. 16—18 mit Unrecht als späteren Zusatz verdächtigt. Sie bilden ein notwendiges Glied in der Struktur dieser Upaniṣad. Der Übergang (der *setu* nach 3, 2) vom *karmakâṇḍa* zum *jñânakâṇḍa* wird durch das vorbereitende und den Geist schärfende Upâsanam vermittelt (vgl. Sây. zu Ait. Âr. 2, 1, 2). Diese Stufenfolge der Lehre ist hier geschickt in die Exposition der Upaniṣad verflochten. Im zweiten Vara erbittet Naciketas die Mitteilung des zum Himmel führenden Feuers (13). Er steht hier also noch ganz auf dem Boden des Karmakâṇḍa, dessen höchste Ziele die Himmelsgenüsse sind. Yama setzt ihm das Ritual auseinander und ist über den gelehrigen Schüler so erfreut, dass er ihm noch einen Extra-Vara gewährt. Er lehrt ihn unter anderem, wie man durch tiefere Erkenntnis und durch Upâsana, d. h. durch mystische Verehrung dieses Agni noch mehr erreichen, nämlich zur ewigen Ruhe eingehen könne (17). Damit wirft er den Gedanken der Erlösung in die Diskussion, den Naciketas im dritten Vara (20) aufnimmt. Deussen bemerkt ganz richtig, dass es sich hier nicht allgemein um die Fortexistenz nach dem Tode handelt. Naciketas will wissen, ob der also Erlöste nach dem Tode noch als selbständiges Wesen fortexistiere oder nicht. Die modifizierte Wiederholung der Frage in 29 bestärkt diese Auffassung: *yat sâmparâye mahati brûhi nas tat*. Râghavendra bemerkt dazu, dass das blosse Wort *sâmparâya* das Heil (*śreyaḥ*) im allgemeinen bedeute und dass hier *mahat* hinzugesetzt sei, um

fasse ich das Wort in RV. 3, 26, 1.[1] — *anuṣatyá* S. *satyapratijña* gebildet wie *anukâmá*. — *svarvíd*, als Lohn, vgl. Sây.

2. Bṛhaspati wohl hier in appellativer Bedeutung[2] verwendet = *brahmán*. Über Agni als *brahmán* des Opfers s. Ved. Stud. II, 144[3] und Sâyaṇas dritte Erklärung des Wortes *puróhitaḥ* in 1, 94, 6: *athavâ purohito brahmâ devapurohitasya Bṛhaspateḥ pratinidhitvât*. — *mánuṣo devátâtaye* vgl. *mánuṣo devátâtâ* 5, 29, 1; 6, 4, 1 (S. *manoḥ saṃbandhini yajñe*). — *śrótâram* sc. *havam* nach 1, 178, 3; 6, 23, 4; 24, 2. — *raghuṣyádam* (S. *kṣipragantâram*) wohl als *dûta*.

3. *áśvo ná krándan* habe ich als Zeugma übersetzt. *jánibhiḥ* zieht Sây. noch in den Vergleich: ‚Wie ein neugebornes Füllen wiehernd von den Frauen, d. h. den Mutterstuten, durch Darreichen der Muttermilch täglich genährt wird.' Ich bin Roth gefolgt, der *jáni* auf die Finger bezieht, ebenso Oldenberg SBE. 46, 294. Letzterer verweist passend auf 1, 71, 1. — *yugá* ersetzt das im RV. nicht gebräuchliche Wort *kâla*,[4] *yugéyuge* ist = *kâle kâle* nach Sây. zu 1, 139, 8; 6, 8, 5; 15, 8; 36, 5. An unserer Stelle: *pratidinam*. — *rátnam* = *uttamaṃ phalam* nach Sây. zu 3, 28, 5. — *aṃśteṣu* ist enger an *jâgṛviḥ* anzuschliessen, vgl. *aṃśteṣu jâgṛvim* 3, 28, 5; *devéṣu — jâgṛviḥ* 1, 31, 9; 9, 44, 3. Es fragt sich nur, ob *aṃśteṣu* der *nirdhâraṇa*-Lokativ oder der *viṣaya*-Lokativ ist.[5] *jâgṛvir devávitau* 9, 97, 2 scheint für letzteres zu sprechen. *jâgṛ* verbindet sich gern mit dem Lok.,[6] z. B. Hir. GS. 2, 4, 5

---

den Sinn ‚Erlösung' (das summum bonum) zu gewinnen. Das letzte ist richtig. *sâṃparâya* bedeutet den Abschied ins Jenseits und das Jenseits. Die Str. 18 und 19 resümieren den eigentlichen zweiten Vara und knüpfen an Str. 15 an. Die entscheidende Frage wird in 4, 3 und 5, 4 wiederholt: was bleibt (von dem *âtman*) dabei (*atra*, d. h. *mokṣe* ‚bei der Erlösung' Râgh.) übrig? Die Antwort aber giebt die Str. 4, 15, die wie die ganze Vallî notwendig zur ursprünglichen Upaniṣad gehört.

[1] *kâyamânaḥ* in RV. 3, 9, 2 erklärt Yâska 4, 2, 6 durch *câyamânaḥ* oder *kâmayamânaḥ*.

[2] Wie *indra*, Cäsar.

[3] Der klare Sachverhalt wird von Oldenberg, Religion 396 bestritten, s. Pischel, GGA. 1894, 420, Hillebrandt, Rituallitt. p. 13.

[4] In der einzigen Belegstelle 10, 42, 9 steht *kâlá* unter lauter technischen Spielausdrücken.

[5] Anders in Kaṭhop. 5, 8 *ya eṣu supteṣu jâgarti*.

[6] Vgl. PW. 3 *gar* 3.

*âpo gṛheṣu jâgrata yathâ deveṣu jâgratha*

Es bedeutet je nach dem Zusammenhang: wachen über oder auf, d. h. passen auf, harren auf, erwarten (*apramatta* nach Sây. zu 10, 104, 9), deckt sich also ganz mit engl. to watch.

4. Hier beginnen die Schwierigkeiten. Wie kommen die Marut von ungefähr in das Agnilied? Dergleichen Nipâtas[1] sollten von Fall zu Fall genauer auf ihren Zusammenhang geprüft und nicht sofort der kritischen Schere geopfert werden. Die Lösung des Rätsels steckt hier in *vâjâḥ*, bezüglich dessen ich von Bergaigne (Rel. II, 405) und Oldenberg a. a. O. abweiche. Das entzündete Feuer muss zuerst zu hellen Flammen angefacht werden, vgl. Âp. Śr. 2, 12, 7; Kât. Śr. 3, 1, 12. Zum Anfachen bediente man sich im Ritual des *veda*-Bündels nach Âp. Kât. a. a. O. oder des *upavâjana*, einer Art Fächer (K. zu Kât. 12, 3, 9). Der t. t. für das Luftzufächeln war *upavâjayati*. Pân. bespricht in 7, 3, 38 dieses *vâjay*. Er sieht es als unregelmässiges Causat. von *vâ* an, und die Kâś. giebt als Beispiel *pakṣeṇopavâjayati* Ein Flügel oder Flederwisch war das einfachste und natürlichste Mittel zum Feueranfachen. In der weltlichen Praxis bediente sich der Schmied desselben nach RV. 9, 112, 2, und man mag auch in dem einfacher gestalteten Ritual des RV. unter Umständen einen solchen benutzt haben. In Wahrheit ist *vâjay* Denominativ zu *vâja*, und dies bedeutet nach den indischen Lexikographen unter anderem Flügel und die Federn am Pfeil.[2] Da die Lexika viel vedisches Material bergen, so darf man sie unbedenklich zur Veda-Erklärung heranziehen. Die Schwinge, als Fächer gebraucht, erzeugt Wind, die Gottheit der Winde sind die Marut, folglich sind es eigentlich die Marut, die den Agni anblasen und anfachen, und das veranlasst den Dichter, eine *stuti* der allbezwingenden Macht der Marut einzuschalten. So sind auch wohl die Anfangsworte des folgenden Sûkta zu verstehen: *prá vo vâjâḥ* u. s. w. 3, 27, 1, und aus der gleichen Ideenassociation erkläre ich den Nipâta der Marut in Stellen wie *viśve devâ Marúto mâ junanti* 10, 52, 2 und *Agnir jajñe juhvâ réjamâno*

[1] s. oben S. 106 und Yâska 7, 3, 10; 7, 4, 5; 12, 3, 1. 10.

[2] Diese Bedeutung hängt eng mit der Hauptbedeutung zusammen. *vâja* ist 1. Schwung, Schwungkraft, Elan; 2. konkret: die Schwinge als Mittel zum Schwung.

*mahás putrā̃ñ aruṣásya prayákṣe* 3, 31, 3, wo der *aruṣá* nach 1, 114, 5 Rudra sein könnte. Vgl. noch 3, 13, 6; 5, 58, 3.

Jetzt ist der Aorist *ayukṣata* der eben vollendeten Handlung in Ordnung, und das Hemistich zerfällt der Situation entsprechend in kurze Sätze: *prá yantu vā̃jâḥ, táviṣîbhir — sáṃmiślâḥ, pṛ́ṣatîr ayukṣata*. Die Schwingen werden in Bewegung gesetzt, das junge Feuer erstarkt, die Marut sind jetzt in Aktion getreten. *táviṣîbhiḥ* ist mit *sáṃmiślâḥ* zu verbinden nach 1, 64, 10; 7, 56, 6. — *bṛhadúkṣ* hat Oldenberg gegen Sây. und Roth richtig erklärt. Die Wurzel *ukṣ* ist dieselbe wie in *sâkamúkṣ* ‚gemeinsam aufgewachsen', wo Grassmann gegen Roth im Recht ist, vgl. *sâkaṃvṛ́dh*. Zu *bṛhadúkṣ* ist *bṛhád ukṣámâṇâḥ* 5, 57, 8, zu *sâkamúkṣ* dagegen *sâkáṃ jâtā̃ḥ sâkám ukṣitā̃ḥ* 5, 55, 3 zu vergleichen.

5. Die *stuti* der Marut, immer mit Bezug auf das Anfachen des Agni, wird in 5 und 6 fortgesetzt. Wie *yajñaśrī̃* von Soma, *adhvaraśrī̃* von Agni gesagt wird, so hier von den Marut *agniśríyaḥ*. Über dieses *śrî* s. Pischel I, 53. Man kann es entweder, wie auch Sây. thut, zu *śri* = *sev* ziehen — *sev* wird im kl. Skt. speziell von dem Kühlung zufächelnden Wind gebraucht — oder zu *śrī̃* = *agneḥ śrîr yais te*. Wegen *śubhé* in 4 gebe ich der zweiten Erklärung den Vorzug. *viśvákṛṣṭi* u. ä. sind noch dunkel. *varṣánirṇij*, Sây. ganz richtig: *varṣaṇaṃ rûpaṃ, svabhâvo yeṣâṃ te varṣanirṇijo, varṣakâḥ*. Über *heṣákratu* s. Pischel I, 48. Wer wegen des Vergleichs mit den Löwen an *heṣ: avyakte śabde* festhalten will, muss übersetzen: deren Wille das Brüllen ist, d. h. die ihren Willen durch Brüllen kundgeben wie die Löwen.

6. Der Sinn von a—b ist: alle Marut sollen ihre Kraft leihen, um den Glanz des Feuers anzufachen. *vrā̃ta* ist nach Sây. *samûhaḥ* und *gaṇa* = *mahân samûhaḥ*, also zwei militärische Ausdrücke. Wie in den beiden vorangehenden Strophen enthält das zweite Hemistich die allgemeine *stuti* der Marut, während im ersten auf ihre augenblickliche Thätigkeit Rücksicht genommen wird. — *anavabhrárâdhas*, Sây. *saṃpûrṇadhanâḥ*. Über *vidátheṣu* s. ZDMG. 52, 747.[1]

7. Sâyaṇa giebt zwei Erklärungen der Strophe. Die zweite

[1] Dazu ebenda 54, 608 die Gegenbemerkungen Oldenbergs, die leider vor den Schwierigkeiten Halt machen.

ist im allgemeinen die bessere. Was Weber in Ind. St. 10, 191 über *cakṣus* sagt, findet auch auf unsere Stelle Anwendung. Das Auge des Agni ist sein Licht oder Glanz, die durch das Ghṛta hervorgerufene Helle des Feuers. Treffend bemerkt Sâyaṇa: *yathâ loke cakṣur bhâsakaṃ evaṃ ghṛtaṃ mayi prakṣiptaṃ jvâlâṃ utpâdayan mama bhâsakam.* Logisch stehen die Worte *ghṛtáṃ me cákṣuḥ* auf gleicher Stufe mit dem vielcitierten Sätzchen *ấyur vai ghṛtám* TS. 2, 3, 2, 2. Zu *amṛtaṃ ma âsán* ergänze ich nochmals *ghṛtam.* Da die Götter durch den Mund des Agni essen (1, 94, 3; 2, 1, 13; 3, 22, 1; 5, 51, 2: Kâṭh. 8, 4 p. 88, 2), so wird das einfache *ghṛta* in diesem zur Götterspeise.

Die drei Elemente (*dhâtu*) des *arká* (= *mantra* Nir. 5, 1, 5) sind nach Mah. zu VS. 18, 66 *ṛk, yajuḥ, sâma.*[1] Da die *yajûṃṣi* im ṚV. aber keine sonderliche Rolle spielen, so ist wohl eher an die Dreiteilung *ukthám, stómaḥ, bráhma* zu denken, s. S. 104. Auf die Tṛcas des Lieds kann der Ausdruck nicht bezogen werden, da er in dem nicht strophisch gegliederten Lied 8, 51, 4 wiederkehrt: *arkáṃ saptáśîrṣâṇam — tridhâtum.*

Zu *rájaso vimânaḥ* vgl. 6, 7, 6 *vaiśvânarásya vimitâni cákṣasâ sânûni divâḥ,* ib. 7 *ví yó rájâṃsy ámimita — vaiśvânaró ví divó rocanâ;* 6, 8, 2 *vy àntárikṣam amimîta:* 5, 85, 5 *ví yó mamé pṛthivîṃ sûryeṇa.* Die nichterlöschende Glut deuten Sây. und Mah. (erste Erklärung) auf die Sonne. Die Worte *rájaso vim.* sind vielleicht enger mit dem folgenden zu verbinden.

8. Das Subjekt ist hier nicht mehr Agni, wie Sây. annimmt, sondern nach der Anukr., wenn man deren Wortlaut richtig interpretiert (s. u.), der Dichter selbst. Die Anukr. macht diesen auch zum Sprecher der Str., und darin irrt sie meines Erachtens. Der Dichter legt vielmehr sein eignes Lob dem Agni in den Mund Agni erklärt in Str. 7, wer er sei, in Str. 8 aber, wem sein Erscheinen zu danken ist: dem, der das schöne Lied gemacht hat. Über die technischen Ausdrücke der alten Poetik *pavítra* und *jyótis* s. S. 98 und 103, über *rátnam akṛta* S. 102. c giebt zugleich die Antwort auf die in Str. 3 geäusserte Bitte. *svadhâ* hier die Originalität, vgl. die *ayoni*-Dichter der späteren Zeit, Pischel im Festgruss an O. v. Böhtlingk 92. Die Vorzüge, die der Dichter

[1] Vgl. die *tisró vấcaḥ* 7, 101, 1; 9, 33, 4; 50, 2; 97, 34.

für sich in Anspruch nimmt, sind also Klarheit und Originalität der Gedanken.

d) Der Sinn ist: sein geistiges Auge umfasst Himmel und Erde, er ist der *krântadarśin,* ein allwissender Ṛṣi. Man beachte den Wechsel des Tempus. In a—c steht der Aorist, weil von dem soeben vorgetragenen Gedicht die Rede ist. Das Imperf. *apaśyat* bezieht sich auf das Ṛṣiwerden des Dichters, das älteren Datums ist.

9. Der Vater der Rede ist nach der Anukramaṇî und Bṛhaddevatâ, die in solchen Fällen aus guter Überlieferung zu schöpfen pflegen, der Lehrer. Da die ṚV.poesie durchaus zünftig und schulmässig war, musste der Dichter bei einem Lehrer gelernt haben. Dass von diesem so selten die Rede ist[1] — das einmal belegte *śâktá* scheint bis jetzt das einzige Wort für Lehrer zu sein —, hat wohl darin seinen Grund, dass, wie später beim Vedaunterricht,[2] der Vater in der Regel zugleich der Lehrer seines Sohns war, die Dichtkunst also in der Familie forterbte. Um so willkommener ist dies glaubwürdige Zeugnis der Anukr.

a ist *luptopamâ.* Zu *útsam* vgl. *avatáṃ matînãm* von Indra 3, 46, 4.[3] — *meḍí* steht in Naigh. 1, 11 unter den *vâṅnâmâni,* Sây. zu TS. 5, 7, 8, 1 erklärt es als *śabdaviśeṣa,* und Devarâja S. 82 giebt dem Wort an unserer Stelle adjektivische Bedeutung = *vâgmin. meḍí* wird vom Feuer, Wind und vom Sâman gebraucht. Zu *sãmno meḍíḥ* AV. 11, 7, 5 (Ś. P. 9, 5) bemerkt Sây., dass *meḍí* eine Art *stobha* sei. Das passt vorzüglich. In ṚV. 3, 26, 9 ist *meḍí* = *stobhan* und der Pâda c auf das *sâman* des Lehrers zu beziehen, wobei nicht ausgeschlossen ist, dass dem Dichter der Vergleich mit dem Wind vorschwebte.[4] Während in a—b die unerschöpfliche Beredsamkeit des Lehrers gefeiert wird, hebt c die Macht seines Gesanges hervor. Auch Wurzel *mad* findet sich sonst in Verbindung mit dem *stoma,* z. B. *apãm ûrmír mádann iva stómaḥ* 8, 14, 10 (vgl. 6, 44, 20).

[1] Ganz abgesehen davon, dass noch eine Menge vedischer Wörter, besonders in ihrer technischen Verwendung, für uns dunkel sind.

[2] s. Weber, Ind. St. 10, 121.

[3] ‚Da sich ein Quell gedrängter Lieder ununterbrochen neu gebar', Goethe.

[4] Die Vasiṣṭhas vergleichen ihren Stoma wegen seines *prajava* mit dem Wind 7, 33, 8.

Das Lied fällt durch seinen eigenartigen dramatischen Schluss aus dem Rahmen der gewöhnlichen Agnilieder heraus, die entweder *sâmidhenî-*[1] oder *upasthâna-*Lieder[2] oder eine Mischung beider sind. Den Schluss des Lieds würde man ohne Hilfe der Anukr. und Bṛhaddevatâ nicht verstehen. Die Bṛh. 4, 97 bemerkt nur, die Schlussstrophe sei ein *gurustavaḥ*. Die Anukr. zu 3, 26 ist nach meiner Ansicht von den Auslegern in einem wichtigen Punkt missverstanden worden. Ihr Wortlaut ist folgender: . . . *tṛcau vaiśvânarîyamârutau jâgatau dvṛca âtmastutir vâ pûrvâtmagîtânty-opâdhyâyastutiḥ*. D. h. ‚der erste Tṛca in Jagatî hat den Agni Vaiśvânara zur Gottheit, der zweite (in Jagatî) ist *mâruta* (d. h. nach Sây. den Marut, nach Ṣaḍguruśiṣya dem *mâruto 'gniḥ*, dem von den Marut begleiteten Agni, gewidmet), Str. 7 und 8 (in Triṣṭubh) haben Agni zur Gottheit oder sind ein Selbstlob, die erste Strophe (also 7) wird von ihm selbst (d. h. also von Agni) vorgetragen, die Schlussstrophe (in Triṣṭubh) ist ein Lob des Lehrers.' Da von allen Strophen ausser 7 Viśvâmitra als der Ṛṣi gilt, so trifft die Anukramaṇî den Nagel auf den Kopf: in 7 lobt Agni, in 8 der Dichter sich selbst. Sie irrt nur hinsichtlich des Sprechers von Str. 8. Sây. und Ṣaḍg. aber fassen *âtman* im Sinn des *paraṃ brahma* und verwirren dadurch den klaren Sachverhalt.[3]

Das Lied gehört zu den Kettenliedern des ṚV. Die einzelnen Tṛcas bilden zwar für sich eine geschlossene Einheit, hängen aber, sofern sie verschiedene Akte einer fortlaufenden Handlung begleiten, unter sich gleich den Gliedern einer Kette zusammen.[4] Grassmann und Oldenberg (SBE. 46, 293) haben, ohne die inneren Kriterien ihrer Zusammengehörigkeit zu berücksichtigen, aus den drei Tṛcas drei selbständige Lieder gemacht und mit der

[1] Ich fasse hier den Ausdruck im weitesten Sinn.

[2] Das Upasthâna, d. h. die Huldigung (t. t. *iḍ*) des Agni mit Lied und Ghṛtaaufguss, ist eine Art Vorläufer des späteren *agnyupasthâna*, das eine Teilhandlung des Agnihotra bildete. Der Tṛca ṚV. 1, 1, 7—9 kam bei diesem *agnyupâsthâna* zur Verwendung, s. VS. 3, 22 f. Das ganze Lied ṚV. 1, 1 hat Upasthâna-charakter.

[3] Vgl. *âtmânaṃ tuṣṭâva* Anukr. zu 10, 119. 159 und 4, 26; *âtmasaṃstavaḥ* Bṛh. Dev. zu 4, 26 (so ist der Text der B. D. 4, 131 zu verbessern).

[4] Vgl. das von Bergaigne, Recherches I, 7, und Oldenberg, Prol. 190 n. Bemerkte.

Einheit die Schönheit des Ganzen zerstört. Der Wechsel des Metrums ist oft ein rhetorisch wirkungsvoller Kunstgriff. Der Gedankengang ist folgender:

1. Tṛca. Das noch unsichtbare, vom Dichter im Geiste geschaute Feuer wird aus dem Holz gerieben, und der Sprecher beschleunigt durch Schmeichelworte und Kosenamen sein Erscheinen. Bei Str. 3 verkündet es durch Knistern seine Gegenwart, und der Dichter schliesst diesen Akt mit einer *âśis*.

2. Tṛca. Das entzündete Feuer wird angefacht. Hier werden neben dem Agni die anfachenden Winde in Gestalt der Marut gepriesen.

3. Tṛca. Der zu vollen Flammen entfachte Agni ergreift selbst das Wort, indem er sein geheimnisvolles, allumfassendes Wesen offenbart (7) und dem Dichter Lob spendet als Antwort auf die in Str. 3 ausgesprochene Bitte (8). Dieser aber erkennt das eigentliche Verdienst seinem Lehrer und Meister zu und schliesst mit einem Segen für jenen (9).

c) 5, 30. An Indra.

1. Wo ist besagter Held? Wer sah den Indra auf leichtem Wagen mit den Falben fahren, den Keilträger, welcher einen, der mit grossen Kosten Soma braut, suchend, in dieses (dessen) Haus mit seiner Gunst zu kommen pflegt, der Vielgerufene?

2. Ich erspähte heimlich seine Fährte, suchend folgte ich (seiner Fährte), der eine gewaltige hinterlässt. Ich fragte die anderen, und die antworteten mir: Den Indra möchten wir wachsame Männer erwischen.

3. Nun wollen wir beim Soma verkünden, was deine Thaten sind, o Indra, was du uns zu Gefallen thatest. Es lerne sie kennen, wer sie noch nicht kennt, und wer sie kennt, höre zu. Da kommt der Freigebige angefahren mit seiner ganzen Heerschar.

4. Du hast, eben geboren, dein Herz gestählt, o Indra, du verlangst ganz allein sogar gegen eine Überzahl zu kämpfen. Du spaltetest sogar den Fels mit Kraft, du fandest die Herde [1] der Usriya-Kühe.

5. Hernach, als du ihr Oberster geworden warst, deinen be-

[1] Oder: die Höhle.

rühmten Namen in die Ferne tragend, da erst bekamen die Götter Furcht vor Indra. Alle Gewässer eroberte er, deren Gebieter der Räuber (Dämon) war.

6. Dir singen diese befreundeten Marut den Schlachtgesang und bereiten den Somatrank. Den prahlenden Drachen, der die Wasser belagerte, bezwang Indra, den listigen, mit seinen Listen.

7. Du zerschmettertest von Geburt an die Feinde, die Freigebigkeit anspornend, o Freigebiger, deiner Kuh dich erfreuend, damals, als du das Haupt des Dâsa Namuci fortrolltest, dem Menschen Freiheit zu schaffen wünschend.

8. ‚Du hast mich doch zu deinem Freund gemacht' — aber du, o Indra, das Haupt des Dâsa Namuci umdrehend, (rolltest es fort,) das wie ein sausender Stein sich drehende (rollten) Himmel und Erde wie zwei Wagenräder weiter den Marut zu.

9. ‚Der Dâsa hat ja Frauen zu seinen Waffen gemacht; was können mir seine schwachen Heerscharen anhaben?' (So sprach Indra,) denn er hatte darunter dessen beide Lieblingsfrauen erblickt. Darauf ging Indra zum Kampf gegen den Dasyu vor.

10. Es brüllten damals die Kühe von allen Seiten, da und dort, als sie von ihren Kälbern getrennt waren. Indra mit seinen Gehilfen vereinigte sie, als ihn die gutgebrauten Somatränke begeistert hatten.

11. Als ihn die von Babhru angerührten Somatränke begeistert hatten, brüllte der Stier auf dem Opferplatz. Der Burgenbrecher Indra trank davon und gab (einen Teil) der Usriyakühe zurück.

12. ‚Das haben die Ruśamas schön gemacht, o Agni, die viertausend Kühe schenkten. Die überreichten Geschenke des Ṛṇaṃcaya, des mannhaftesten der Männer, haben wir in Empfang genommen.'

13. ‚Die Ruśamas entlassen mich strahlend nach Hause mit Tausenden von Kühen, o Agni. Die starken Somatränke haben den Indra begeistert beim Hellwerden der unruhigen Nacht.'

14. Es tagte die unruhige Nacht, die bei Ṛṇaṃcaya, dem König der Ruśamas. Wie ein feuriges, schnelles Ross, wenn es losgelassen, gewann Babhru vier Tausende.

15. ‚Viertausend Stück Rindvieh empfingen wir, o Agni, von den Ruśamas. Auch den eisernen Topf, der für den Pravargya heissgemacht ward, haben wir Sänger mitbekommen.

## Anmerkungen:

Das Lied beginnt mit einer launigen Schilderung des allgemeinen Wettbewerbs um Indras Gunst und Besuch. Alle Opferer blicken erwartungsvoll nach ihm aus. Indra, der seinerseits auf der Umschau nach Soma begriffen ist, will sich nur dem Meistbietenden verkaufen und hält sich vorläufig noch verborgen. Auch der Dichter macht wie die anderen auf ihn Jagd — das Bild des Jägers ist in Str. 2 durchgeführt[1] — und hat zuerst seine Spur entdeckt.

1. Über *râyâ* s. S. 83. Auch Sây. konstruiert so. *tát,* Sây. dem Sinn nach richtig *tasya, yajamânasya.*

2. *nidhâtúḥ* sc. *padam* aus Pâda a, vgl. *padáṃ nidhâyi* 5,3,3; *ní dadhâ padám* 8,102,14; *nihitaṃ padám* 1,164,7; 3,7,7; 10,5,1; *nihitâ padâni* 1,164,5; 72,6; *padé nihite* 3,55,15 und *padó ní dadhâti* 1,146,2 — *bubudhânâḥ:* Priester und Jäger müssen vor Tagesgrauen wach sein.

3. Der Sänger hat jetzt den Indra ‚fest'; im Geist sieht er ihn zu seinem Opfer kommen. Nunmehr kann die *stuti* beginnen. — *jújoṣaḥ* (Sây. *asevathâḥ*) dieselbe Bedeutung 6,14,1 (Sây. *sevate, âcarati*). Die Worte enthalten die Disposition der folgenden *stuti: yâ te kṛtâni* werden in Str. 4—10, *yâni no jujoṣaḥ* in 11 näher ausgeführt. Zu *sárvasenaḥ* s. 1,169,6 S. 22.

### 4—10 Indras Hauptthaten.[2]

4. a—b Thatendrang des jugendlichen Indra. Derselbe Zug in 10,113,4 und in dem Zwiegespräch mit seiner Mutter 8,45,4—5; 77,1—2. — *vî* mit Infinit. auch 8,4,17 *vémi — ṛñjáse vémi stótave,* 8,72,5 *véti stótave.* Sây. in 5,30,4: *agamaḥ,* an den anderen Stellen richtiger: *kâmayate.*

c—d der Valamythos. *didyuto ví.* Sây. richtig *vyabhinaḥ.* Dieselbe Wurzel wird AV. 4,23,5 in dem gleichen Mythos verwendet: *yéna ṛṣayo valám ádyotayan yujâ.* Es liegt also 3 *dyut* des PW. vor. — *vidó gávâm ûrvám usríyâṇâm = gâ avindaḥ* 8,96,17; 5,45,7.8; *ávinda usríyâ ánu* 1,6,5.

[1] Vgl. 3.45,1; 8,2,6; s. auch I, 146.

[2] Ob dieselben nach einer traditionellen Chronologie geordnet sind, kann nur eine zusammenhängende Untersuchung des Indramythos entscheiden.

5. Indra als Götterkönig. Befreiung der Wasser. *paráḥ* ist mit *átaś cit* zu verbinden, vgl. *tátaḥ paráḥ*[1] MS. 1, 8, 8 (p. 127, 7) und klass. *ataḥ param.* Es ist also eigentlich *yát — átaś cit paráḥ* zu denken.

6. Vṛtra-Mythos. Die Marut begeisterten vor dem Kampf ihren Führer Indra mit Gesang und Soma. Über c—d s. S. 65.

7—8 Der Namuci-Mythos.

7. *dánam inv* auch 1, 128, 5. In 5, 30, 7 ist wohl die Freigebigkeit der Yajamânas gemeint. b. Die Schwierigkeit wird durch die Verbindung des nur hier belegten *saṃcakânáḥ* mit dem rätselhaften *gávâ* erhöht.[2] Gleichfalls rätselhaft und vielleicht mit obiger Stelle in Beziehung stehend ist *góḥ* in 1, 121, 9 (aus dem Kutsa-Śuṣṇa-Mythos) und in 1, 121, 2 b. Zu *góḥ* in 1, 121, 2 d vgl. Pischel II, 316, RV. 10, 111, 3; 1, 51, 13 und Klemm, Ṣaḍviṃśabrâhmaṇa S. 85 n. 15. Roths Erklärung von *góḥ* in 1, 121, 9 durch Schleuderriemen steht mit dem Mythos im Widerspruch; auch wird sonst die Schleuder (später *sṛga, bhindipâla,* in der Bhâṣâ *gophaṇa,* AK. 2, 8, 91 und Maheśvara dazu) im RV. wohl nicht erwähnt. Sây. verlegt sich in 1, 121, 9 aufs Etymologisieren, in 5, 30, 7 aber sieht er in *gávâ* den *vajra,* der bei den Lexikographen als Bedeutung von *go* aufgeführt wird. Vielleicht ist so zu erklären: Dem Stier Indra wird eine Kuh oder, abstrakt ausgedrückt, dem männlichen Wesen ein weiblicher Begriff zur Seite gestellt. Diese ist entweder, wie in der späteren Mythologie, seine personifizierte Kraft, seine *śakti,* die er in der Schlacht findet (4, 43, 3), resp. die göttliche *táviṣî,* die ihm folgt wie der Sonnengott der Morgenröte (1, 56, 4). Oder unter der Kuh ist mit Bergaigne II, 277 die *stuti* zu denken.[3] Die *stuti* als Kuh soll den Stier Indra locken; er ist der Liebhaber der *stuti* wie der Stier der der Kuh, vgl. *bhûtám asyâ dhiyáḥ pretárâ vṛṣabhéva dhenóḥ* 4, 41, 5. Sie heisst seine *vadhúḥ* und seine *máhiṣî iṣirâ* (‚Lieblingsgemahlin'), die er heimführen soll 5, 37, 3. So bezeichnet *gó* metaphorisch zunächst die Indrastuti und dann überhaupt jede stuti (s. S. 69), so wie

[1] Ob auch MS. 4, 8, 7 (p. 115, 16) statt *tátaḥ puráḥ* der Ausgabe?

[2] Im RV. der einzige Beleg des Instr. sg.

[3] Zu dieser Metapher vgl. auch Bergaigne I, 309.

*dakṣiṇâ* die als Opferlohn gespendete Kuh zum generellen Ausdruck für jeden Opferlohn und für jegliche Art von Lohn oder Geschenk geworden ist. Sieht man in *saṃ-cakânâ* nur ein verstärktes *cakânâ*,[1] so sind zur ersten Erklärung Stellen wie *śávasâ cakânâḥ* 6, 36, 5; *śávasaś cakânâḥ* 7, 27, 1; *devásya sáhasâ cakânâḥ* 5, 3, 10, zu der zweiten *sumnébhiḥ — cakânâ* 6, 68, 3[2] zu vergleichen.

8. Die Eingangsworte verraten sich schon durch den Aorist *ákṛthâḥ* als oratio directa aus dem alten Itihâsa. Sie sind ausserdem eine Aposiopese. Nach dem ausführlichen Bericht TBr. 1, 7, 1, 6f. hatte sich der unterliegende Indra zu einer *saṃdhâ* (pax) mit Namuci verstehen müssen. Darauf beziehe ich *yúj* in 8a. Bekanntlich bricht Indra den Vertrag durch die List mit dem *phena*. Namuci, plötzlich überrumpelt, will Indra an den Vertrag erinnern. Da du mit mir Freundschaft geschlossen — darfst du mir nicht zu Leibe gehen, wollte er sagen, aber ehe er den Satz vollendet, schlug ihm Indra den Kopf ab. b und c—d sind Ellipsen. Zu b ist aus Str. 7 und aus 8, 14, 13, sowie TBr. 1, 7, 1, 7 *avartayaḥ* zu ergänzen. Dasselbe Verbum nach dem Vergleich auch zu *prá* in d. Das Weiterrollen des abgeschlagenen Namucihauptes war ein charakteristischer Zug des Mythos. Nach TBr. MBh. 9, 43, 37 rollte es dem Indra nach, indem es unaufhörlich rief: Freundesverräter! Im RV. dagegen bringt Indra selbst das Haupt ins Rollen, und Himmel und Erde, die nächsten Zeugen des Zweikampfes, rollen es weiter fort zu den von ferne zuschauenden Marut. Sây. ergänzt zu *pra: âstâm*. Ob dies nicht Fehler für *prâsyatâm* ist? — Die Worte *áśmânaṃ cit svaryàm* auch 5, 56, 4. Ich fasse beidemal *cit* mit Sây. zu 5, 30, 8 = *iva* (s. II, 159).

9. Wahrscheinlich der Śuṣṇa-Kuyava-Mythos.[3] Cf. S. 36. Nach-

[1] Ist als Wurzel *kây* oder *cak* anzusetzen? Sây. erklärt *cakânâ* bald als *kâmayamâna* 5, 3, 10; 7, 27, 1, bald als *stûyamâna* 5, 30, 7; 6, 36, 5 oder *stuta* 6, 68, 3 (*kâyatiḥ śabdakarmâ*). Das Naigh. führt *câkanat, cakamânaḥ, kanati, kânişat* unter den *kântikarmâṇaḥ*, auf (2, 6), und Devarâja setzt für alle als Wurzel *kan*, nur *cakamânaḥ* leitet er von *cak* ab. Der Dhâtup. kennt eine Wurzel *cak: tṛptau*, ed. Ben. I p. 100, s. Sây. zu TS. 1, 6, 12, 1 p. 943, 4 v. lect. — *kâyamânaḥ* in RV. 3, 9, 2 erklärt Yâska 4, 2, 6 als *câyamânaḥ* (Durga: *paśyan*) oder *kâmayamânaḥ*, ebenso Devarâja p. 393.

[2] Wo *sumná* wohl ‚Loblied' bedeutet.

[3] Śambara kommt im fünften M. noch nicht vor.

träglich ist mir eine oben übersehene Stelle aufgestossen, die beweist, dass die Bedeutung ‚Geliebte' für *dhénâ* richtig vermutet ist. Âp. Śr. 11, 3, 14 lautet eine Devapatnîformel: *senendrasya dhenâ:* ‚Senâ ist die Lieblingsfrau des Indra.' Indrâṇî ist nach TS. 2, 2, 8, 1 die Göttin der Heerschar (*sénâ*), die personifizierte Senâ ist daher die Indrâṇî, MS. 2, 2, 5 (p. 19, 6), und heisst *Indrasya priyâ jâyâ vâvâtâ Prâsahâ nâma,* Ait. Br. 3, 22, 7. *dhénâ* ist also Liebling, die Lieblingsfrau, und nur diese Bedeutung kommt für 5, 30, 9 in Betracht. Über *sénâ* aber ist Pischel I, 231 n. nachzusehen.

10. Nochmals der Valamythos als Übergang zu der Babhrugeschichte, die den Schluss des Liedes von 11 ab bildet. Sây. dehnt den Namucimythos bis hierher aus. *asya śâkaiḥ* auch 4, 17, 11. Dort deutlich von den Marut.

11. Indra brachte, durch Babhrus Somatrank begeistert, einen Teil der — jedenfalls vom Feind geraubten — Kühe zurück. Der Zusammenhang mit der vorigen Strophe, obwohl ein solcher durch die ähnlich lautenden Pâdas 10d und 11a nahegelegt wird, ist nicht recht durchsichtig. Sây. meint, dass schon in Str. 10 von den dem Babhru gehörigen Kühen, die der Dämon geraubt, die Rede sei. In diesem Fall würden Babhru und der König Ṛṇaṃcaya in dem Mythos vom Kuhraub eine ähnliche Rolle gespielt haben, wie Bharadvâja-Divodâsa im Śambaramythos.[1] Davon ist sonst nichts bekannt. Wahrscheinlicher ist, dass es sich in Str. 11 um einen für Ṛṇaṃcaya glücklich verlaufenen Raubzug handelt. Das ist auch Ludwigs Ansicht V, 97. Indra stand dem Babhru und dessen König bei. Diese Hilfeleistung wird den alten Thaten Indras, insbesondere dem aus ähnlichem Anlass gegen Vala geführten Krieg, als ebenbürtig an die Seite gestellt. Möglicherweise ist aber schon Str. 10 in die Babhrugeschichte einzubeziehen. Der Dichter Babhru wird 8, 22, 10 in der Aśvinlegende erwähnt, sein Soma in AV. 4, 29, 2, wo er mit den alten Ṛṣis Aṅgiras, Jamadagni, Kaśyapa u. s. w. auf gleiche Stufe gestellt wird. In Hir. GS. 2, 19, 6 wird er in Gesellschaft des Gautama, Ṛṇaṃjaya (!), Tryaruṇa u. a. aufgezählt. Einen König Babhru, den Sohn des

[1] Und Namî Sâpya, der nach Tânḍ. 25, 10, 17 König von Videha war, im Namucimythos, RV. 1, 53, 7; 6, 20, 6.

Devâvṛdha, kennt Ait. Br. 7, 34, 9 und das MBh. Nach unserer Stelle war Babhru zeitweise der Purohita des Königs Ṛṇaṃcaya, welcher über das Volk der Ruśámas herrschte. Im achten M. heisst er der Rúśama, seine Familie in unsrem Lied die Ruśámas. — *vṛṣabháḥ* bezieht Sây. auf Indra.

12—15 Danksagung des Babhru für die bei dieser Gelegenheit vom König geschenkte Dotation.

13. Über *supéśas* s. Pischel II, 119. — Für *páritakmya* passt überall die Bedeutung: aufgeregt, unruhig, aufregend, spannend; subst. f. Aufregung, Unruhe, Trubel, besonders die Aufregung der Schlacht, wann der Kampf am heissesten ist, Kampfgetümmel, Kampf. Sây. *parito gacchanty asyâṃ bhaya iti paritakmyâ saṃgrâmaḥ* zu 5, 31, 11; *paritastakanavati saṃgrâme* zu 7, 69, 4. Auch das, was die Aufregung verursacht, z. B. 10, 108, 1 *kắsmīchitiḥ kắ páritakmyâsît:* ‚Was soll die Sendung zu uns, was war denn los (what's the racket about)?' Sây. *takatir gatyarthaḥ, paritakanaṃ parito gamanaṃ bhramaṇaṃ vâ.* Das spätere *saṃbhrama* würde dem Sinn noch näher kommen. Da *páritakmyâ* hier Beiwort der Nacht ist, so erklärt Yâska 11, 3, 4 das Wort durch *râtri.* In 5, 30, 13—14 ist die *mahârâtri,*[1] die kritische Nacht vor der Sutyâ, gemeint, welche die Priester, mit den Vorbereitungen beschäftigt und in Ungewissheit über den Erfolg und die kommende Dakṣiṇâ, im Hause des Yajamâna unruhig verbrachten.[2]

14 ist erzählender Vers. Wegen *aúcchat* muss auch *asanat* als Imperfekt gefasst werden. Gewöhnlich ist allerdings *áṣaṇat* Aorist zu *sanoti,* besonders in der direkten Rede der Dânastutis, vgl. 1, 120, 10; 8, 25, 22. 24; 46, 22; 10, 62, 11, ebenso in 8, 46, 22. Zu diesem Aorist lautet der Optat. *saṇéyam, saṇéma* 10, 97, 4; 1, 17, 6 (Accent nach Whitney § 850). *san* flektiert aber auch nach Kl. I (s. Dhâtup. und Whitney, Roots S. 183), Präs. St. *sána,* dazu der Optat. *sánema* 2, 11, 19. Hierzu ist unser *ásanat* das Imperfekt.

15. Hier wieder Aoriste, weil oratio directa der dotierten

[1] s. Hillebrandt, Rituallitteratur S. 128.

[2] Pischels Textänderung (I, 82 n.) wird auf diese Weise entbehrlich.

Sänger. Der Schluss gehört in das Kapitel vom Witz in den Dânastutis. — c) Sây. fasst auch dieses *cid* = *iva:* den Topf, der wie der Mahâvîrakessel metallen ist u. s. w.

d) 1, 105. Trita im Brunnen.

‚Die Brunnen wurden seinerzeit in Indien zu den schrecklichsten Zwecken gebraucht. Reisende und andere wurden ermordet und ihre Leichen in dieselben geworfen. Verbrecher wurden oft hineingeworfen, und noch heutigentags werden in abgelegenen Teilen Indiens viele Unthaten bei den Brunnen verübt.'[1] Diese Brunnentragödien sind so alt wie die Sanskritlitteratur.[2] Doch nehmen sie in den indischen Erzählungen meist kein so schlimmes Ende wie in Wirklichkeit. Die Verunglückten kommen mit heiler Haut heraus wie Devayânî (MBh. 1, 78, 13—23) und Upamanyu (MBh. 1, 3, 51), dessen Brunnenlied (ib. 3, 57—68) noch lange eine crux der Interpretation und — wenn die kritische Ausgabe des MBh. wirklich kommen sollte — der Textkritik sein wird. Der ṚV. besitzt zwei solche Brunnenlieder. Das eine, das des Kavaṣa Ailûṣa 10, 33, ist Ved. St. II, 150 und 184 besprochen worden. Der eigentliche Brunnenheld des ṚV. ist aber Trita Âptya, der bekannte Gehilfe Indras und Sündenbock der Götter.[3] Sein Aufenthalt im Brunnen wird mehrfach erwähnt, 1, 52, 5 (nach Sây.), 10, 8, 7 und 46, 6 (Pischel II, 216). Das Hauptlied ist 1, 105, von dem Yâska 4, 1, 6 bemerkt: ‚Dem in den Brunnen gesteckten Trita wurde dies Lied offenbart. Darüber giebt es einen vedischen Text (*brahma*), welcher aus einer Mischung von Itihâsa, Ṛkversen und Gâthâs besteht.' Die alte Erzählung, in der dies Lied die Einlage bildete, muss demnach dem Śaunaḥśepam âkhyânam des Ait. Br. gleichgeartet gewesen sein.[4] Der Itihâsa,[5] der das Lied erklären

[1] Devendra Das, Sketches of Hindoo Life, London 1887, S. 176.

[2] Ein anschauliches Bild entwirft Ait. Br. 8, 11, 8: ‚Wie nämlich Niṣâdhas oder Räuber oder Verbrecher einen vermögenden Mann im Wald gefangennehmen, in eine Cisterne werfen und mit seiner Habe davonlaufen, ebenso stürzen diese Opferpriester den Yajamâna in eine Cisterne (die Hölle) und laufen mit seiner Habe (der Dakṣiṇâ) davon, wenn sie ohne diese Kenntnis für ihn opfern.'

[3] Die Identität dieses Trita mit dem Bruder des Dvita und Ekata folgt aus Śat. 1, 2, 3, 1 f.

[4] Oldenberg in ZDMG. 37, 80.

[5] Vgl. Ved. St. II, 150. 215. Macdonell, JRAS. 1893, S. 479.

muss und wird, liegt in verschiedenen jüngeren Versionen vor. Sây. teilt im Eingang des Lieds und zu AV. 18,4,89 den Itihâsa der Śâṭyâyanins mit: ‚Dazu erzählen die Śâṭyâyanins einen Itihâsa. Vor Zeiten lebten drei Ṛṣis Namens Ekata, Dvita, Trita. Einstmals, als sie, in einer wasserarmen Gegend im Wald weilend, von Durst verzehrt wurden, fanden sie einen Brunnen. Da ging Trita in den Brunnen, um Wasser zu trinken. Nachdem er selbst getrunken hatte, schöpfte er für die beiden anderen Wasser aus dem Brunnen und reichte es ihnen. Die tranken das Wasser, warfen den Trita in den Brunnen, nahmen seine ganze Habe weg, deckten den Brunnen mit einem Wagenrad zu und zogen von dannen. Darauf, als der in den Brunnen gestürzte Trita nicht herauskommen konnte, fiel ihm ein: Alle Götter sollen mir heraushelfen! Darauf erfand er dieses deren Lob verkündende Lied. In diesem wehklagt er, als er des Nachts im Brunnen die Strahlen des Monds sah.'[1]

Ganz kurz wird derselbe Hergang in MBh. 12,341,46 erwähnt. Dagegen weicht die ausführliche Erzählung in MBh. 9,36,8 f. in wesentlichen Punkten ab. Ich gebe deren Inhalt mit kurzen Worten. Vor Zeiten lebten drei fromme Brüder, die Ṛṣis Ekata, Dvita, Trita, die Söhne des Gautama. Trita war als Opferer und Lehrer besonders berühmt und vertrat bei seinen beiden Brüdern Vaterstelle. Als sie einst, von ihren Opferherren reich bedacht, heimkehrten, schritt Trita voran, während die Brüder mit der geschenkten Herde hinterdreingingen. Der Anblick dieser stattlichen Tiere weckte in ihnen sündhafte Gedanken, und sie beschlossen, dem Trita, der ja ganz allein viel verdienen könne, gelegentlich mit der Herde davonzugehen. In der Nacht stellte sich nahe bei einem tiefen Brunnen am Ufer der Sarasvatî den Wanderern ein Wolf in den Weg. Der vorausgehende Trita sieht ihn zuerst, will fliehen und fällt in den Brunnen. Die Brüder hören sein Wehgeschrei und lassen ihn teils aus Furcht, teils aus Habgier im Stich. Trita sieht im Brunnen ein Gras herabhangen, und nun vollzieht er in der Einbildung[2] ein Somaopfer, indem er das Gestrüpp im

[1] So weit reicht, wie aus dem im K. zu AV. 18,4,89 hinzugefügten *iti* zu ersehen ist, der Text des Sâtyâyanaka.

[2] Wie dies ähnlich schon in den Brâhmaṇas gelehrt wird, vgl. TBr. 2,2,4,1

Brunnen als Soma, die Steine in demselben als Presssteine und das Wasser als Opferbutter vorstellt und die Opferfeuer sich hinzudenkt. Sein Rufen dringt zum Himmel, Bṛhaspati macht die Götter darauf aufmerksam und Sarasvatî hebt ihn aus dem Brunnen. Seitdem ist der Brunnen ein Gnadenort, und sein Wasser besitzt die heiligende Kraft des Soma.

Hier trifft also die Brüder nur indirekt die Schuld, das eigentliche Unheil hat der Wolf angerichtet, derselbe Wolf, der schon in ṚV. 1, 105, 11 und 18 vorkommt. Die Bṛhaddevatâ 3, 131 lässt die blutgierigen Söhne der *sâlâvṛkî* den Trita, als er seine Kühe trieb, in den Brunnen stürzen und seine ganze Herde rauben. Auch sie erwähnt das Somaopfer des Trita im Brunnen. Nach dem Ṛgvidhâna 1, 23, 4 soll man in Nöten das Lied aufsagen.

Vergleicht man, unbeirrt durch die herrschende Theorie,[1] die in den jüngeren Itihâsas meist falsche Deutung der alten Mantras sieht, den ausführlichen Bericht des MBh. mit dem ṚV.lied, so hellt sich alsbald das künstliche Dunkel. Das MBh. giebt in den Grundzügen den alten Itihâsa des ṚV. wieder. In beiden ist die Scenerie die gleiche: Nacht, ein Brunnen, in der Nähe der grosse Fluss, der den Weg vertretende Wolf und das symbolische Opfer im Brunnen. Der vom Wolf in die Cisterne gejagte Trita bringt nach dem ṚV. nur eine Nacht dort zu. Geschickt verwendet der Dichter die fortschreitende Nacht als Staffage des Klageliedes. Sâyaṇa, der das Lied aus dem Itihâsa erklärt, hat auch in diesem Fall weiter gesehen als seine europäischen Tadler. — Die Natur des Trita als eines Ṛṣi tritt in dem Lied klar zu Tag. In anderen Stellen hat er etwas von einem *devayoni* an sich.[2] Er steht also ungefähr auf gleicher Stufe mit Atri oder Kaśyapa. Dass seine Brüder bei dem Abenteuer als Mitschuldige beteiligt gewesen.

---

(Sây. *paryâlocanarûpaṃ mânasaṃ yajñaṃ kṛtavân*); 2, 1, 5, 1 f; Śat. 11, 6, 2, 9 f.; Ait. Br. 5, 25 und dazu MS. 1, 9, 1. 3; Bṛh. Âr. Up. 6, 2, 12; Chând. Up. 5, 18, 2; Śaṃkara zu BS. 850, 1; 933, 6; 943, 5; 947, 15; Ait. Br. 5, 28 (Sây. *bhâvanârûpe homâṅgi*. Nach dieser Stelle musste Kâṭh. 6, 6 (p. 55, 19) korrigiert werden. Statt des sinnstörenden *na hi* ist zu lesen: *oṣadhayo barhir, yajamâno yûpaḥ*. (So auch Pischel, DLZ. 1901, 1175. KN.)

[1] s. Roth, Erläuterungen zum Nirukta S. 39. Gegen Roth schon Pischel. GGA. 1894, S. 427.

[2] Über Trita vgl. besonders Pischel a. a. O. 426.

spricht das Lied direkt nicht aus.[1] In RV. 8, 47, 16 wird Dvita neben Trita genannt.

Die Anukramaṇî lässt hinsichtlich des Ṛṣi, d. h. in diesem Fall des Sprechers, die Wahl zwischen Trita und Kutsa. Das Lied steht in der Kutsagruppe und hat den Schlussrefrain, den alle Kutsalieder ausser 97, 99 und 104 tragen. Beide Angaben sind berechtigt. Den Widerspruch hat schon Colebrooke im Jahr 1805 gelöst, wenn er sagt: ‚Aus dem Text geht hervor, dass auch Kutsa sich einst in ähnlicher Not (wie Trita) befand und denselben oder einen ähnlichen Hilferuf erhob. Und aus diesem Grund wurden diese Hymnen von dem Zusammensteller des Rigveda unter diejenigen gestellt, deren Autor Kutsa ist.'[2] Beide edlen Ṛṣi thaten aus ähnlichem Anlass einen bösen Fall, Trita in den Brunnen (*kūpe* St. 17), Kutsa aber wie Vandana nach 10, 39, 8 — die Ṛṣilegenden gleichen sich oft wie ein Ei dem anderen — mit seinen Söhnen in eine Fallgrube (*vṛjáne* 1, 105, 19 = *kâṭé* 1, 106, 6).[3] Kutsa der Jüngere macht das Brunnenlied des älteren Trita zur Einlage in dem seinen. Es nimmt dort den breitesten Raum ein, von 1—16. In Str. 17 erzählt Kutsa, wie Trita erhört und errettet wurde. In 18 deutet er an, dass auch ihm ein solcher verhängnisvoller Wolf begegnet sei, und wünscht zum Schluss (19) mit Hilfe ‚dieses Lobliedes', also wesentlich des Trita-Liedes, wieder in die Höhe zu kommen. Er hat also das Zuvertrauen, dass das alte Lied zum zweitenmal seine Wunderkraft zeigen werde. Wie man sieht, reicht das kunstvolle Ineinanderschachteln der Âkhyâyikâs bis in den RV. zurück.

## Übersetzung.

Trita spricht:

1. Der Mond (scheint) im Wasser; der geflügelte läuft am Himmel. Nicht finden sie euren Fusspunkt, ihr goldgeränderten Strahlen. Des seid mir, beide Welten, Zeugen!

---

[1] Doch vgl. Sây. zu Str. 16.

[2] Miscellaneous Essays[2] I, 25.

[3] Danach Ved. St. I, 150 zu berichtigen. Diese Gleichsetzung bestätigt die I, 139—142 für *vṛjána* aufgestellte Bedeutung, die ich trotz Oldenbergs Widerspruch aufrechthalte.

2. Die, welche ein Verlangen haben, (kommen) jetzt zu ihrer Sache. Die Ehefrau zieht ihren Gatten an sich; beide erregen den männlichen Samen, sich hingebend erschöpft sie seine Kraft. Des seid mir u. s. w.

3. Nicht soll doch jene Sonne vom Himmel herabfallen, ihr Götter! Mögen wir niemals entbehren einen somaeifrigen, heilbringenden (Sohn)! Des seid mir u. s. w.

4. Ich frage nach meinem jüngsten Opfer, der Bote (Agni) soll mir das beantworten. Wohin ist mein früheres gutes Werk gekommen, wer besitzt es neuerdings? Des seid mir u. s. w.

5. Ihr Götter, die ihr dort in den drei Lichträumen des Himmels seid, giebt es für euch noch Recht und Unrecht? Wo ist meine frühere, für euch bestimmte Opfergabe? Des seid mir u. s. w.

6. Was ist eure Wage der guten Werke, was die Aufsicht Varuṇas? Was ist's mit dem Pfad des grossen Aryaman? Wir möchten den Widersachern entrinnen. Des seid mir u. s. w.

7. Ich bin derselbe, der vor Zeiten beim Soma dies und das redete. Nun verfolgen mich die Sorgen wie der Wolf das durstige Wild. Des seid mir u. s. w.

8. Mich drücken die Wände ringsum wie Krebsweiber, wie Ratten an ihren Schwänzen, so nagen die Sorgen an mir, deinem Sänger, o Śatakratu. Des seid mir u. s. w.

9 Wo jene sieben Strahlen sind, bis dahin reicht mein Stammbaum, das weiss Trita Âptya, er betet um der Verwandtschaft willen. Des seid mir u. s. w.

10. Jene fünf Stiere, die mitten am grossen Himmel standen, sind wahrhaftig schon vereint zu den Göttern heimgekehrt. Des seid mir u. s. w.

11. Diese beschwingten sitzen mitten auf der Himmelsleiter. Sie halten den Wolf, der über das grosse Wasser schwimmt, vom Weg fern. Des seid mir u. s. w.

12. Aufs neue löblich, voll Ruhm ist dieses Werk, ihr Götter: regelmässig fliessen die Flüsse, pünktlich hat die Sonne zu scheinen begonnen. Des seid mir u. s. w.

13. O Agni, du hast die bekannte löbliche Verbindung bei den Göttern; du sollst, dich setzend wie bei den Menschen, für uns den Göttern opfern, der du das am besten verstehst. Des seid mir u. s. w.

14. Als Hotṛ sich setzend, wie bei den Menschen, lenkt Agni, der das am besten versteht, die Opfer zu den Göttern, der Gott, der Weise unter den Göttern. Des seid mir u. s. w.

15. Varuṇa macht den Segen, an den Pfadfinder wenden wir uns. Er schliesst auf das Lied im Herzen. Ein neues Gebet soll hervorgehen. Des seid mir u. s. w.

16. Jene Sonnenbahn, die wahrhaftig am Himmel bereitet ist, dieser kann man nicht entgehen, ihr Götter; die wollt ihr Menschen nicht sehen. Des seid mir u. s. w.

Kutsa spricht:

17. Trita, in den Brunnen gestürzt, ruft die Götter um Hilfe. Das erhörte Bṛhaspati, ihm Befreiung aus der Not bringend. Des seid mir u. s. w.

18. Der rote Wolf hat mich nämlich einmal unterwegs gesehen. Als er mich bemerkt, richtet er sich auf wie ein Zimmermann, den das Kreuz schmerzt. Des seid mir u. s. w.

19. Durch dies Loblied wollen wir mit Indras Hilfe samt allen Söhnen in der Grube wieder aufkommen. Das sollen Mitra, Varuṇa, Aditi, Sindhu, Himmel und Erde uns gewähren.

## Anmerkungen:

1. = AV. 18,4,89. Der erste Ardharca in anderer Verwendung auch VS. 33,90. Das Śâṭyâyanaka giebt die Situation richtig an. Trita sieht im Wasser des tiefen Brunnens den Schein des Mondes. Er weiss nun, dass oben am Himmel der Mond aufgegangen ist. Wohl erblickt er sein Licht, ihn selbst aber kann er nicht sehen. — *candrámâ apsú* ist der im Wasser sich spiegelnde Mond. Ebenso in 8,82,8 *yó apsú candrámâ iva sómaś camūṣu dádṛśe*. Dort kommt Sâyaṇas zweite Erklärung der Wahrheit näher: *udakeṣu candramâḥ pratibimbatayâ nânâvidho dṛśyate*. Die *nákṣatrâṇi* in den *apsú* AV. 19,8,1 versteht Sây. gleichfalls *pratibimbanena* ‚durch den Widerschein'. *vidyutaḥ = raśmayaḥ* S., *padám* S. *pâdasthânîyam agram*. Der Fusspunkt der Mondstrahlen ist der Mond selbst. Zu *vindanti* ist das Subjekt aus dem Zusammenhang zu ergänzen, Sây. meint die *indriyâṇi*, besser wäre *dhîtayaḥ* nach 1,25,16 *párâ me yanti dhîtáyaḥ — icchántîr urucákṣasam*. ‚Meine Gedanken finden nicht' ist s. v. a.

ich errate nicht. — *vittám* richtig schon Benfey in der Note seiner Übersetzung O. u. O. III, 136. *vid* ‚Zeuge sein' auch 10, 108, 10. Yamî ruft in 10, 10, 5 gleichfalls Himmel und Erde zu Zeugen an. Zur Konstruktion vgl. die Verbindung von *vid* 1. mit dem Genit. der Sache: *utá tásya vittam:* ‚und gedenket daran' 7, 72, 2; *tásya viddhi* 8, 48, 8; 10, 27, 24; 85, 21; 2) mit dem Genit. der Person und Sache *utó me asyá vedathaḥ* 8, 26, 11; 1, 23, 24; *tásya te* 5, 39, 2; *te tásya* 1, 11, 6. 7; 4, 42, 7; *etãvatas te* 8, 50, 9; *yásya te viśvámânuṣo bhũrer dattásya védati — tád ã bhara* 8, 45, 42; *viddhi tásya naḥ* 2, 32, 2; *asyá naḥ* 7, 31, 4; *véda nâv asyá* 10, 10, 5. Die letzten Beispiele lassen über das Verhältnis der beiden Gen. keinen Zweifel.

2. Der Mond erinnert den Trita an die nächtlichen Freuden, die er jetzt entbehren muss.

a ist die allgemeine Begründung von b. In a ist *yanti* zu ergänzen nach 8, 79, 5. *tuñjáte* S. richtig *prajananâyânyonyasaṃghaṭṭanena prerayataḥ,* vgl. *rásaṃ tuñjanti* vom Soma 9, 79, 5 (S. *prerayanti*). *rásam* S. *puruṣasya sârabhûtaṃ vîryam* (semen). Dieselbe Bedeutung Śat. 12, 7, 1, 7.

3. Dabei kommt ihm der Gedanke, dass er selbst den zum Himmel nötigen Sohn, der die Opfer für die Manen bringen muss, noch nicht besitzt. Möge es nicht zu spät sein!

Der Gedanke in a—b ist an die bekannte Stelle in Ait. Br. 7, 13, 8 anzuknüpfen: *jyotir ha putraḥ parame vyoman.* Dem Sohnlosen ist die Himmelswelt verschlossen (ib. 12; MBh. I, 95, 61); der Sohn ist also für den Vater gleichbedeutend mit dem Himmelslicht. Wenn der Sohn fehlt und das Geschlecht ausstirbt, so müssen die Manen zur Hölle fahren oder, wie es an unserer Stelle heisst, jene Sonne fällt ihnen vom Himmel. Was dort *jyotis,* das ist hier *svàr,* vgl. RV. 9, 113, 7 *yátra jyótir ájasraṃ yásmiñ loké svàr hitám.* Sây. ergänzt zu *śaṃbhúvaḥ* richtig *putrasya,* macht aber *somyásya* (= *somapânârhasya pitṛgaṇasya*) davon abhängig. *somyá* ist öfters Beiwort der *pitaraḥ,* 6, 75, 10; 10, 15, 1. 8; TBr. 3, 7, 4, 10. Besser bezieht man *somyásya* gleichfalls auf den Sohn. Die Kontinuität des Somatrunkes war zur Reinheit der brahmanischen Familie notwendig, s. Weber, Ind. St. 10, 84; Âp. Śr. 4, 11, 1; TBr. 3, 1, 2, 9.

4—6. Wohin sind denn meine guten Werke gekommen, ist

denn keine Gerechtigkeit mehr in der Welt, dass niemand mir helfen will?

4. Die bekannte Theorie von der Thesaurierung der guten Werke. Im Unglück ist der erste Gedanke eines Inders an seine guten Werke, s. Śak. ed. Pischel 128, 5. — Sây. bezieht *yajñám avamám* auf Agni mit Berufung auf Ait. Br. 1, 4, 8 und 1, 1, 1.[1] Es ist aber der Gegensatz zu *ṛtáṃ pûrvyám* in c und zu *pratnā́ āhutíḥ* in Str. 5. *avamá* ‚was zeitlich am nächsten liegt, jüngst', cf. 2, 35, 12; 6, 21, 5 (S. *arvâcina*). Das Opfer gehört zu den guten Werken, cf. *iṣṭâpûrtám*. *ṛtám* ist hier deutlich s. v. a. *puṇyam* oder *dharmaḥ*.

5. d) *vaḥ* S. *yuṣmâkaṃ saṃbandhiny âhutiḥ, mayâ pûrvam anuṣṭhito yâgaḥ*. Und weiter bemerkt er: die von mir, der ich solches Unglück erfahren habe, früher vollzogene Opfermenge ist nicht zu euch gelangt, so vermute ich.

6. *dharṇasí*, das nur hier substantivisch vorkommt, habe ich vermutungsweise an *dhṛ* ‚abwägen' Sâma Vidh. 3, 4, 8 angeschlossen und dabei an die Wage der guten und bösen Werke im Himmel (Śat. 11, 2, 7, 33) gedacht. Möglich wäre aber auch ‚Aufbewahrungsort'. Zu *cákṣaṇam* vgl. *práti yác cáṣṭe ánṛtam — Váruṇaḥ* 7, 28, 4; *caṣṭe Váruṇo Mitró Aryamā́* 10, 92, 6; 7, 61, 1. *cákṣaṇa* ist = *darśana*. Die Strasse des Aryaman ist nach der von Ludwig benutzten Stelle Tânḍ. 25, 12, 3 der *devayânaḥ panthâḥ*, die Strasse, auf welcher die Götter zur Erde steigen. Der Sinn ist also: kommt denn kein Gott herab zur Hilfe?

7. Fortsetzung des Gedankens in 4—6. Obwohl ich derselbe geblieben, der früher beim Soma die Götter lobte, sitze ich hier unten in der schrecklichen Cisterne.

8 gehört zum Inventar der Brunnenlieder, s. 10, 33, 2 und 3 und Ved. St. II, 184 und 150.

9. Sein Blick fällt jetzt auf die Sterne am Himmel, bei denen seine Ahnen weilen. Sie sollten sich aus Familieninteresse seiner

---

[1] Zu Ait. Br. 1, 1, 1 *Agnir vai devânâm avamo Viṣṇuḥ paramaḥ* ist RV. 4, 1, 5; MS. 3, 5, 6 (p. 59, 4), vor allem aber TBr. 2, 4, 3, 3 zu vergleichen: *Agnir agre prathamo devatânâm | saṃyâtânâm uttamo Viṣṇur âsit. avama* ist also der nächste, d. h. vorderste im Zug der zum Opfer anmarschierenden Götter, *parama* der entfernteste, d. h. hinterste. Ebenso Sây. zu Ait. Br. 1, 1.

erbarmen; ihr Schicksal hängt von seiner Errettung ab. Der Gedanke knüpft an Str. 3 an.

Die sieben Strahlen sind nicht die Sonnenstrahlen (Sây.), sondern die *saptarṣayaḥ*, an die schon Ludwig denkt. Vgl. 1, 24, 10 *amī yá ṛkṣâ níhitâsaḥ* u. s. w. — *tátrâ me nâbhir âtatâ* wörtlich: mein Nabel ist dort befestigt[1] (S. *saṃbaddhâ*).

Der Artikel *ribh* im PW. ist misslungen. *ribh* steht in Naigh. 3, 14 unter den *arcatikarmâṇaḥ*, und zwar besitzt es die beiden in *arká* steckenden Bedeutungen von *arc*, nämlich 1. glänzen, strahlen. Ait. Br. 1, 25, 15 *yasmâd apy aślîlasya śrotriyasya mukhaṃ vy eva jñâyate tṛptam iva rebhatîva:* ‚Weil auch eines unschönen Vedagelehrten Antlitz wie zufrieden erscheint und gleichsam strahlt[2] (vor innerer Erleuchtung).' Ganz den gleichen Gedanken spricht die Chând. Up. 4, 9, 2 aus: *brahmavid iva vai somya bhâsi:* ‚du strahlst ja, o Lieber, wie ein Brahmakenner'. *brahmavida iva somya te mukhaṃ bhâti* 4, 14, 2. — ‚Deshalb glänzen (*rebhanti*) die Pflanzen, obwohl sie nicht gesalbt werden (wie die Menschen)' TS. 7, 1, 1, 3. Sây. *snigdhavad dṛśyanta ity arthaḥ*. Ebenso Kâṭh. 6, 2 (p. 51, 5); MS. 1, 8, 2 (p. 117, 8).

2. lobsingen, preisen, beten. Ait. Br. 6, 32, 8 *rebhanto vai devâś ca ṛṣayaś ca svargaṃ lokam âyan* (Sây. *śabdaṃ kurvantaḥ. kîrtiṃ kurvantaḥ*) = *śaṃsanto vai devâś ca* u. s. w. ib. 6, 32, 4; vgl. *tato devâḥ | arcantaḥ śrâmyantaś ceruḥ* Śat. 1, 5, 3, 3 u. ö. — *ribhyate* = *stûyate* 7, 76, 7; *rirebha* = *stutavân* 1, 120, 6. In demselben Sinn von Soma und Agni, denn beide sind *vipra*. Von Tieren wird *ribh* in MBh. 4, 53, 25 gebraucht. — Einen Anklang an diesen Gedanken des Brunnenliedes enthält die Str. 10, 8, 7, die ich freilich noch nicht zu übersetzen wage: *asyá Tritáḥ krátunâ vavré antár icchán dhîtíṃ pitúr évaiḥ párasya | sacasyámânaḥ pitrór upásthe jâmí bruvâṇá âyudhâni veti.* Hier haben wir die Grube (*vavrá*), den Ahnherrn (*pitâ páraḥ*) und die Erwähnung des *jâmí*. Der Schlusspâda ist wohl so zu fassen: ‚auf die Blutsverwandtschaft sich berufend (vgl. *bruvâṇá* oben S. 16), fordert er die Waffen', nämlich die *pítryâṇy âyudhâni* in Str. 8. Wenn wir nur wüssten,

[1] Vgl. *yathâ puruṣe châyâ — âtatam* Praśnop. 3, 3; Śaṃk. *samarpitam*.

[2] So schon Weber, Über den Vâjapeya, Sitzungsberichte der Berl. Akad. 1892, 765 n.

wer als der Ahnherr oder Vater des Trita galt. Sây. meint Indra, das MBh. nennt den Gautama als Vater. Das ergäbe eine merkwürdige Kombination mit der Ahalyâ. Aber die Genealogie des Trita bleibt ungewiss.

10. Die Nacht rückt vor; das Sternbild, das vorher im Zenith stand, ist jetzt untergegangen.

‚Die fünf Stiere' können nach dem Zusammenhang nur ein Sternbild sein. Aus fünf Sternen besteht das Nakṣatra Hasta (der Rabe am südlichen Himmel), vgl. *pañcabhir bhrâtṛbhiḥ pârthair Droṇaḥ parivṛto babhau | pañcatâreṇa saṃyuktaḥ sâvitreṇeva candramâḥ* MBh. 1, 135, 30. — *pravâcyam* ist hier und in Str. 16 eine zur Interjektion gewordene Parenthese wie *citram*. Wörtlich: man muss oder darf es laut aussprechen. Sây. fasst es in 16 als Adverb: *prakarṣeṇa vacanaṃ yathâ bhavati tathâ kṛtaḥ*.

11. Es wird Morgen; die ersten Sonnenstrahlen sind da. Jetzt ist der Wolf fort. *suparṇâḥ* S. nicht unrichtig: die Sonnenstrahlen, doch wohl noch präziser zu fassen. Die *suparṇâḥ* werden in Naigh. 1, 14 unter den *aśvanâmâni* aufgezählt. Nun werden die Sonnenrosse als beflügelte Wesen gedacht (*etaśebhiḥ pataraiḥ* 10, 37, 3). Es könnten also wohl diese Zugtiere der Sonne gemeint sein. Sie sitzen auf der Leiter oder dem Aufstieg zum Himmel heisst s. v. a. sie sind im Aufstieg, im Aufgang begriffen. *ârôdhana* setzt Sây. zu 4, 7, 8; 8, 2. 4 = *ârohaṇa*. Oldenberg ist ihm mit Recht gefolgt, ebenso Ludwig an unserer Stelle. Vgl. *divó róhâṃsy aruhat* 6, 71, 5.

Die ganze Str. 11 erinnert unwillkürlich an 9, 113, 8 *yátrâvaródhanaṃ*[1] *diváḥ | yátrâmṛ́r yahvátîr âpaḥ*. Ein innerer Zusammenhang besteht aber nicht zwischen den beiden Strophen. Die *yahvátîr âpaḥ* sind dort die aus den Totenliedern bekannten *praváto*[2] *mahîḥ* 10, 14, 1; AV. 18, 1, 49; 4, 7, die der Tote überschreiten muss, in unsrem Lied aber der grosse Fluss des Itihâsa (s. o.). *yahvátîḥ* ist deutlich = *mahîḥ* der Parallelen, vgl. Naigh. 3, 3 (*yahva* = *mahat*). *yahvá, yahú* sind zum grossen Teil noch rätselhaft.

---

[1] ‚Der Abstieg'?

[2] Über *pravát* s. Pischel II, 63. Vgl. die spätere Vaitaraṇî, Mahâvaitaraṇî.

12. Die Sonne ist aufgegangen. Sein Vertrauen kehrt wieder, da er aufs neue das Walten der Götter sieht.

*satyá,* worauf man sich verlassen kann.

13. Der Tagesanbruch erinnert den Trita an das Morgenopfer für die Götter. Er ruft deshalb die Vermittlung des Agni an.

*ãpyam,* S. *bândhavam. manuṣvát,* S. *yathâ manûnâṃ yajñe tadvat.*

14. Im Geist vollzieht er jetzt das Morgenopfer.

15. Varuṇa giebt ihm das Lied dazu ein.

16. Die Sonne steigt höher; ihr kann nichts entgehen. — Etwas anders legt sich Sây. das zweite Hemistich zurecht: ‚Ihr Götter, dieser Âditya kann auch von euch nicht ausser acht gelassen werden, da euer Leben von ihm abhängt. Nur wenn die Sonne vorhanden ist, entstehen die Zeiten wie Frühling u. s. w., und in den Zeiten werden die Opfer vollzogen, und auf den Opfern beruht euer Leben. Darum ist er auch von euch nicht ausser acht zu lassen. Und trotzdem sehet ihr bösen Menschen diese mächtige Sonne nicht, d. h. kennt sie nicht. Und das ist ein Tadel gegen Ekata und Dvita, die weggelaufen waren, nachdem sie ihn in den Brunnen gestossen hatten. Nur ich, der Mantraseher, kenne die Sonne, ihr zwei Bösewichter kennt sie nicht.' Zu *ná sá — atikráme* vgl. *tad u nâtyeti kaścana* Kaṭhop. 4, 9.

17. Errettung aus dem Brunnen. — Durga III, 253, 2.

18. Nir. 5, 4, 2; Durga III, 100. Yâska hat hier aus einer anderen Śâkhâ die Variante *mâsakṛt* (Monatmacher = Mond), s. Oldenberg, Prol. 532. Der Wolf ist nach Yâska und Durga der Mond. *aruṇá vṛka* auch TBr. 2, 7, 15, 6.

19. Nir. 5, 2, 7; Durga III, 66, 2.

### e) 6, 29. An Indra.

1. Den Indra haben die Männer umworben, dass er euer Freund sei, um seine hohe Gunst sich auf den Weg machend voll Verlangen, denn der Keilträger ist der Geber grosser (Gabe): so opfert nun dem grossen willkommnen zu eurem Schutz!

2. In dessen Hand sich die mannhaften begeben haben, der Wagenfahrer (begab sich) auf seinen goldnen Wagen, die Zügel (begaben sich) in seine derben Arme, die angespannten Hengste auf den Weg.

3. Dir zu Ehren sind die Huldigungen zu deinen Füssen gelangt. Der kühne Keilbesitzer belohnt durch seine Stärke. Deine angenehme Gestalt annehmend, wardst du wohl zu schauen, o Tänzer, wie die Sonne gern gesehen.

4. Hier ist der sehr gelind gemischte Soma gebraut, zu dem ein Kuchen gebacken wird (und) geröstete Körner vorhanden sind (und) bei den Göttern sehr beliebte Männer, die dem Indra lobsingen, die den Segen machen und die Gedichte vortragen.

5. Nicht ist dieser deiner Kraft eine Grenze gesetzt; vielmehr treibt er durch seine Grösse Himmel und Erde auseinander. Alles das bringt der Meister schnell fertig, der sich zu ihrer Hilfe zusammendrängt (kleinmacht) wie Herden im Wasser.

6. So soll der grosse Indra leicht zu errufen sein zur Hilfe und zur Nichthilfe, der Held mit dem gelben Schnurrbart, denn so ist er geboren als einer, dessen Kraft unvergleichlich ist. Und er möge die vielen Feinde erschlagen, die Räuber!

Anmerkungen:

1. Mit *vaḥ* sind die Yajamânas angeredet, S. *náraḥ,* die Priester (S.), ebenso in Str. 4 und *náryâḥ* in 2. *sakhyâya: sakhibhâvârtham* S. — Über *sap* s. II, 135. *sapati* ist nach Naigh. 3, 5 = *paricarati,* nach Naigh. 3, 14 = *arcati,* nach Yâska 5, 3, 4 = *spṛśati*[1] und nach Dhâtup. = *sam-ava-i.* Sây. umschreibt *sap* bald mit *spṛś,* ṚV. 5, 3, 4; 9, 97, 37; 5, 12, 2 (*karomîti yâvat*), bald mit *pari-car* 4, 4, 9; 5, 43, 12; 6, 15, 10; 7, 38, 5; 83, 8. Zwischen diesen beiden lässt er in 6, 29, 1 die Wahl. *samavayantaḥ spṛśanto vâ* 1, 67, 8; *samavayantaḥ, prâpnuvanta ity arthaḥ* 1, 68, 4. Kombinierte Erklärungen sind *paricaraṇâkhyena karmaṇâ spṛśantaḥ* 2, 11, 12. Das Richtige trifft Mah. zu VS. 37, 20 *sapema: maithunâya tvâm upaspṛśâmaḥ.* Der Begriff von *sap* liegt in der Mitte von *spṛś* und *pari-car.* Es bedeutet: liebkosen,[2] schmeicheln, umwerben, rühren; pflegen (*ṛtáṃ sap*), engl. to touch und to cherish. Zu obiger Stelle ist besonders 7, 83, 8 zu vergleichen: *dhiyâ — ásapanta Tṛtsavaḥ.*

b) Über *maháḥ* = *mahâse* s. I, 268 n. *sumatáye* ist enger

[1] Vgl. *ṛtasâp* und *ṛtaspṛś.*

[2] *bahumânâc ca gâtrâṇi pasparśa mama* MBh. 3, 168, 56.

an *yántaḥ* anzuschliessen und der Dativ nach Pâṇ. 2, 3, 14 (*puṣpebhyo vrajati* Kâś.) zu erklären. — Die Bitte wird hier wie bei den Vasiṣṭhas 7, 18, 21; 33, 1 als Bittgang zu Indra dargestellt, von dem die Bharadvâjas in Gesellschaft des Gottes jetzt zurückgekehrt sind. Daher die vielen Perfekta des Liedes. Zu *cakânāḥ* (= *kâmayamânâḥ* S.) kann der Dat. nicht gezogen werden wegen *sumatíṃ cakânáḥ* 5, 27, 3; 10, 148, 3;[1] *sumatím ā cake* 1, 117, 23, womit wieder zu vergleichen ist *sumatíṃ níkâmaḥ* 3, 1, 15,[2] *sumatíṃ bhíkṣamâṇâḥ* 1, 73, 6. 7; 171, 1; 7, 6, 6.

c) Zu *maháḥ* ergänzt man am besten *dâtrasya* nach 9, 97, 55 *dâtrásya dâtâ*.

2. *yásmin háste* ist wie *tád ókaḥ* in 5, 30, 1 zu verstehen im Sinn von *yasya haste*. *hásta* Hand = Schutz, vgl. 2, 18, 8 *úpa jyéṣṭhe várûthe gábhastau — syâma*: ‚in deinem schützenden Arm' (ἐν διὶ δυοῖν); s. auch 7, 6, 6. — *náryâḥ* sind die Priester wie in 7, 7, 6; vgl. die *náraḥ* in 1 und 4. Roth will *náryâ* gegen P. P. als Neutr. pl. fassen, doch sind die Stellen, auf die er sich beruft, keine sicheren Parallelen. Auch erklärt er *myakṣ* nicht ganz richtig, wenn auch nicht so falsch wie Grassmann, der es zu lat. micare stellt. *myakṣ* — nach Naigh. 2, 14 = *gam* — wird wie *śri* mit Lok. (1, 167, 3;[3] 6, 50, 5; 1, 169, 3; 10, 44, 2; *â-myakṣ* 6, 29, 2) oder mit Akk. (6, 29, 3) verbunden. In 6, 11, 5 stehen *ámyakṣi* und *áśrâyi* parallel. In der That ist *myakṣ* mit *śri* synonym. Wie dieses wird es bisweilen transitiv gebraucht: *ámyakṣi sádma sádane pṛthivyâḥ*: ‚der Platz (des Feuers, die Vedi) ward am Sitz der Erde angebracht' 6, 11, 5. Desgleichen in *apa-myakṣ* ‚entfernen, fortbringen' 2, 28, 6 und *ni-myakṣ* ‚ergreifen, fassen', = *pari-grah* (S. zu 8, 61, 18).[4] Gewöhnlich aber ist *myakṣ* intr. und bedeutet: sich begeben in —, oder unter —, sich anschliessen, gelangen zu —, ebenso mit *â*. Der genauere Sinn von *parâ-myakṣ* 1, 167, 4 ist

[1] *sumatí* ist entweder die gute Gesinnung der Götter, d. h. Wohlwollen, Gunst (*anugrahabuddhi* S. zu 1, 24, 9, *śobhanânugrahâtmikâ buddhi* zu 1, 89, 2; 6, 29, 1) oder die gute Meinung der Menschen, besonders der Dichter, d. h. Hochachtung, Lob, Preis (S. *suṣṭuti* zu 10, 148, 3).

[2] Schon Sây. macht den Akk. richtig von *níkâma* abhängig.

[3] Zu dieser Stelle s. oben S. 30 und ZDMG. 52, 759. Zu 1, 167, 3 und 6, 50, 5 ist 1, 167, 5 zu vergleichen, wo *sac* statt *myakṣ* gebraucht wird.

[4] Aber intrans. in 10, 96, 3.

mir noch nicht klar. *sam-myakṣ* ist, wie Durga II, 427, 5 annimmt, s. v. a. *sam-gam,* und zwar 1, 165, 1; 5, 58, 5 mit erotischem Nebensinn.

b) *ratheṣṭhā* wird stets von Indra gebraucht, folglich muss *ratheṣṭhāḥ* mit Sây. gegen Grassmann und Ludwig als Nom. sg. gefasst werden. Es ist aus a *mimyakṣa,* in c und d aber *mimikṣuḥ* zu supplieren.

3. *śriyé,* S. wiederum *aiśvaryârtham. śrī* ist Herrlichkeit, glory, bibl. δόξα, begreift also Glück, Vorrang, Ehre in sich. *pâdâ* ganz wie in der späteren devoten Sprechweise für die Person. *dúvaḥ* wird hier als Plur. gebraucht wie in 1, 37, 14 *sánti Káṇveṣu vo dúvaḥ.*[1]

b) ist ein Satz für sich. *dákṣiṇâ* ist hier der Lohn im allgemeinen. Richtig Sây.: *d. stotṛbhyo dâtavyaṃ dhanam.* Śâkalya dagegen scheint *dakṣiṇâvat* auf *dakṣiṇa* zurückzuführen.[2]

c) *átkaṃ surabhim* S. *praśastaṃ rûpam,* vgl. *surûpakṛtnú* ‚schöne Gestalten annehmend, in schöne Gestalten sich verwandelnd' (*rûpaṃ kṛ*) 1, 4, 1, sowie 10, 53, 3 *sá ãyur ãgât surabhír vásânaḥ.*[3]

d) *nṛto* hier und in anderen Stellen ist *luptopamâ:* du wie ein Tänzer. Auch wenn die Vergleichspartikel dasteht, darf nach vedischem Sprachgebrauch der Vokativ stehen, s. Grassmann u. *ná* Sp. 701. Zum Bild vgl. die *luptopamâ: nṛtámânaḥ* 5, 33, 6 und *nṛtyann iva* MBh. 5, 51, 32. — *iṣirá* wird später durch *iṣṭa* (= *priya, pûjita*) ersetzt. Man beachte die nur den Schluss verändernde Parallele 10, 123, 7 *vásâno átkaṃ surabhiṃ dṛśé káṃ svàr ṇá ṇáma janata priyấṇi.*

4. *â* in *ãmiśla* ist wohl dasselbe wie in *âkampa, âpakva* = mässig, gelinde. — *paktíḥ* der Reisfladen u. s. w., S.

c—d) Sây. ergänzt auch hier *yasmin some bhavanti.* Über *bráhman* neben *stu* und *śaṃs* s. S. 104 n.

5. s. II, 285 n. Wie *mahitvâ* und *samîjamânaḥ,* so enthalten auch die Worte *ví bâbadhe* und *ûtî* einen Gegensatz. Zu *ví bâbadhe* bemerkt Sây. nicht unrichtig: *yasmâd balâd dyâvâpṛthivyau bibhîtaḥ,* ebenso zu 1, 51, 10, vgl. auch 7, 23, 3. Über das

[1] J. Schmidts Bedenken gegen diese Auffassung (Pluralbildungen 281 n.) erledigen sich damit.

[2] P. P. *dákṣiṇa'vân,* ebenso in 3, 39, 6, sonst *dákṣiṇâ'vat.*

[3] s. Pischel II, 197.

Verhalten der Ródasî im Dämonenkampf s. II, 307 und III, 29 und 106. *sûri* ist hier einer, der alles kann = ved. *dasmá* und kl. *siddha*.

6. Über *śipra* (cf. *śípravân*) oder *śiprâ* s. S. 39.

f) 10, 127. An die Sternennacht.

1. Die nahende Nacht blickte allerorts mit ihren Augen auf, die Göttin; alle ihre Kostbarkeiten hat sie angethan.

2. Die Unsterbliche hat den weiten Raum, die Göttin die Tiefen und Höhen angefüllt. Mit ihrem Licht dämpft sie die Finsternis.

3. Schon hat die nahende Göttin ihre Schwester, die Uṣas, abgelöst, nun möge die Finsternis ausbleiben!

4. Du sollst uns heute (behüten), bei deren Kommen wir uns zur Ruhe begeben haben, wie die Vögel auf dem Baum in ihr Nest.

5. Zur Ruhe haben sich die Dörfer begeben, zur Ruhe, was läuft und fliegt, zur Ruhe selbst die geschäftigen Raubvögel.

6. Halte die Wölfin, den Wolf ab, halte den Dieb ab, o Nacht, und geh uns gut vorüber.

7. An mich ist die abfärbende, schwarze, greifbare Finsternis gekommen; treibe sie fort, o Morgenrot, wie man Schulden (eintreibt).

8. Wie (der Hirt) die Rinder (heimtreibt), so habe ich dir — gieb ihm den Vorzug, o Tochter des Himmels — ein Loblied gewidmet, o Nacht, wie einem Sieger.

Anmerkungen:

1. *vy àkhyat* von der Uṣas 1, 123, 2 ‚der Morgen blickte auf', [1] vom Feuer (nach Sây.) 1, 46, 10 ‚blinkte auf'. — *akṣábhiḥ* S.: *akṣisthânîyaiḥ prakâśamânair nakṣatraiḥ*, anders zu TBr. 2, 4, 6, 10. Bei der Sonne sind die Augen deren Strahlen: TBr. 3, 7, 7, 1 *sûryo váriṣṭho akṣábhir ví bhâti*, S. *akṣisthânîyai raśmibhiḥ*.

2. *âprâḥ — nivâta udvâtaḥ*, ähnlich die Schilderung der Nacht in DKC. 110, 10 *tamaḥsamîkṛteṣu nimnonnateṣu*.

[1] Grimm, Wb. 1, 626.

3. *uṣás* steht hier mit Synekdoche für den ganzen Tag. — *kṛ* + *niḥ* bedeutet: 1. ablösen, wechseln, an die Reihe kommen: a) friedlich von Nacht und Tag, ausser 10, 127, 3 noch

1, 92, 1 *etā́ u tyā́ uṣásaḥ ketúm akrata*
*pū́rve árdhe rájaso bhā́núm añjate* |
*niṣkṛ́ṇvānā́ āyudhā́nīva dhṛṣṇávaḥ*
*práti gā́vo 'ruṣī́r yanti mātáraḥ* ‖

‚Dort haben jetzt die Morgenröten ihr Banner aufgerichtet, an der östlichen Seite des Raums entfalten[1] sie ihren Schein, (die Nacht) ablösend, wie Tapfere die Waffen (wechseln): es nahen wieder ihre rötlichen Mutterkühe.'[2] Das schnelle Wechseln der Waffen ist eine bekannte Kunst der Kämpfer, wie das Epos oftmals bezeugt, vgl. Hopkins, Position 293; MBh. 8, 51, 31. 43; Râm. 6, 107, 17.

b) in feindlichem Sinn: in der Herrschaft ablösen, stürzen = *ví paryâvartayati* in TS. 2, 5, 1, 1.

AV. 4, 19, 4 *yád adó devā́ ásurāṃs tváyāgre nirákurvata* |
*tátas tvám ádhy oṣadhe 'pâmârgó ajâyathâḥ* ‖

‚Damals, als mit deiner Hilfe zuerst die Götter die Asuras stürzten, wurdest du, o Kraut, infolge davon Apâmârga (genannt).' Zur Sache vgl. Weber, Ind. St. 18, 83 und Stellen wie TBr. 3, 2, 9, 6.

2) auswechseln s. v. a. ersetzen, erneuern, ausbessern, wieder gut machen, heilen: *ánārtena — ārtaṃ yajñásya* TBr. 1, 4, 3, 4; Śat. 12, 4, 2, 1; *yajñáṃ niṣkaroti* TS. 6, 5, 10, 2; Ait. Br. 2, 22, 10; Kâṭh. 6, 3 p. 52, 7; den Wagen: *punarniṣkṛtó* (s. MBhâṣ. 1, 342, 6) *ráthaḥ* (= *ādau ratho bhagnaḥ san punar dṛḍhīkṛtaḥ* S.) TS. 1, 5, 2, 4; Âp. Ś. 5, 29, 1 (*punaḥ saṃskāreṇa navīkṛtaḥ* R.), *āhāvā́n* ‚die Wassertröge' RV. 10, 101, 5. Vom Menschen: RV. 10, 97, 9; AV. 5, 4, 6; ‚sühnen' Manu 11, 54.

Das vedische *niṣkṛtá* berührt sich nicht mit diesen speziellen Bedeutungen von *niṣ-kṛ*. Es bedeutet nach Roth: Stelldichein; richtiger wohl: Besuch, besonders den Besuch bei der Frau oder den Besuch der Frau resp. der *abhisārikā* bei ihrem Liebhaber und das zärtliche tête-à-tête selbst, wie ich in einem der nächsten Artikel näher ausführen werde.

---

[1] *añjate* S. *vyaktīkurvanti*, vgl. 8, 51, 9 S. 83.

[2] Die Gespanne der Uṣas nach Naigh. 1, 15.

c) *ápa hâsate* möchte ich zu 2 *hâ* ziehen wie *ápa ahâsata* in 9,73,6 (vgl. S. 105) und *ápa hâsthâḥ* AV. 18,3,73.

4. Auch Sây. fasst den Satz als Ellipse und ergänzt *prasidatu*; vgl. Str. 6 und 5,79,3; 6,61,9.

5. s. 8,27,12.

7. s. Ved. St. II, 281; III, 23.

8. s. S. 113 n. TBr. 2,4,6,10 liest *jigyúṣi*.

## § 17.

## Der Fluch der Flüsse.

Zu den Beispielen, die man für die völlige Verschiedenheit des vedischen und klassischen Wortschatzes anführen könnte, gehört *śápa*. Die Bedeutung ‚Fluch' ist nach den Wörterbüchern der Mantrasprache unbekannt. Im RV. und AV. bezeichnet *śápa* nach Roth: Trift, Geflösstes. Aus AV. 3,24,3 erfahren wir, dass die Flüsse zur Regenzeit den *śâpa* mit sich führen. In Übereinstimmung damit definiert Dârila zur Erklärung des Wortes *śâpeṭa* in Kauś. S. 18,2 die *śâpâni* (sic) als das vom Hochwasser angeschwemmte Holz. Zur Regenzeit treten die Flüsse über ihre Ufer, färben sich und führen allerlei Unrat, wie die Asche der im Sommer niedergebrannten Wälder, mit sich, vgl. Râm. 2,63,19. Vermutlich hiessen alle diese mitgeschleppten Dinge, die die klaren Flüsse verunreinigten, *śâpa*. So kommen wir dem gewöhnlichen *śâpa* schon näher. Zur völligen Identifikation ist nur noch ein kleiner Schritt. In dem stellenweise arg zerstörten Bhâṣya zu RV. 7,18 bemerkt Sây. zu *śápaṃ síndhûnâm* in Str. 5, dass es sich um den Fluch aus Anlass des Viśvarûpa handle. Der Ausdruck steht danach mit der oben II, 294 mitgeteilten Viśvarûpageschichte in Verbindung. Nach TS. nahmen der Reihe nach Erde, Bäume und Frauen den an Indra haftenden Fluch des Brahmanenmörders auf sich, und der Fluch zeigt sich an allen dreien in einem periodischen Übel. Das MBh. (s. II, 305) kennt verschiedene Versionen dieser Geschichte. In einer derselben nahmen auch die Flüsse einen Teil des Fluches auf sich. Wie der Fluch, den die Bäume tragen, auf den übergeht, der sie bei Mondwechsel umhaut (MBh. 12,282,41), so ziehen die, welche Schleim oder Unrat ins Wasser werfen, den Fluch der Gewässer auf sich (ib. 54). In den Gedanken-

gang des alten Itihâsa umgesetzt, hiesse das: der Fluch, den die Gewässer dem Indra abgenommen haben, kommt in dem Schmutz und Unrat, den die Flüsse mit sich führen, besonders während der periodischen Verunreinigung zur Regenzeit, zum Vorschein. Dies war ihr *śâpa*.

Auch in diesem Falle würde die Sprache ganz im Bann einer mythologischen Idee stehen. Der Itihâsa von Viśvarûpa war schon zur Zeit, als ṚV. 7, 18 gedichtet wurde, in seinen Details ausgestaltet und wohlbekannt. 7, 18 gilt den meisten Forschern für eines der ältesten Stücke der ganzen Sammlung.[1] Nur Arnold setzt es in die jüngere Periode B 2, aber doch vor die eigentliche ‚Periode des Mythos und der Volkssage', von ihm mit C 1 bezeichnet (JAOS. 18, 2, 222 und 352). Mit der obigen Erörterung würde das in Widerspruch stehen, wenn die C 1-Periode dahin verstanden werden soll, dass die volle Ausbildung von ‚Myth or Folk-Lore' sich erst in ihr vollzogen habe. In dem kunstvollen Periodenaufbau Arnolds will mir aber die Sonderexistenz dieser C 1-Periode in der Arnoldschen Abgrenzung sachlich am alleranfechtbarsten erscheinen.

---

## Nachträge zu §§ 1—17.

Zu S. 25. *â-yat = prati-sthâ*. Wie in Śat. 9, 3, 4, 13 *pratiṣṭhita* neben *âyatta*, so steht in Śat. 11, 5, 2, 10 *pratiṣṭhâpayati* neben dem synonymen *âyâtayati*. *â-yat* Kaus. bedeutet: Fuss fassen lassen, Halt geben, postieren, aufstellen, Ait. Br. 2, 34, 1 f., Śat. a. a. O.; Âp. Śr. 11, 14, 5 (von den *dhiṣṇiya*), Rudr.: *gamayati*.

S. 39. Zu 1, 2, 3 sei nachträglich auf Pischel in GGA. 1877, S. 1058 f. verwiesen.

S. 53. Soma zusammen mit Sûrya in der Gewalt der Dämonen ṚV. 8, 3, 20 (s. Sây.) und 10, 124 (Ved. St. II, 297).

S. 63. Aufrecht giebt allerdings, wie ich erst jetzt sehe, als P.P.Lesart in 10, 65, 10 *yé* an. Müller in allen Ausgaben und Râmaśâstri haben *yáḥ*.

S. 74. *todá = iná*. Wenn *todá* an anderen Stellen wie 6, 12, 3

[1] Vgl. Roth, ZLGW. 112; Oldenberg, ZDMG. 42, 205.

Sûrya bezeichnet, so vereinigt es in sich die beiden Bedeutungen, die AK. für *ina* angiebt: *inaḥ sûrye prabhau,* 3, 3, 111.

S. 78 f. Pischel hält die häufige Ergänzung von ‚auch' oder ‚sogar' für etwas bedenklich. Für die Auffassung von *arí* ist es belanglos, ob man ‚jeder Reiche' oder ‚jeder (sogar) der Reiche' übersetzt. Asyndeton und Klimax des ṚV. sollten einmal gründlich untersucht werden.

S. 93. Ich hatte übersehen, dass schon Pischel in GGA. 1890 S. 540 die Str. 10, 116, 6 behandelt. Will man nicht mit Pischel *ava tanuhi* ergänzen, so muss man, wie ich es gethan habe, für *ví-tan* eine abgezweigte Bedeutung annehmen, deren Ausgangspunkt die Verbindung *jyâm* oder *dhanva vi-tan* war. Mit dem blossen Ausspannen oder Ausbreiten kommt man wegen des Vergleichs *ârtnî iva* in AV. 1, 1, 3 nicht aus.

S. 111 n. 3. Die Milch der Kuh während der ersten zehn Tage nach der Geburt wird Âp. Dh. 1, 17, 24, Gaut. 17, 22, Manu 5, 8 verboten.

S. 116. *âtmán* und *prâṇá:* In ṚV. 8, 3, 24 heisst es *âtmâ pitúḥ:* ‚Speise ist die Seele', in Ait. Br. 7, 13, 8 aber *annaṃ ha prâṇaḥ,* vgl. *prâṇâ vâ áśanam* MS. 3, 6, 2 p. 61, 12. Wenn der Mensch Speise isst, wird er innerlich befestigt Tânḍ. 12, 4, 20.

S. 119. Dieselbe Bedeutung wie *apamítya* hat *apâmitya* Kâṭh. 9, 5 p. 108, 5; MS. 1, 10, 2 p. 142, 9.

S. 160. Eine gute Definition von *upasthâna* giebt Ânartîya zu Śâṅkh. Śr. 1, 15, 17: *upasthânaṃ nâma bhaktinamreṇa manasâbhilaṣitârthasiddhaye devatopadhâvanam.*

Für das Lesen einer Korrektur bin ich ausser Freund Pischel meinem Kollegen E. Sieg zu grossem Dank verpflichtet. G.

---

## § 18.

### *múhur, muhuká.*

Für *muhuká* hat Roth, unter Verweisung auf *muhûrta* und offenbar durch dieses Wort beeinflusst, die Bedeutung ‚Augenblick' aufgestellt. Grassmann fügt noch hinzu ‚plötzliches Erscheinen' und für den Instr. Plur. *muhukaíḥ* ‚im Augenblick', ‚augenblicklich'.

‚plötzlich'. Ludwig übersetzt es 4, 16, 17 mit ‚Kampfgetümmel', 4, 17, 12 mit ‚Schlachtgetümmel', ebenso 4, 20, 9, wo er für *múhu kã cid* des Textes *muhukã cid* korrigiert. Diese Übersetzung beruht auf Sâyaṇa, der 4, 16, 17 *muhuké* mit *mohake yuddhe* erklärt, dagegen *muhukaíḥ* 4, 17, 12 mit *muhur muhuḥ* und 4, 20, 9 *múhu* mit *muhuḥ*. Roth hat auch, wieder durch eine offenbar falsche Etymologie verleitet, einen künstlichen Gegensatz zwischen dem klassischen *múhur* ‚wiederholt', ‚oft', ‚immer wieder' und dem vedischen *múhur* geschaffen, dem er die Bedeutungen ‚plötzlich', ‚augenblicklich', ‚im Nu', ‚für einen Augenblick', ‚eine Weile' beilegt. Grassmann hat nur ‚plötzlich', ‚auf einmal', ‚augenblicklich'. Ludwig übersetzt *múhur* mit ‚oft', ‚wieder und wieder', ‚vielmal', ‚lange' (8, 21, 6 = 596, 6), Max Müller (SBE. XXXII, 325) und Oldenberg (SBE. XLVI, 202) mit ‚suddenly', Bergaigne (Religion Védique 1, 44) mit tout à coup, also alle drei nach Roth. Dass nun gar kein Unterschied zwischen vedischem und klassischem *múhur* ist, lässt sich leicht zeigen.

2, 4, 5 heisst es von Agni: *jujurvãñ yó múhur ã́ yúvâ bhũt.* Sâyaṇa erklärt *múhur* mit *punaḥ punaḥ*, gewiss richtig. Agni eigentümlich ist nicht, dass er, nachdem er gealtert, plötzlich jung wird, sondern dass er immer wieder jung wird. Deswegen heisst er *ajara, ajurya, navya, yaviṣṭha, yuvan,* und deswegen sagt man von ihm *dívâ ná náktaṃ palitó yúvâjani* (1, 144, 4) und *kũcij jâyate sánayâsu návyo váne tasthau palitó dhûmáketuḥ* (10, 4, 5). Ausdrücklich heisst es 8, 43, 9: *gárbhe sáñ jâyase púnaḥ.* Noch klarer ist die Bedeutung von *múhur* in 8, 1, 1: *mã́ cid anyád ví śaṃsata . . . Índram ít stotâ vṛ́ṣaṇaṃ sácâ suté múhur ukthã́ ca śaṃsata.* Sâyaṇa hat auch hier richtig *punaḥ punaḥ.* ‚Preiset nichts anderes . . . Den Indra rühmt, den Stier, beim Trank, und singet ihm immer wieder Preislieder.' Dass *múhur* hier unmöglich ‚plötzlich', ‚augenblicklich' heissen kann, liegt auf der Hand. Es vergleichen sich Stellen, wie 7, 22, 5 *sádâ te nãma svayaśo vivakmi* und 7 *tváṃ nṛ́bhir hávyo viśvádhâsi.* Die überlieferte Bedeutung ist ohne weiteres klar in 5, 54, 3 *abdayã cin múhur ã́ hrâdunîvṛ́taḥ;* 6, 24, 5 *ásac ca sán múhur âcakrír Índraḥ;* 7, 20, 2 *dãtấ vásu múhur ã́ dâśúṣe bhût;* 10, 27, 20 *mó ṣú prá sedhîr múhur ín mamandhi;* 10, 32, 2 *yé tvâ váhanti múhur adhvarã́ñ úpa* und im Compositum *muhurgír* 1, 128, 3. Das un-

ersättliche Wesen ist für Agni charakteristisch, so dass in Versen wie 7, 4, 2 *bhûri cid ánnâ sám íd atti sadyáḥ* das Hauptgewicht auf *bhûri cid ánnâ* fällt, nicht auf *sadyáḥ*. *múhur* heisst an allen diesen Stellen ‚immer wieder'. Dieselbe Bedeutung wird auch anzunehmen sein in 10, 171, 3 *tvám tyám Indra mártyam Âstrabudhnãya Venyám | múhuḥ śrathnâ manasyáve* ‖ Da die Legende, auf die sich die Strophe bezieht, ganz unbekannt ist, so ist eine sichere Übersetzung nicht möglich. Ganz unsicher bleibt auch 10, 10, 9: *rãtrîbhir asmâ áhabhir daśasyet sûryasya cákṣur múhur ún mimîyât*. Ich fasse *ún mimîyât* mit Sâyaṇa im Sinne von *udetu* und übersetze: ‚Nacht und Tag will sie ihm dienen; immer wieder möge das Auge der Sonne aufgehen.' Yamî versichert, dass sie in alle Ewigkeit Yama lieben werde. Ohne Bedenken ist die letzte Stelle, an der *múhur* vorkommt 8, 21, 6: *ácchâ ca tvainã námasâ vadâmasi kiṃ múhuś cid ví dîdhayaḥ*: ‚Zu dir sprechen wir mit dieser Verehrung. Warum überlegtest du immer wieder?'

Man kommt also an allen Stellen mit der überlieferten Bedeutung nicht nur gut aus, sondern muss sie zuweilen einsetzen. Dann wird aber auch für *muhuká* die Bedeutung ‚Augenblick' ganz unwahrscheinlich. 4, 16, 17 heisst es:

*tigmã yád antár aśániḥ pátâti kásmiñ cic chûra muhuké jánânâm | ghorã yád arya sámṛtir bhávâty ádha smâ nas tanvò bodhi gopãḥ* ‖ Grassmann lässt in seiner Übersetzung den Dichter bitten, Indra möge, wenn sein Geschoss auf jeden Mann im Augenblicke durch die Luft fliegt, Behüter seines Leibes sein. So unlogisch ist der Dichter schwerlich gewesen. Mir scheint es klar, dass *kásmiñ cid* und *muhuké* zusammengehören, und dass *muhuká jánânâm* bedeutet ‚Menschenmenge', also dasselbe besagt wie 6, 75, 11 *yátrâ náraḥ sáṃ ca ví ca drávanti*. *muhuká* ist also = ‚Vielheit', ‚Menge', ‚Haufen'. Dieselbe Bedeutung hat das Wort in 4, 17, 12, wo es von Indra heisst:

*yó asya śúṣmaṃ muhukair íyarti vãto ná jûtáḥ stanáyadbhir abhraiḥ*

Wer mit dem vedischen Sprachgebrauch vertraut ist, sieht sofort, dass *muhukaiḥ* und *stanáyadbhir abhraiḥ* in Parallele stehen, *muhukaiḥ* also unmöglich adverbial gefasst werden kann, wie Grassmann will. Für die richtige Erklärung des Verses ist es wichtig,

festzustellen, dass *asya* sich auf Indra bezieht, gerade so, wie in der vorhergehenden Strophe in *ebhir nṛ́bhir nṛ́tamo asya śâkaí râyó vibhaktã́:* ‚er, der Mannhafteste, ist mit den Männern, seinen Helfern, Verteiler des Gutes'. Dieser Gebrauch von *idám,* den Delbrück, Altindische Syntax p. 209 f., nicht erwähnt, wird durch diese Stelle ganz sichergestellt. Die Männer, die Indras Helfer sind, sind bekanntlich die Maruts (Grassmann s. v. *nṛ*), und niemand anders als die Maruts ist mit *muhukaiḥ* in Strophe 12 gemeint. Die Maruts sind die zahlreichsten der Götter (Ved. Studien 1, 86. 227; vgl. Bergaigne, l. c. 2, 371); sie werden *viś, viśaḥ, devânâṃ viśaḥ* genannt (Ved. Studien 1, 179; Weber, Über den vâjapeya p. 45). Im ṚV. selbst wird von den Maruts am häufigsten der Ausdruck *gaṇá* ‚Schar' gebraucht (Grassmann s. v.), wie es auch im Tâṇḍyamahâbrâhmaṇa heisst *gaṇaśo hi Marutaḥ* (Ved. Studien 1, 86). Ein Synonymum von *gáṇa* ist aber *muhuká,* und an unserer Stelle entspricht *muhukaíḥ* genau dem *gaṇaíḥ* in 1, 6, 8 *gaṇair Índrasya kã́myaiḥ.* Es vergleicht sich ferner *gaṇéna* in *sajṹr gaṇéna tṛ́mpatu* 1, 23, 7 und in *sáṃsraṣṭâ sá yúdha Índro gaṇéna* 10, 103, 3 und *viḍbhíḥ* in 10, 28, 8 (Ved. Studien 1, 179). Dass aber Indra seine Kraft durch die Maruts stärkt, wird wiederholt hervorgehoben: 3, 35, 9 *Marútaḥ . . . yé tvã́m ávardhann ábhavan gaṇás te;* 6, 17, 11 *várdhân yáṃ víśve Marútaḥ sajóṣâḥ;* 3, 47, 3 *Maráto yé . . . ádadhus túbhyam ójaḥ,* 4 *yé tvâhihátye maghavann ávardhan* u. a. (Bergaigne, l. c. 2, 391). 4, 17, 12 besagt also, dass Indra seine Kraft durch die Maruts stärkt, wie der Wind durch die donnernden Wolken.

*muhuká* wird auch 4, 20, 9 anzunehmen sein. Der Text hat: *káyâ tác chṛṇve śácyâ śáciṣṭho yáyâ kṛṇóti múhu kã́ cid ṛṣváḥ.* Das könnte nur heissen: ‚Durch welche (Kraft) ist es, dass er als der Stärkste an Kraft gilt, mit der der Erhabene immer wieder etwas thut.' Das ist, ganz abgesehen von dem verdächtigen *múhu,* ein so kümmerlicher Gedanke, dass man unbedenklich mit Ludwig 5, 85 *múhu kã́ cid* in *muhukã́ cid* verbessern wird. Die Bedeutung ist aber nicht ‚Schlachtgetümmel', sondern ‚vieles', ‚grosses', entsprechend dem *bhṹri, bhṹriṇi* in 1, 165, 7 *bhṹri cakartha, bhṹriṇi hí kṛṇávâmâ.*

## § 19.

### *riśādas.*

Die Bedeutung des Wortes *riśādas* ist in Indien schon früh vergessen worden. Nirgends ist uns eine traditionelle Erklärung überliefert. Alle Kommentatoren seit Yâska 6, 14 (= 3, 193) nehmen ihre Zuflucht zur Etymologie und scheitern daher notwendig. Bei Yâska schwankt die Lesart zwischen *reśayadâriṇaḥ* und *reśayadâsinaḥ*, und Durga erklärt danach: *riśâdasaḥ reśayadâsinaḥ* (v. l. °*śi*°), *yo hi reśayati hiṃsavân bhavati tasmai ta âyudhâny asyanti | reśayadâriṇaḥ iti kecid adhîyate nirvacanam | teṣâṃ reśayantaṃ hiṃsantaṃ dârayantîty arthaḥ* ‖ Devarâjayajvan zu Nirukta 1, 439 erklärt: *riśâdasaḥ riśa hiṃsâyâm . . . riśatâṃ śatrûṇâṃ vâ asitâraḥ kṣeptâraḥ nâśayitâra ity arthaḥ* ‖ Mahîdhara zu VS. 3, 44 giebt drei Etymologieen: *riśâdasaḥ | riśatir hiṃsârthaḥ | riśâṃ vairikṛtâṃ hiṃsâṃ dasyanti upakṣayantîti riśâdasaḥ | yad vâ . . . riśân hiṃsakân dasyantîti riśâdasaḥ | yad vâ . . . riśato asyanti kṣipanti te riśâdasaḥ* ‖ Zu VS. 33, 72 erklärt er *riśâdasau* mit *śatrûpakṣayitârau*. In demselben Kreise bewegt sich Sâyaṇa. So sagt er z. B. zu 1, 64, 5: *riśâdaso riśânâṃ hiṃsakânâm attâraḥ | yad vâ | riśatâṃ hiṃsatâm asitâro nirasitâraḥ* ‖; zu 6, 51, 4: *riśâdaso riśatâṃ hiṃsatâm asitṝn kṣeptṝn | yad vâ | riśânâṃ hiṃsakânâm attṝn bhakṣayitṝn* ‖; zu 8, 27, 4: *riśâdaso riśatâṃ hiṃsatâṃ śatrûṇâm asitâra upakṣayitâro vâ*. Eine dieser Erklärungen findet sich an allen 24 Stellen, in denen das Wort *riśādas* im ṚV. vorkommt, und dass Sâyaṇa in seinen Quellen keine andere Deutung fand, zeigt, dass er auch zu AV. 2, 28, 2; 7, 77, 1 nichts Besseres bietet.

Von den europäischen Exegeten des ṚV. hat Roth auf eine Erklärung verzichtet. Max Müller folgt Sâyaṇa, ebenso Benfey, SV. s. v., Eggeling, SBE. XII, p. 397, und Grassmann, der das Wort mit ‚die Gewaltthätigen verzehrend' [= *riśá-adas*] übersetzt, zweifelnd Hillebrandt, Vedachrestomathie s. v., der ‚feindevernichtend (?)' angiebt. Ludwig, ṚV. 3, 341 sucht seine Übersetzung ‚Vertilger der Vertilger', also ebenfalls nach Sâyaṇa, durch einen Verweis auf ṚV. 10, 77, 5 zu rechtfertigen, wo er eine Beziehung auf aasverzehrende Raubvögel finden will, denen ähnlich die Götter das Unreine vernichten, da diese Thätigkeit derselben

öfter als ein Auffressen, Verzehren bezeichnet werde. RV. 4, 66 dagegen meint Ludwig, die gewöhnlich angenommene Bedeutung ‚Verzehrer der Bösen' sei wahrscheinlich unrichtig; mit grösserem Rechte könne man übersetzen ‚deren Essen nur ein kleines Stückchen'. Die ‚sehr überzeugende Stelle' Kauṣîtakibrâhmaṇa 2, 8 ist meiner Meinung nach gar nicht zu verwerten, da sie ganz unklar und die Lesung *suriśâd* nicht einmal gesichert ist. Auch was Ludwig (Über die neuesten Arbeiten auf dem Gebiete der Ṛgveda-Forschung p. 7) sonst anführt, ist nicht beweisend. Recht aber hat er unzweifelhaft, dass die Übersetzung ‚dem die Bösen zur Speise, zum Frasse dienen' meist sehr unpassend sei und sicher nicht auf Varuṇa, Mitra, Aryaman, die Âdityâs, die Aśvins passe. Das hat auch Aufrecht gefühlt, indem er BB. 14, 32 f. *riśâdas* für **ariśâdas* stehen lässt und es der Bedeutung nach = griechischem ἐριαυδής setzt, was Neisser, BB. 19, 143 billigt, jedoch die Bedeutung ‚trotzend' annimmt. Oldenberg, SBE. XLVI, p. 14 ist geneigt, in *ri* die Tiefstufe von *rai* zu sehen und *śâdas* von der Wurzel *śad* ‚triumphieren' herzuleiten, also zu übersetzen ‚triumphant with riches' — ein Märchen aus alten Zeiten. Brunnhofer trägt BB. 26, 92 f. dieselbe Erklärung wie Aufrecht vor. Seine Begründung ist noch unrichtiger.

Die einzige Stelle, von der wir hoffen dürfen, Aufschluss über die Bedeutung von *riśâdas* zu erlangen, ist RV. 10, 77, 5, wo es von den Maruts heisst: *śyenâso ná svâyaśaso riśâdasaḥ pravâso ná prásitâsaḥ pariprúṣaḥ.* Max Müller hat SBE. XXXII, p. 414 mit Recht bemerkt, dass das *ná* in vielen Versen dieses Hymnus ein reines Kunststück zu sein scheine und unübersetzbar sei. Das gilt aber nicht von unserem Verse. *svâyaśas* und *riśâdas* sind hier deutlich ebenso Beiworte von *śyena,* wie *prásita* und *pariprúṣ* von *pravá,* das = *plava* ist. *riśâdas* muss also eine Bedeutung haben, die auf den Adler passt. Unter den Beiworten des Adlers im RV. beziehen sich aber weitaus die meisten auf die Schnelligkeit: *âśu, âśupatvan, ṛjipya, ṛjipin, takta, dhrajat, raghu, vâtasvanas* und die in dieselbe Gedankenreihe gehörigen *iṣita, diyat, pakṣin, pataṃga,* ebenso Stellen wie 1, 118, 11; 5, 78, 4 *śyenasya javasâ* (Grassmann, s. v. *śyena*). Es liegt also nahe, diese Bedeutung auch in *riśâdas* zu suchen. Die Worte *śyenâso ná svâyaśaso riśâdasaḥ* entsprechen den Worten in dem ganz

gleich gebauten folgenden Liede desselben Verfassers 10, 78, 5 *áśvâso ná yé jyéṣṭhâsa âśávaḥ*. Nun habe ich wiederholt gezeigt (Ved. Studien 1, 47 ff. 96 ff.), dass im Veda der Begriff ‚schnell', ‚eilend' übergeht in den von ‚stark', ‚gross', ‚mächtig'. Nimmt man dies auch hier an, so erklärt sich *riśādas* als Beiwort der Götter um so leichter, als die Eile, der ungestüme, schnelle Andrang ein charakteristisches Merkmal der Maruts ist (Bergaigne 2, 374 f.), die am häufigsten das Beiwort *riśādas* erhalten, und von den andern Göttern mit demselben Beiwort die Aśvins oft mit Vögeln verglichen werden (Bergaigne 2, 443). Auch Indra, Agni, Soma, die Viśve devâḥ erhalten die Beiworte *arvaśa, âśu, âśuheman, tûrṇi, raghupatvan, raghuṣyad*. In 10, 77, 3 *riśādaso ná máryâ abhídyavaḥ* wird man die abgeleitete Bedeutung annehmen müssen, so dass *riśādaso ná* dem Sinne nach identisch ist mit *jigîvāṃso ná* in der Parallelstelle 10, 78, 4 *jigîvāṃso ná śūrâ abhídyavaḥ*. Etymologisch wird *riśādas* zu *riś* ‚reissen' gehören, die Grundbedeutung also ‚reissend' sein. Auch wir haben das Wort in doppeltem Sinne. Wir sprechen von einem ‚reissenden' Tier und einem ‚reissenden', d. h. schnellfliessenden, starken Strom, weiter auch von ‚reissenden' Fortschritten, einem ‚reissenden' Absatz der Ware = ‚schnellem' Absatz. *riśa hiṃsâyâm* (Dhâtupâṭha 28, 126) ist identisch mit *liśa gatau* (Dhâtupâṭha 28, 127), wie man längst erkannt hat. Die *r*-Form der Wurzel in der Bedeutung ‚eilen', ‚schnell sein' liegt vor in *riśya, ṛśya* ‚Antilopenbock'. Thomas (Transactions of the Cambridge Philological Society V, 107) sucht in *riśādas* das Suffix *-âda* und vergleicht *Bhallâda, Śilâda, Kulâdya*. Aber die Beispiele sind ganz unsicher. Man könnte an Zusammensetzung aus *riśâ* + *das* denken und *draviṇodas* vergleichen. Aber dann wäre die Betonung **riśâdás* zu erwarten. Auch wird das Wort im Padapâṭha nicht zerlegt.

## § 20.

## *sũre duhitã.*

Die Form *sũre* in RV. 1, 34, 5 *triṣṭhâṃ vâṃ sũre duhitã ruhad rátham* hat die Erklärer des RV. viel beschäftigt. Ludwig (RV. 4, 23; 5, 579 ff.) sagt, *sûre* vertrete den Genetiv; es sei ein Stamm, wie ὁδοι in ὁδοι πόρος. Bartholomae (BB. 15, 1 f.) ver-

gleicht RV. 7, 69, 4 *sûro duhitâ,* sieht in *sûre* einen Genetiv und meint, *sûre duhitâ* sei die gerade Fortsetzung eines arischen *sûrazdhužhitâ*. Dass der Worttext *sûre* | *duhitâ* | biete, beweise nur, dass die Padisten das Wort nicht mehr verstanden, sonst gar nichts. Ihm sind Richter (IF. 9, 224 f.) und Brugmann (IF. 12, 3) gefolgt, die beide in *sûre* eine Altertümlichkeit sehen. Sâyaṇa erklärt *sûre* mit vibhaktivyatyaya = *sûryasya,* also als Lokativ von *sûra* für den Genetiv stehend; ebenso Grassmann. Benfey (Orient und Occident 1, 52, Anmerkung 303) sieht in *sûre* ebenfalls den Lokativ, weil neben *jan* ‚zeugen', ‚geboren werden' der Lokativ stehe, was als irrtümlich für unseren Fall bereits Bartholomae l. c. hervorgehoben hat. Bergaigne (Religion Védique 2, 490) übersetzt: ‚La fille est montée sur votre char pour le soleil.' Er fasst also *sûre* als Dativ zu *svàr,* bemerkt aber, dass der Text möglicherweise falsch sei; es erscheine unmöglich, *sûre duhitâ* zu übersetzen mit ‚die Tochter der Sonne'. Diese scheinbare Unmöglichkeit ist jedoch das einzig Richtige. Der Text ist ganz unverdorben, die linguistische Erklärung für jeden Kenner des RV. ganz ausgeschlossen. Der Lokativ steht statt des Genetivs bei einem Worte auf *-tṛ* noch an einer anderen Stelle des RV., nämlich 1, 31, 12: *trâtâ tokásya tánaye gávâm asi.* Dass *tánaye* für *tánayasya* steht und Ludwigs gezwungene Übersetzung falsch ist, beweisen Stellen wie 2, 30, 5 *tokásya sâtaú tánayasya bhûrer... gónâm;* 6, 25, 4 *toké góṣu tánaye apsú urvárâsu;* 6, 31, 1 *toké apsú tánaye sûre;* 6, 66, 8 *toké góṣu tánaye apsú.* Es steht also in 1, 31, 12 der Lokativ *tánaye* vollkommen parallel den Genetiven *tokásya* und *gávâm,* und dem *trâtâ tánaye* entspricht genau *sûre duhitâ.*

Brugmann hat l. c. die Feminina wie *Manâvî* aus den Lokativen der Masculina wie *Manau* abgeleitet, so dass *Manâvî* ursprünglich etwa gewesen sei: die bei Manu (Seiende). Den besten Beweis für diese Hypothese hat sich Brugmann entgehen lassen, indem er mit Bartholomae *sûre* in *sûre duhitâ* als Genetiv auffasste statt als Lokativ, was es allein ist. *sûre duhitâ* ist in der That: die, die Tochter bei Sûrya ist. Ich zweifle nicht, dass trotz alledem *sûre* auch in Zukunft bei den Linguisten Genetiv bleiben wird, ebenso wie *dán,* obwohl es für jeden Kenner des RV. längst feststeht, dass es solche ‚Urformen' im RV. überhaupt nicht giebt.

Der Lokativ wird auch sonst zuweilen ganz im Sinne des

Genetivs verwendet. So in RV. 1, 117, 11 *Agástye bráhmaṇā vâvṛdhânā.* Das kann man natürlich übersetzen: ‚die ihr bei Agastya durch das Gebet gestärkt werdet'. Der Sinn ist aber: ‚die ihr durch das Gebet des Agastya gestärkt werdet'. Dem *Agástye bráhmaṇâ vâvṛdhânā* entspricht genau *Mānena gṛṇânā* des vorhergehenden Verses (Ved. Studien 1, 173). Man sagt in demselben Verse *priyá Índre manâyúḥ . . . priyó asya somī* (4, 25, 5), und *sóma in máde* (1, 80, 1) ist genau gleich sonstigem *máde sómasya.* Vgl. auch Ludwig, Sitzungsberichte der Königl. Böhmischen Gesellschaft der Wissenschaften 1900. XI, p. 5. Ich will bei Gelegenheit von *sūre* hier eine schwierige, bisher gründlich missverstandene Stelle aufhellen: RV. 9, 97, 38 *sá punânó úpa sūre ná dhātóbhé aprâ ródasī ví ṣá âvaḥ.* Das übersetzt Grassmann: ‚Er, hell entflammt, der Sonne gleichsam spendend, hat Erd' und Himmel nun erfüllt, erschlossen.' Im Wörterbuche setzt er s. v. *sûra* hinter die Stelle ein Fragezeichen. Ludwig (887, 38) übersetzt: ‚dieser, geläutert gleichsam bei der Sonne, als Dhâtar beide Welthälften hat er gefüllt, er hat sie aufgeschlossen'. Im Kommentar bemerkt er nur, *dhâtâ* passe nicht zu *âpráḥ* (5, 374). Der SV. 2, 6, 1, 4, 2 liest *úpa sūre dádhâna óbhé aprâ ródasī.* Zu *úpa* ergänzt Sâyaṇa im RV. und SV. *gacchati, sūre* fasst er im RV. = *sûrye,* im SV. = *prerake* = *Indre, dhātâ* im RV. = *saṃvatsara* mit Berufung auf TBr. 1, 7, 2, 1, wobei er übersieht, dass im RV. *dhātâ* betont ist, im TBr. *dhâtā, dádhânaḥ* im SV. = *yajñâdikarmadhârakaḥ.* Benfey übersetzt im SV.: ‚Gereiniget und dargereicht der Sonne', indem er *úpa* mit *dádhânaḥ* verbindet, was gewiss richtig ist. Der Sinn der Stelle und die Lesart des SV. werden erklärt durch RV. 4, 16, 14 *sūra upâké tanvàṃ dádhânaḥ.* Dem entspricht *úpa sūre ná dhātâ,* d. h. zu *dhātâ* ist zu ergänzen *tanvàṃ.* Es ist bekannt, dass das Sichläutern des Soma oft mit dem Glanze der Sonne verglichen wird (Grassmann s. v. *pū* p. 839). Und wie es von Agni heisst *ā́ yáḥ papraú bhānúnā ródasī ubhé* (6, 48, 6) und von Indra *ubhé yád Indra ródasī âpaprāthoṣā́ iva,* so wird hier von Soma gesagt, dass er mit seinem Glanz Himmel und Erde erfüllt. Es ist also zu übersetzen: ‚Indem er sich läuterte, gleichsam als wolle er sich in die Sonne stellen, erfüllte er Himmel und Erde (mit seinem Glanze) und erschloss sie [d. h. machte sie hell, sichtbar].'

## § 21.

## *psáras.*

ZDMG. 52, 93 ff. habe ich das Prâkritwort *chara* ‚Gestalt' besprochen und hervorgehoben, dass es = vedischem *psáras* sei. Wie bereits dort bemerkt, sind die europäischen Vedagelehrten zu einer Erklärung von *psáras* gelangt, die von dieser traditionellen Deutung abweicht. Benfey, Sâmaveda s. v. lässt *psáras* mit σάρξ verwandt sein und deutet es als ‚Speise', ‚Opferspeise', Ludwig und Hillebrandt (Vedische Mythologie 1, 360) als ‚Speise', Roth als ‚Lieblingsgericht', ‚Schmaus', ‚Genuss', Grassmann als ‚Schmaus', ‚Mahl'. Diese Auffassung lehnt sich an Sâyaṇa an, der es zu ṚV. 9, 2, 2 mit *pânîya, andhaḥ,* im SV., Vol. 4, 9 auch noch mit *anna,* zu ṚV. 9, 74, 3 mit *bhakṣaṇa, pânîya,* zu 9, 96, 3 und 9, 97, 27 mit *bhakṣaṇa* deutet. Bestimmend war für Sâyaṇa, wie für die europäischen Gelehrten, die Ableitung des Wortes von *psâ bhakṣaṇe,* was Grassmann etwas wissenschaftlicher zu gestalten sucht, indem er eine aus *psâ* erweiterte Wurzel *psar* annimmt. Ich habe bereits hervorgehoben, dass neben dieser auf die Etymologie gegründeten Erklärung bei den indischen Scholiasten sich noch eine zweite, traditionelle findet, durch die *psáras = rûpa* gesetzt wird. So las Devarâjayajvan im Naighaṇṭuka 3, 7 unter den Worten für *rûpa* auch *psaras,* statt *marut* der Ausgabe von Roth, eine Lesart, die Devarâjayajvan aber auch erwähnt (Nirukta I, 321). Als Belegstellen führt er ṚV. 1, 41, 7 und 1, 75, 1 an. An der ersten Stelle giebt auch Sâyaṇa die Bedeutung *rûpa* an, obwohl er die Ableitung von *psâ bhakṣaṇe* beibehält; an der zweiten dagegen erklärt er *devapsarastama* mit *devânâṃ prîṇayitṛtama,* dasselbe Wort aber zu ṚV. 9, 105, 5 und zu SV., Vol. 5, 130 mit *atiśayena dîptarûpopeta,* zu ṚV. 9, 104, 5 *devapsaras* mit *dîptarûpa,* zu ṚV. 8, 26, 24 *supsarastamam* mit *atiśayena śobhanarûpavantam.* Beide Bedeutungen führt er nebeneinander auf zu ṚV. 4, 33, 3, indem er *madhupsarasaḥ* mit *madhurasya somarasasya bhakṣayitâro manoharârûpâ vâ* erklärt. Es fragt sich, welche Bedeutung die richtige ist.

*psáras* ist bis jetzt nur in Versen aus dem ṚV. nachweisbar, und darunter ist leider keiner, der entscheidend für eine bestimmte Bedeutung eintritt, da der Inhalt zu allgemein ist. Ich versuche

wieder, wie schon früher, von den Kompositen aus einen Anhalt zu gewinnen.

8, 26, 24 heisst es von Vâyu:

*tvãṃ hí supsárastamaṃ nṛṣádaneṣu hûmáhe |*
*grãvâṇaṃ nâśvapṛṣṭhaṃ maṃhánâ ||*

Vâyu heisst 1, 2, 1 *darśata* ‚schön', und 8, 46, 28 wird von ihm gesagt: *ucathyè vápuṣi yáḥ svarãḷ utá:* ‚der über einen lobenswerten Körper verfügt', wozu sein Beiwort *śvetá* (7, 90, 3; 7, 91, 3) passt. Dazu stimmt auch *supsárastama,* wenn wir ihm die Bedeutung ‚der die schönste Gestalt hat' geben. Von anderen Beiworten des Vâyu könnte nur *śucipâ* ‚Reines trinkend' in Frage kommen, wenn man die zweite überlieferte Bedeutung von *psáras* ‚Speise', ‚Trank' in Betracht zieht. Dann hiesse *supsárastama* ‚der den besten Trank hat'. Ebenso steht es mit 4, 33, 3: *té Vãjo Vibhvâṅ Ṛbhúr Índravanto mádhupsaraso no 'vantu yajñám.* Vergleicht man Stellen wie 4, 35, 4: *pâtá ṛbhavo mádhunaḥ somyásya,* so wird man geneigt sein, *mádhupsaras* = *madhupã* zu setzen. Aber ebensogut kann es = *mádhuvarṇa* sein, wenn man erwägt, dass auch *madhupâ* sonst nur noch Beiwort der Aśvins ist. Ferner kann *devápsaras* (9, 104, 5) und *devápsarastama* (9, 105, 5) als Beiwort des Soma verglichen werden mit *devapãna* (9, 97, 27); aber ebensogut kann es auch = *deva* gesetzt werden, wie Soma überaus oft genannt wird, zumal *rûpá* mehrmals beim Soma gebraucht wird (Hillebrandt, Vedische Mythologie 1, 211). Denn *devápsaras* = *devarûpa* wäre dasselbe wie *deva* oder *daivya.* Aus dieser Unsicherheit hilft auch nicht 1, 75, 1: *juṣasva sapráthastamaṃ váco devápsarastamam | havyã júhvâna âsáni ||* Roth übersetzt *devápsaras* hier mit ‚für die Götter einen Genuss bildend', Grassmann mit ‚den Göttern zum Schmause, zum Genusse dienend', Ludwig (1, 297) mit ‚das die wahre Götterspeise'. Alle tragen mehr in das Wort hinein, als die Thatsachen erlauben. Von ‚Genuss' oder ‚Schmaus' oder ‚Speise' kann gar keine Rede sein, sondern nur von ‚Trank', ‚Getränk'. *váco devápsarastamam* könnte nur sein: ‚ein Lied, das die Götter sehr gern trinken', wobei ‚trinken' = ‚in sich aufnehmen' = ‚hören' wäre, wie *pâ* ja später gebraucht wird, entsprechend lateinischem bibere, griechischem πίνειν. Man wird aber nicht verkennen, dass die Wahrscheinlichkeit

dieser Annahme sehr gering ist, dass vielmehr *váco devápsarastamam* sich besser stellt zu Ausdrücken wie *vácasâ daívyena* (4,1,15), *devyâ vâcâ* (8,9,16), *giro devayántiḥ* (7,18,3) und den sehr häufigen Stellen, wo *devî* Beiwort zu *dhî* ist (Grassmann s. v. *devî*). Die Bedeutung ‚Trank' ist auch unwahrscheinlich in 9,96,3: *sá no deva devátâte pavasva mahé soma psárasa Indrapânaḥ* und 9,97,27 *evâ deva devátâte pavasva mahé soma psárase devapânaḥ* wegen des Beiwortes *máh* und der unmittelbar danebenstehenden Adjectiva mit *pâna*. Fasst man *psáras* in der Bedeutung von *rûpá*, so entspricht *mahé psárase* Ausdrücken wie *śrávase mahé* und *mahimné* in Stellen, wie 9,62,22 *eté sómâ asṛkṣata gṛṇânâḥ śrávase mahé*; 9,62,27 *túbhyemâ bhúvanâ kave mahimné soma tasthire*; 9,109,11 *punánti sómaṃ mahé dyumnâya*, und weitere Parallelen sind *vápuṣe, várcase, śubhé, śriyé*, so dass *psáras* wie *rûpá* = ‚schöne Gestalt', ‚Schönheit' wäre. Vgl. Geldner vorher p. 94, Anm. 3. Und in derselben Bedeutung wie *mahé psárase* kann *máhi psáraḥ* aufgefasst werden in 1,41,7: *kathâ râdhâma sakhâyaḥ stómaṃ Mitrásyâryamṇáḥ | máhi psáro Váruṇasya* ‖; 9,2,2 *â vacyasva máhi psáro vṛṣendo dyumnávattamaḥ*; 9,74,3 *máhi psáraḥ súkṛtaṃ somyáṃ mádhu*. In 1,41,7 gehört *Váruṇasya* ebenso zu *stómam* wie *Mitrásya* und *Aryamṇáḥ*, und *máhi psáraḥ* ist an allen drei Stellen als Parenthese zu fassen, was dem Sinne nach auf dasselbe hinausläuft wie der Dativ *mahé psárase*.

Für die Bedeutung ‚Gestalt' tritt besonders ein das Beiwort der Marut *sapsarás* 1,168,9: *té sapsarâso 'janayantâbhvam*. Sâyaṇa erklärt es mit *samânarûpâ hiṃsakâ vâ*, und dass die erste Erklärung richtig ist, scheint mir zweifellos, wenn man die Sammlung der Stellen bei Bergaigne, Religion Védique 2, 369 überblickt, in denen die Gleichartigkeit der Maruts hervorgehoben wird. Es genügt hier, auf 5,57,4 *yamâ iva súsadṛśaḥ supéśasaḥ* zu verweisen. Ob man *sapsarás* oder *sapsará* ansetzt, ist gleichgültig (Lanman, Noun Inflection p. 546). Was Max Müller, Roth, Grassmann, Ludwig über das Wort sagen, kommt gegenüber dem Veda selbst gar nicht in Betracht. *sapsarás* ist sicher = *sárûpa*. Und so wird auch *apsarás* nichts anderes bedeuten als ‚gestaltlos'. Dass meine frühere Erklärung aus *ap-saras* (Vedische Studien 1,79) falsch ist, habe ich längst zugegeben (ZDMG. 51,590). Weber (Indische Studien 13,135) wird recht haben. ‚Gestaltlos'

sind die Apsaras nur insoweit, als sie alle Gestalten nach Belieben annehmen können. Das schliesst nicht aus, dass sie als die schönsten aller Frauen gedacht wurden, wenn sie die Gestalt von Frauen trugen. So heisst es ja auch von Vâyu, dass man seinen Weg sieht, aber nicht seine Gestalt, dass man seinen Lärm hört, seine Gestalt aber nicht sieht, und andrerseits wird er, wie oben bemerkt, ‚schön' genannt und von ihm gesagt, dass er über einen lobenswerten Körper verfügt (Bergaigne 1, 27). Für *psáras* ‚Gestalt' treten also die Tradition, das Prâkrit und besonders RV 1, 168, 9 ein; *psáras* ‚Schmaus', ‚Speise' beruht lediglich auf einer falschen Etymologie.

Zu 8, 26, 24 sei noch bemerkt, dass ich die früher (ZDMG. 35, 711 f.) von *áśvapṛṣṭha* gegebene Deutung jetzt für unrichtig halte. Das Wort ist ja zunächst Adjektiv zu Vâyu, und *grāvâṇaṃ ná* ist ein weiteres Beispiel für die von mir Vedische Studien 1, 91 ff. besprochene Attraktion in Vergleichen. Schon vor Bergaigne (Études sur le lexique du Ṛig-Veda p. 229) habe ich l. c. *áśvapṛṣṭha* = *somapṛṣṭha* gefasst. Bergaigne hat aber richtig gesehen, dass *áśva* auch hier ‚Pferd' bedeutet und den als Pferd aufgefassten Soma bezeichnet. Vom Pressstein ist das ohne weiteres verständlich. Von Vâyu kann es dann aber nichts anderes bedeuten als ‚der Rosse auf seinem Rücken hat' = der Rosse mit sich führt. Rosse werden ja als Geschenk von Vâyu erbeten, z. B. 7, 92, 3: *ní no rayíṃ subhójasaṃ yuvasva ní vîrâṃ gávyam áśvyaṃ ca rādhaḥ,* und die grosse Zahl seiner Gespanne wird hervorgehoben (z. B. 1, 134, 3; 7, 92, 1). Der Gedanke, dass Vâyu Rosse auf seinem Rücken trägt, wird weniger anstössig, wenn man die Doppelnatur des Windes (Bergaigne, Religion Védique 1, 25 ff.) erwägt, und dass er als breit (*urú*; 9, 22, 2) bezeichnet und von Indra gesagt wird, dass er die Ausdehnung (*práthas*) des Windes noch übertreffe (10, 89, 11). Der Rücken des Windes ist daher nichts anderes als der Pfad des Windes.

## § 22.

## *vánanvat.*

Über die Bedeutung von *vánanvat* gehen die Ansichten weit auseinander. An zwei Stellen 8, 102, 19 und 10, 92, 15 ist es sogar unsicher, ob eine Nominal- oder Verbalform vorliegt. Beide-

mal hat der Text *svádhitir vánanvati*. An der ersten Stelle fasst Sâyaṇa *vánanvati* als Verbalform und erklärt es mit *kâṣṭhâni hanti*, an der zweiten als Nominalform und erklärt es mit *udakavati mârge*. Roth nimmt eine Verbalform an und giebt ihr den Sinn: ‚im Besitz —, vorhanden sein, suppetere'. Grassmann dagegen meint, *vánanvati* als Verbalform anzunehmen, hindere der Mangel aller Analogie. Er sucht darin ‚vielleicht' den Lokativ und giebt *vánanvat* die Bedeutungen 1. verlangend, begehrend; 2. lieblich, schön. Ludwig übersetzt 8, 102, 19 (= 412, 19) *vánanvati* mit ‚arbeitet', 10, 92, 15 (= 239, 15) mit ‚erkämpft'. Oldenberg (ZDMG. 54, 605, Anm. 2) liest *vananvatî* und übersetzt ‚schneidig'. An allen anderen Stellen nimmt Roth ein Adjektiv *vananvant* an, dem er die Bedeutungen ‚etwa' a) ‚innehabend, besitzend, festhaltend', b) ‚im Besitz befindlich, zu eigen gehörig' zuteilt. Ludwig übersetzt 7, 81, 3 (= 21, 3) ‚schenkend' oder (Band 4, p. 21) ‚gewinnend', ‚erkämpfend'; 8, 1, 31 (= 585, 31) und 8, 6, 34 (= 589, 34) ‚verlangend'.

Mit Oldenberg den Text zu ändern, ist bequem, aber sicher falsch. Die Bedeutung ‚schneidig' ist nur geraten, wohl, weil die Axt sonst *tigma* genannt wird. Hält man sich an den vorliegenden Wortschatz, so wird man *vánanvati* nur als Denominativum zu einem **vananú* = √*van* + Suffix *anu* auffassen können, gebildet wie *krandanú, nadanú, nabhanú, vibhañjanú*. Die Grundbedeutung von *van* ist ‚auf etwas losgehen'. In freundlichem Sinne ist das = ‚etwas erstreben, begehren, verlangen', in feindlichem = ‚angreifen, beschädigen, verletzen'. Grassmann hat bereits wesentlich das Richtige gesehen. Die erste Bedeutung vertritt das *vana saṃbhaktau* (Dhâtupâṭha 13, 20) und *vanu yâcane* (Dhâtupâṭha 30, 8) der Grammatiker, die zweite das *vanu hiṃsâyâm* (Dhâtupâṭha 19, 42). Beide Bedeutungen hat Sâyaṇa in seinen Erklärungen von *vánanvant, vánanvati* verwertet, die erste zu 7, 81, 3, wo er *vananvati* mit *vananaṃ saṃbhajanaṃ saṃbhaktavyaṃ dhanaṃ vâ tadvati*, 8, 1, 31, wo er *vánanvataḥ* mit *saṃbhaktavataḥ* und 8, 6, 34, wo er *vánanvatî* mit *svayam eva saṃbhajanavatî bhavati* erklärt, die zweite 8, 102, 19, wo er *vánanvati* mit *kâṣṭhâni hanti* umschreibt. Ganz abweichend ist nur seine Erklärung von *vánanvati* 10, 92, 15 mit *udakavati mârge*, wo die Bedeutung von *vana* ‚Wasser' herbeigezogen ist.

Ich beginne mit 8,6,34: *abhí Káṇvâ anûṣatâpo ná pravátâ yatîḥ | Índraṃ vánanvatî matíḥ ||* Zu *vánanvatî matiḥ* gehören die überaus zahlreichen Stellen, wie 1,142,4 *iyáṃ hí tvâ matír mámăcchâ sujihva vacyáte;* 3,39,1 *Índraṃ matir . . . ácchâ pátiṃ stómataṣṭâ jigâti;* 10,47,6 *Bṛhaspátiṃ matír ácchâ jigâti;* und weiter Stellen, wie 9,97,34 *Sómaṃ yanti matáyo vâvaśânăḥ;* 10,43,1 *ácchâ ma Índraṃ matáyaḥ . . . uśatîr anûṣata* u. s. w. Es ist also zu übersetzen: ‚Zujauchzten dem Indra die Kaṇvâs (so ungestüm) wie abwärtsfliessende Gewässer, (zujauchzte) der verlangende Sinn.'

Klar ist auch 8,1,31: *ắ yád áśvân vánanvataḥ śraddháyâhám ráthe ruhám | utá vâmásya vásunaś ciketati yó ásti Yădvaḥ paśúḥ ||* Dem *áśvân vánanvataḥ* entspricht 6,37,3 *rathyấso áśvâ abhí śráva ṛjyantaḥ;* 6,75,7 *áśvâ ráthebhiḥ sahá vâjáyantaḥ;* 9,10,1; 9,66,10 *árvanto ná śravasyávaḥ;* 9,87,5 *śravasyávo ná pṛtanâjo átyâḥ* u. s. w., d. h. es sind feurige Rennpferde gemeint, die begierig sind, den Sieg zu erringen. Unter dieser Voraussetzung erklärt sich auch der zweite Vers, mit dem die Übersetzer bisher nichts anzufangen wussten. Subjekt zu *ciketati* kann nur *paśuḥ* sein. Wörtlich übersetzt besagt die Strophe: ‚Wenn ich vertrauensvoll[1] die begierigen Rosse am Wagen bestiegen habe, dann denkt das Vieh der Yadus an den schönen Besitz.' Erwägt man nun, dass der Vers in einer Dânastuti steht, so wird das nur heissen können: Alles Vieh der Yadus weiss, dass es mein schöner Besitz werden wird, sobald ich zum Rennen mich anschicke.

In 7,81,3: *práti tvâ duhitar diva Úṣo jîrâ abhutsmahi yấ váhasi purú spârhám vananvati rátnaṃ ná dâśúṣe máyaḥ* ist *vánanvatî* Beiwort der Uṣas. Aus den vorher behandelten Strophen ergiebt sich, dass es den Beiworten der Uṣas zuzufügen ist, die sie als Hetäre kennzeichnen (Ved. Stud. 1, 196. 308 f.).[2] Ich vergleiche 1,124,7 *puṃsá eti pratîcî́; 5,80,6 pratîcî́ . . . nṝ́n,* fasse *vánanvatî* in demselben Sinne wie *ódatî* (Ved. Stud. 1, 195 f.) = ‚die gierige', ‚die geile' und übersetze: ‚Singend, o Tochter des Dyaus, o Uṣas, wachten wir dir entgegen, die du dem Frommen viele Freude wie ein begehrtes Kleinod verschaffst, o du geile.'

---

[1] Über *śraddhâ* vgl. Oldenberg, ZDMG. 50,448 ff. Hier ist aber das Vertrauen gemeint, das der Dichter selbst zu sich hat.

[2] Zu Ved. Stud. 1, 309 sei hinzugefügt, dass den *kanyâḥ kalyâṇyaḥ* des Mahâbhârata genau die *yóṣâḥ kalyâṇyàḥ* des RV. 4, 58, 8 entsprechen.

Nun erledigt sich leicht 8, 102, 19: *nahi me ásty ághnyâ ná svádhitir vánanvati | áthaitâdṛg bharâmi te* ‖ Sâyaṇas *kâṣṭhâni hanti* giebt den Sinn ganz richtig wieder. Wörtlich heisst *vánanvati* ‚sie geht los auf' = ‚sie schlägt, haut, fällt'. Es vergleicht sich genau 7, 104, 21 *abhĭd u Śakráḥ paraśúr yáthâ vánam . . . eti rakṣásaḥ.* Zu *svádhitir vánanvati* ist also zu ergänzen *vánam,* und ich halte es nicht für unmöglich, dass der Dichter gerade *vánanvati* wegen des Anklanges an *vana* gewählt hat. Sonst ist *paraśúr abhí eti* genau = *svádhitir vánanvati.* Ich übersetze: ‚Ich habe keine Kuh; nicht fällt (meine) Axt (Bäume); daher bringe ich dir solches.' Gemeint ist das in den beiden folgenden Strophen erwähnte schlechte Holz, das die Termiten fressen und über das die Ameisen kriechen, also verfaulte, abgefallene Äste. Vgl. p. 204.

Sehr schwierig ist 10, 92, 15: *rébhad átra janúṣâ pũrvo áṅgirâ grãvâṇa ûrdhvã abhí cakṣur adhvarám | yébhir víhâyâ ábhavad vicakṣaṇáḥ pãthaḥ sumékaṃ svádhitir vánanvati* ‖ Sieg (Gurupûjâkaumudî p. 97) wagt keine Übersetzung; Oldenberg (ZDMG. 54, 605) übersetzt: ‚(die Presssteine,) durch welche er weitkräftig wird und weitblickend, festgegründet sein Gebiet, schneidig seine Axt'. Wer der ‚er' sein soll, sagt Oldenberg nicht. Das ist aber für das Verständnis des Verses unerlässlich, ebenso wie die Feststellung der Bedeutung von *pãthas* und *sumẽka.* Die Bedeutung von *pãthas* hat Oldenberg (ZDMG. 54, 599 ff.) im Anschluss an Roth richtiger gefunden als Sieg (Gurupûjâkaumudî p. 97 ff.). Oldenberg übersieht aber, dass auch Sâyaṇa zu RV. 7, 47, 3 die Bedeutung *sthâna* angiebt, was genau den Sinn des Wortes trifft und das bestätigt, was Geldner und ich Ved. Studien 1, IX ff. ausgeführt haben. Oldenbergs Ausfälle gegen Sâyaṇa und unsere Methode sind daher ganz grundlos. Hätte er sich die Bedeutung von *sthâna* klargemacht, so würde er den Sinn von *pãthas* in 10, 92, 15 richtig getroffen und auch *sumẽka* besser übersetzt haben. Windisch (Festgruss an Böhtlingk p. 114 f.) hat Roths Auffassung des Wortes etymologisch zu stützen gesucht, und Oldenberg (ZDMG. 54, 605) hat sich ihm angeschlossen. Die Bedeutung ‚wohlgegründet' nimmt auch Henry an (Vedica, 3e Série p. 5). Ganz mit Unrecht. Sâyaṇas bestimmte Angabe, dass *sumẽka = surûpa, śobhanarûpa, śobhana* sei, beruht offenbar auf alter Tradition, da er sie nicht auf die Ety-

mologie stützt. Jedenfalls ist sie richtig. Das beweist vor allem, dass *sumé́ka* Beiwort von *náktoṣāsā* ist, die sonst das Beiwort *supéśasā* erhalten (1, 13, 7; 1, 142, 7) oder *darśaté* (9, 5, 6). Auch *uṣāsānáktā* (10, 36, 1) und *uṣāsā* (1, 188, 6) erhalten das Beiwort *supéśasā*, und 9, 110, 6 heisst es *uṣāsānáktā . . . surukmé ádhi śriyaṃ śukrapiśaṃ dádhāne*. Nirgends erhalten sie Beiwörter, die zu der von Roth angenommenen Bedeutung stimmen. Ebenso wie *rájasī* und *ródasī* genannt werden *sumé́ke*, werden *dyāvāpṛthivī* genannt *supéśasā* (6, 70, 1; vgl. 1, 102, 2), und dem *sváru súdhita sumé́ka* (4, 6, 3) entspricht *svárum ná péśo vidátheṣv añján* (1, 92, 5) (Ved. Studien 2, 123 f.) und *śukrā́ vásānāḥ sváravaḥ* (3, 8, 9). *sumé́ka* ist also ein Synonymum zu *supéśas*, dessen Bedeutung ‚schön' ist (Ved. Studien 2, 119), und Sâyaṇa hat recht. *páthaḥ sumé́kam* ist also genau gleich dem klassischen *sthânaṃ śobhanam* ‚eine vorzügliche Stellung', ‚ein guter Platz'. Daraus ergiebt sich, was von vornherein das wahrscheinlichste ist, dass mit dem ‚er' nur der Dichter des Liedes gemeint sein kann, dem das Lied Ruhm und Gewinn gebracht hat. Aus dem ersten Verse der Strophe ist klar, dass der Dichter ein Âṅgirasa ist, und dazu stimmt, dass der immerhin auffällige Ausdruck *svádhitir vánanvati* sich sonst nur noch im achten Buche findet, dem Buche, in dem die Âṅgirasa eine grosse Rolle spielen. Der Tradition nach ist der Verfasser von 8, 102 (abgesehen von den mythischen Verfassern) Prayoga Bhârgava, der von 10, 92 Śâryâta Mânava, der bekannte Fürst. Die Bhârgava und Âṅgirasa gehörten eng zusammen. Nach der Anukramaṇî wurde Gṛtsamada, der Verfasser von ṚV. 2, 1—3, aus einem Âṅgirasa ein Bhârgava. Die Erzählung im Śatapathabrâhmaṇa 4, 1, 5, 1 ff. lässt es offen, ob die Bhṛgu oder Aṅgiras gemeint sind, und ob Cyavana ein Bhârgava oder Âṅgirasa war. Prayoga wird ein Bhârgava genannt, sein Nachkomme Âsaṅga Plâyogi hatte Śaśvatî zur Frau, die eine Âṅgirasî war. Wenn als Dichter von 10, 92 der Fürst Śâryâta Mânava genannt wird, so wird das nichts anderes besagen, als wenn in der klassischen Zeit Śûdraka, Śrîharṣa, Pravarasena u. a. als Dichter bezeichnet werden. Er war der Patron des Dichters, und die Tradition bringt ihn mit Cyavana Bhârgava und Ayâsya Âṅgirasa in Verbindung, also wieder mit einem Bhârgava und einem Âṅgirasa. Ein Śâryâta wird im ṚV. selbst zweimal genannt: 1, 51, 12 *ā́ smā rátham vṛṣapāṇéṣu tiṣṭhasi*

*Śâryâtásya prábhṛtâ yéṣu mándase* und 3, 51, 7 *Indra marutva ihá pâhi sómaṃ yáthâ Śâryâté ápibaḥ sutásya.* Man sieht, dass das Trankopfer, das Śâryâta dem Indra dargebracht hatte, besonders berühmt war. In 1, 51, 12 ist *prábhṛtâ* nicht = *prábhṛtâḥ,* Nomin. Plur. zu *prabhṛta,* wie Sâyaṇa und alle nach ihm annehmen, sondern Lokativ Sing. zu *prábhṛti* = ‚du besteigst den Wagen, um bei der Darbringung des Śâryâta Stiertrunke zu thun, die du liebst'. Sâyaṇa berichtet zu dieser Stelle, dass die Kauṣîtakins folgende Erzählung hätten (*atra Kauṣîtakina itihâsam âcakṣate*): ‚Bei dem Opfer für den râjarṣi Śâryâta ergriff der maharṣi Cyavana, der aus dem Geschlechte des Bhṛgu stammte, den Becher zur Libation für die Aśvins. Als Indra ihn sah, wurde er zornig. Nachdem er den Indra versöhnt hatte, gab er (Cyavana) ihm (dem Indra) wieder Soma'. Auf diese Legende werde hier angespielt. Zu 3, 51, 7 sagt Sâyaṇa, Śâryâta sei der Sohn des Śaryâti und ein König. Indra trank beim Opfer des Śâryâta den Soma. Das sei ausführlich (*spaṣṭam*) im Kauṣîtaka erzählt. Im Kauṣîtakibrâhmaṇa steht nichts darüber. Der ṚV. erwähnt 1, 112, 17 noch einen Śaryâta, den die Aśvins im grossen Kampfe (*mahâdhané*) geschützt haben. Sâyaṇa nennt ihn Śaryâta Mânava, ebenso das Śatapathabrâhmaṇa 4, 1, 5, 2 ff. Das Aitareyabrâhmaṇa 4, 32; 8, 21 nennt ihn Śâryâta Mânava, das Mahâbhârata 3, 122, 5 Śaryâti. Dass überall derselbe Mann gemeint ist, zeigt die Sage, über die Ved. Stud. 1, 71 ff. gehandelt ist. Vgl. auch Kṣemendra, Kalâvilâsa 6, 21 ff. Anspielungen auf die Legende von Cyavana Bhârgava, den die Anukramaṇî neben anderen als Verfasser von ṚV. 10, 19 nennt, in unserer Strophe 10, 92, 15 zu suchen, sehe ich keinen Anlass. Ausser mit Cyavana wird Śaryâta Mânava auch noch mit Ayâsya Âṅgirasa in Verbindung gebracht. Das Jaiminîyopaniṣadbrâhmaṇa II, 7, 1. 8, 3. 5 erzählt, dass Ayâsya Âṅgirasa alle seine Konkurrenten siegreich aus dem Felde schlug und von Śaryâta Mânava zum udgâtar gewählt wurde. Ayâsya Âṅgirasa ist nach der Anukramaṇî Verfasser von ṚV. 9, 44—46; 10, 67. 68, und ein Ayâsya wird im ṚV. selbst mehrmals erwähnt. Bergaigne, Études p. 141 nennt die Wörter *ayâs* und *ayâsya* zwei Rätsel, die er nicht zu lösen beanspruche, deren Lösung aber auch Roth und Grassmann nicht gelungen sei. Ich habe Ved. Studien 1, 226 f. für *ayâs* die Bedeutung ‚unbändig', ‚wild' nachzuweisen gesucht und be-

merkt, dass damit *ayāsya* identisch sei. Für die Stellen, in denen *ayāsya* Beiwort des Indra ist (1, 62, 7; 8, 62, 2; 10, 138, 4), macht der Zusammenhang dies sehr wahrscheinlich, und auch auf Soma bezogen (9, 44, 1) passt die Bedeutung sehr gut. Mit Bergaigne in 1, 62, 7 und 10, 138, 4 einen Eigennamen zu suchen, liegt kein Grund vor. Dagegen lässt sich diese Annahme kaum vermeiden in 10, 67, 1 und 10, 108, 8, wo bereits vor Roth Sâyaṇa die gleiche Erklärung hat, der auch in 9, 44, 1 einen Eigennamen sucht, in 1, 62, 7 aber das Wort mit *yuddharūpaiḥ prayatnaiḥ sādhayitum aśakyaḥ* erklärt, in 8, 62, 2 mit *upakṣapayitum aśakyaḥ*, in 10, 138, 4 mit *cālayitum aśakyaḥ*, also der Wahrheit ganz nahe kommt. Da die Tradition 10, 92 dem Śāryāta Mānava zuschreibt, so könnte mit dem *janúṣā pūrvo áṅgirāḥ* in Strophe 15 Ayāsya Āṅgirasa gemeint sein. Jedenfalls gewinnt die Strophe einen guten Sinn, wenn man sie mit der Erzählung im Jaiminîyopaniṣadbrāhmaṇa in Verbindung bringt. Ich übersetze: ‚Er, der von Geburt ein alter Aṅgiras ist, sang hier; die Presssteine blickten aufgerichtet auf das Opfer [= sie vollführten es sorgfältig]. Durch sie wurde er gross, angesehn, seine Stellung vorzüglich, seine Axt fällt (Bäume) [= er hat reichlich Brennholz, um Agni zu verehren und dadurch selbst zu gedeihen; vgl. RV. 3, 10, 3; 6, 1, 9; 6, 2, 5; 6, 5, 5; 8, 19, 5. 6. 14; 10, 122, 3].

## § 23.

### *salalūka.*

Das Wort *salalūka* kommt nur in der Strophe 3, 30, 17 vor:

*úd vṛha rákṣaḥ sahámūlam Indra vṛścā mádhyaṃ práty ágraṃ śṛṇīhi |*
*ā́ kīvataḥ salalūkaṃ cakartha brahmadvíṣe tápuṣiṃ hetím asya*

Die Erklärungen seit Sâyaṇa gehen alle davon aus, dass *salalūka* zu *salilá* ‚Wasser‘ gehört, indem sie beide Worte auf *sṛ, sar* zurückführen, das im RV. selbst nur *r* zeigt. Sâyaṇa bezieht es auf *rákṣaḥ*, erklärt es mit *saraṇaśīla* und leitet es ab von *sṛ gatau* mit der Bemerkung *chāndasī rūpasiddhiḥ*. Ihm folgt ganz Grassmann, der es mit ‚zerflossen‘ oder ‚umherschweifend‘ erklärt, während Roth ein Substantivum darin sieht mit der Bedeutung ‚etwa‘ ‚müssiges Umherschweifen‘. Ludwig (497, 17) über-

setzt: ‚Bis wieweit hast du den Salalûka [den Keil?] gebracht?' Nach 5, 65 hält er einen sachlichen Zusammenhang von *salalûka* mit *vṛśc* für möglich. Nach Yâska (3, 137 ed. Satyavrata Sâmaśramî) leiteten die Etymologen es von *saṃlubdha* ab im Sinne von *pâpaka* oder setzten es = *sararûka* von *sṛ* mit Reduplikation. So auch Devarâjayajvan 1, 427 = *atyantadûra, naṣṭa,* falls man es von *sṛ* ableiten will.

Meiner Meinung nach weist der Zusammenhang auf die Bedeutung ‚Geduld', ‚Nachsicht', ‚Schonung'. ‚Reisse die Dämonen aus mit der Wurzel, o Indra, zerspalte ihre Mitte, schlage ihre Spitze ab! Wie lange hast du schon Nachsicht geübt? Wirf das glühende Geschoss auf die Gottlosen!' Es vergleichen sich Stellen wie 8, 21, 6 *kíṃ múhuś cid ví dîdhayaḥ:* ‚warum überlegtest du immer wieder?' 8, 80, 5 *hánto nú kíṃ âsase;* 10, 38, 5 *kím u tvãvân muṣkáyor baddhá âsate* (Geldner, Ved. Studien 1, 154) u. a. Eine Bestätigung findet meine Annahme durch das dialektische *salali* = *sevâ* ‚Verehrung', ‚Anhänglichkeit', ‚Ergebenheit', ‚Vorliebe', ‚Versessensein' bei Hemacandra, Deśînâmamâlâ 8, 3, wo als Beispiel gegeben wird:

*tuha sajjõkke saḍhae sabharo maṃsasagaeṇa salaliparo |*
*hoi vilakkho kiṃsuasaüṇaṃ iṇaṃ vâ malîmasamuhâṇaṃ ||*

‚Der Geier, der, im Glauben, es sei Fleisch, auf deine frische Blume ganz versessen ist, ist enttäuscht. Was soll auch diese auf dem Kiṃśuka gewachsene (Blüte) für Leute mit schmutzigem Angesicht?' Beide Worte gehören wohl mit *salila* ‚Wasser', Prâkrit *salila* ‚fliessend', *salilâ* ‚Fluss' (Pischel, Grammatik der Prâkrit-Sprachen § 244) zu der Wurzel *ṣala gatau* (Dhâtupâṭha 15, 40), über die Zachariae gehandelt hat (KZ. 33, 444 ff.; vgl. Pischel, l. c. § 327a). Vgl. auch Hopkins, American Journal of Philology, Vol. XIV, p. 32.

# Stellenverzeichnis.

(Die hinteren Zahlen geben die Seiten an.)


Rgveda.

I.

1 . . . . 160 n.
2, 3 . . . . 39
3, 8 . . . . 115
4, 5—6 . . . 79
6, 9 . . . . 33
9, 10 . . . . 80
24, 6 . . . . 121
8 . . . . 5
30, 4 . . . . 60
31, 12 . . . . 193
32, 2 . . . . 43
33, 3 . . . . 86
6 . . . . 17
8 . . . . 54
11 . . . . 138
34, 5 . . . . 192
7 . . . . 115
35 . . . . 58
37, 3 . . . . 35
8—9 . . . 5
38, 1 . . . . 64
39, 1 . . . . 104
2 . . . . 6
8 . . . . 124
41, 7 . . . . 197
51, 11 . . . . 46 n.
12 . . . . 202 f.
52, 5 . . . . 168
11 . . . . 106
53, 1 . . . . 102
54, 2 . . . . 29
3 . . . . 106
5 . . . . 106
7 . . . . 45
55, 6 . . . . 125
58, 3 . . . . 32
61, 1 . . . . 69
7 . . . . 66
9 . . . . 78
62, 5 . . . . 53
6 . . . . 44
7 . . . . 5
63, 1 . . . . 125
64, 2 . . . . 58
4 . . . . 25
69, 8 . . . . 84
10 . . . . 3
70, 1 . . . . 89
71, 3 . . . . 62
73, 5 . . . . 91
79, 2 . . . . 119
3 . . . . 47
80, 12 . . . . 110
81, 9 . . . . 88
85, 8 . . . . 22
87 . . . . 147
2 . . . . 46
3 . . . . 66 n.
5 . . . . 39
91, 1 . . . . 101
92, 1 . . . . 183
92, 5 . . . . 123
94, 7 . . . . 53 n.
95, 7 . . . . 30
96, 3 . . . . 32
5 . . . . 119
98, 1 . . . . 13
100, 14 . . . . 104
101, 10 . . . . 39
104, 3 . . . . 37
4 . . . . 45
105 . . . . 168
113, 2 . . . . 119
114, 9 . . . . 113 n.
116, 6 . . . . 76
117, 11 . . . . 194
118, 9 . . . . 76
121, 9 . . . . 164
15 . . . . 86
122, 13 . . . . 33
14 . . . . 82
123, 12 . . . . 13
124, 2 . . . . 4
126, 5 . . . . 80
131, 3 . . . . 19
132, 3 . . . . 10
140, 2 . . . . 27
5 . . . . 121
141, 1 . . . . 40
6 . . . . 32. 62
9 . . . . 10
143, 5 . . . . 28
7 . . . . 33

150, 1—2 . . . . 74
163, 10 . . . . 22
165, 5 . . . . 123 n.
166, 6 . . . . 106
167, 3 . . . . 30
168, 9 . . . 122. 197
169, 3 . . . . 123
6 . . . . 22
172, 2 . . . . 30
174, 7 . . . . 45
176, 4 . . . . 61
179, 6 . . . . 96 n.
180, 5 . . . . 69
181, 4 . . . . 71
184, 1 . . . . 76
185, 9 . . . . 75
186, 3 . . . . 79
190, 4 . . . . 137

II.

1, 8 . . . . 33
2, 2 . . . . 114
5 . . . . 32
4, 2 . . . . 7
5 . . . 119. 187
11, 2 . . . . 45
4. 5 . . . . 86
15, 8 . . . . 125
19, 2—3 . . . 52
23, 13 . . . . 92
15 . . . . 90
16 . . . . 68
24, 5 . . . . 19
8 . . . . 137
13 . . . . 132
27, 4 . . . . 134
28, 9 . . . . 134 n.
33, 10 . . . . 119
14 . . . . 93

III.

1, 9 . . . . 39
2, 1 . . . . 10
3, 1 . . . . 102
7 . . . . 102
4, 7 . . . . 29
8, 9 . . . . 22
10, 5 . . . . 102
16, 4 . . . . 26
17, 5 . . . . 10
26 . . . . 152
27, 1 . . . . 156
30, 17 . . . . 204
31, 1 . . . . 34
34, 3 . . . . 36
5 . . . . 99 n.
39, 3 . . . . 98
43, 2 . . . . 80
6 . . . . 2. 28
49, 2 . . . . 5
58, 8 . . . . 14
59, 1 . . . . 15
5 . . . . 15
60, 6 . . . . 115

IV.

3, 13 . . . . 132
4, 6 . . . . 92
6, 6 . . . . 118 n.
8, 1 . . . . 33
11, 2 . . . . 110
13, 2 . . . . 58
4 . . . . 58
16, 17 . . . . 188
19 . . . . 89
17, 12 . . . . 188
20, 9 . . . . 189
21, 5 . . . . 32
22, 6—7 . . . 38
6 . . . . 39 n.
23, 7 . . . . 134
24, 8 . . . . 91
26, 1 . . . . 29
3 . . . . 36
32, 23 . . . . 88 n.
33, 3 . . . . 196
37, 3 . . . . 44 n.
38, 2 . . . . 77
7 . . . . 31
42, 1 . . . . 3
48, 1 . . . . 103
51, 9 . . . 119. 123
58, 6 . . . . 40

V.

2, 1 . . . . 136 n.
4 . . . . 121 n.
12 . . . . 86
3, 9 . . . . 23. 71
13, 6 . . . . 35
30 . . . . 161
6 . . . . 65
9 . . . . 36
32, 12 . . . . 17
33, 2 . . . . 88
6 . . . . 82
9 . . . . 94
10 . . . . 12
34, 9 . . . . 82
37, 1 . . . . 13
42, 10 . . . . 60
48, 5 . . . 13. 17. 30
49, 5 . . . . 124
52, 10—11 . . 60
12 . . . . 148
55, 7 . . . . 46
57, 4 . . . . 12
59, 2 . . . . 21
8 . . . . 12
61, 1 . . . . 148
62, 2 . . . 38. 114
5 . . . . 48
7 . . . . 48
8 . . . . 49
65, 6 . . . . 16
66, 6 . . . . 25
68, 5 . . . . 49
70, 4 . . . . 135
71, 1 . . . . 108
72, 2 . . . . 16
73, 7 . . . . 46 n.
74, 2 . . . . 25
8 . . . . 84
75, 7 . . . . 84
87, 5 . . . . 32

VI.

1, 10 . . . . . 25
2, 4 . . . . . 150
4, 3 . . . . . 119
6, 4 . . . . . 25
11, 3 . . . . . 62
5 . . . . . 180
12, 5 . . . . . 134
14, 3 . . . . . 89
15, 1 . . . . . 33
3 . . . . . 91
4 . . . . . 33
18 . . . . . 103
16, 3 . . . . . 42
4 . . . . . 7
27 . . . . . 89
17, 8 . . . . . 65
9 . . . . . 8. 65
20, 1 . . . . . 88
9 . . . . . 48
25, 7 . . . . . 79
26, 5 . . . . . 107
29 . . . . . 178
31, 3 . . . . . 8 n.
37, 2 . . . . . 28
3 . . . . . 28
44, 6 . . . . . 108
45, 8 . . . . . 7
33 . . . . . 78
47, 9 . . . . . 94
48, 13 . . . . . 6
49, 12 . . . . . 103
52, 5 . . . . . 62
54, 1 . . . . . 42
67, 2 . . . . . 109
3 . . . . . 16. 17
9 . . . . . 69
10 . . . . . 18
68, 10 . . . . . 115
71, 5 . . . . . 123

VII.

16, 11 . . . . . 59
18, 5 . . . . . 184
21, 3 . . . . . 37. 125
9 . . . . . 89
24, 2 . . . . . 39
26, 1 . . . . . 40
28, 4 . . . . . 9
31, 5 . . . . . 90
36, 2 . . . . . 16
48, 3 . . . . . 87
56, 16 . . . . . 141
57, 4 . . . . . 106
60, 11 . . . . . 89
61, 5 . . . . . 130
63, 4 . . . . . 16
64, 3 . . . . . 81
4 . . . . . 49
66, 12 . . . . . 59
68, 2 . . . . . 90
76, 5 . . . . . 18
79, 2 . . . . . 12
81, 3 . . . . . 200
86, 1 . . . . . 4
87, 2 . . . . . 116
6 . . . . . 57
88, 6 . . . . . 136
92, 4 . . . . . 81
93, 5 . . . . . 21
100, 5 . . . . . 81
101, 1 . . . . . 102 n.
104, 14 . . . . . 71

VIII.

1, 1 . . . . . 187
3—4 . . . . 104
22 . . . . . 78
28 . . . . . 5
31 . . . . . 200
2, 13—14 . . . 73
3, 14 . . . . . 62
4, 17 . . . . . 33
5, 3 . . . . . 60
39 . . . . . 62
6, 7 . . . . . 98
28—29 . . . 56
34 . . . . . 200
7, 2 . . . . . 46
14 . . . . . 46
31 . . . . . 64
13, 24 . . . . . 7
19, 33 . . . . . 103
36 . . . . . 77
20, 12 . . . . . 18
21, 6 . . . . . 188
16 . . . . . 86
24, 25 . . . . . 8
26, 24 . . . . 196. 198
28, 1 . . . . . 9
32, 16 . . . . . 133
33, 14 . . . . . 84
34, 10 . . . . . 80
35, 12 . . . . . 13. 17
40, 10—11 . . . 63
43, 4 . . . . . 23
47, 5 . . . . . 38
48, 8 . . . . . 90
49, 5 . . . . . 40
50, 5 . . . . . 40
51, 9 . . . . . 83
54, 7 . . . . . 95
59, 2 . . . . . 61
63, 2 . . . . . 104
7 . . . . 104. 108
65, 9 . . . . . 87
69, 6 . . . . . 49
14 . . . . . 65
70, 2 . . . . . 9
71, 4 . . . . . 75 n.
11 . . . . . 10
77, 6 . . . . . 65
10 . . . . . 65
80, 9 . . . . . 62
83, 8 . . . . . 9
84, 2 . . . . . 7
88, 1 . . . . . 114
90, 4 . . . . . 28
93, 32 . . . . . 5
94, 3 . . . . . 78
96, 2 . . . . . 65
13—15 . . . 50
14 . . . . . 49
99, 1 . . . . . 115
100, 3 . . . . . 119 n.
102, 12 . . . . . 16
19 . . . . . 201
103, 4 . . . . . 2

IX.

2, 2 . . . . 197
3, 2 . . . . 101
22, 3 . . . . 101
39, 2 . . . . 14
47, 2 . . . . 133
4 . . . . 9
61, 11 . . . . 77
65, 12 . . . . 101
69, 5 . . . . 107
6 . . . . 98
71, 1 . . . . 100
8 . . . . 99 n.
73, 3 . . . . 98
6 . . . . 105
7 . . . . 100
9 . . . . 98
74, 3 . . . . 197
75, 2 . . . . 101
77, 3 . . . . 55
79, 1 . . . . 90
3 . . . . 91
86, 42 . . . . 15
94, 2 . . . . 7
96, 3 . . . . 197
97, 24 . . . . 10
27 . . . . 197
30 . . . . 13
38 . . . . 194
99, 1 . . . . 99
4 . . . . 100
102, 1 . . . . 7
111, 3 . . . . 13
113, 8 . . . . 177

X.

8, 7 . . . . 176
10, 1 . . . . 85 n.
9 . . . . 188
13, 2 . . . . 12
5 . . . . 12
18, 6 . . . . 22
20, 4 . . . . 79
22, 9 . . . . 108
27, 8 . . . . 92
10 . . . . 36
28, 1 . . . . 78
29, 8 . . . . 25
34, 7 . . . . 106
14 . . . . 38 n.
39, 5 . . . . 81
42, 1 . . . . 89
43, 6 . . . . 41
44, 7 . . . . 44 n.
46, 8 . . . . 110
48, 9 . . . . 8
52, 3 . . . . 70
61, 3 . . . . 109
62, 11 . . . . 13
65, 10 . . . . 63
71, 8 . . . . 69
75, 3 . . . . 22
4 . . . . 31
76, 1 . . . . 35
77, 2 . . . . 22
3 . . . . 107. 192
4 . . . . 66 n.
5 . . . . 191
78, 4 . . . . 192
86, 1 . . . . 86
3 . . . . 86
88, 13 . . . . 136
89, 3 . . . . 83
91, 5 . . . . 27
7 . . . . 25
92, 13 . . . . 117
15 . . . . 201
99, 6 . . . . 109
104, 3 . . . . 41
108, 1 . . . . 167
111, 9 . . . . 38
112, 3 . . . . 103
113, 3 . . . . 10
7 . . . . 13
116, 6 . . . . 92
120, 4 . . . . 93
127 . . . . 182
7 . . . . 23. 25
8 . . . . 113 n.
133, 3 . . . . 90
139, 4—6 . . . . 52
142, 2 . . . . 29
144, 3 . . . . 8
4 . . . . 55
148, 2 . . . . 37 n.
3 . . . . 82
157, 5 . . . . 123
171, 3 . . . . 188
191, 1 . . . . 78

Vâjasaneyisaṃhitâ.

7, 45 . . . . 14
27, 5 . . . . 15
29, 5 . . . . 3
34, 2 . . . . 129

Taitt. Saṃhitâ.

1, 5, 2, 5 . . . 25
2, 2, 6, 1 . . . 20
2, 6, 10, 2 . . . 24
6, 2, 4, 2 . . . 67
6, 3, 2, 6 . . . 85 n.
6, 3, 10, 5 . . . 132
7, 1, 1, 3 . . . 176

Mait. Saṃhitâ.

1, 4, 11 . . . . 16 n.
4, 2, 11 . . . . 113
4, 4, 7 . . . . 142

Kâṭhaka.

8, 1 . . . . . 85 n.

Atharvaveda.

4, 19, 4 . . . . 183
6, 117, 1—2 . . 133 n.
2 . . . 119
8, 1, 16 . . . . 108
9, 7–8 . . . 127
25 . . . . 129
10, 2, 32 . . . 128
7, 38 . . . 129
8, 15 . . . 129
43 . . . 128
11, 2, 24 . . . 139
6, 10 . . . 141
13, 4, 12 . . . 129
20, 127, 11 . . . 75

Ait. Br.

1, 1, 1 . . . . 175 n.
13, 12 . . . 24
14, 5 . . . . 21
25, 15 . . . 176
2, 36, 1 . . . . 21
3, 42 . . . . 27
5, 28, 4 . . . . 80
7, 13, 8 . . . . 174
8, 11, 8 . . . . 168 n.

Kauṣ. Br.

6, 2 . . . . . 16 n.

Taitt. Br.

1, 4, 6, 2 . . . 20
2, 1, 1, 3 . . . 111
2, 1, 2, 6 . . . 111 n.
2, 4, 3, 3 . . . 175 n.
3, 6, 5, 1 . . . 41
3, 7, 2, 3 . . . 11

Taitt. Âraṇyaka.

1, 8, 5 . . . . 23

Śatap. Br.

1, 7, 2, 1 f. . . . 133
3, 2, 1, 26 . . . 124
6, 1, 2, 6 . . . 57
9, 3, 4, 13 . . . 25
10, 6, 1, 11 . . . 16 n.
11, 2, 3, 1 f. . . . 124
11, 2, 3, 5 . . . 141
12, 2, 3, 1 . . . 20
13, 2, 3, 1 . . . 42
13, 2, 9, 6 . . . 38
13, 8, 1, 13 . . . 142

Bṛh. Âr. Up.

5, 4 . . . . . 129

Tâṇḍya Br.

6, 9, 22 . . . . 51
7, 8, 1 . . . . 44
12, 8, 6 . . . . 6
13, 10, 16 . . . 22
18, 9, 6 . . . . 141
24, 1, 9 . . . . 9

Ṣaḍviṃśa Br.

2, 10 . . . . 142

Jaiminîyopaniṣadbr.

2, 7, 1 . . . . 203
8, 3. 5 . . . . 203

Chând. Up.

4, 9, 2 . . . . 176
4, 14, 2 . . . . 176

Gopatha Br.

1, 1, 1 . . . . . 130

Kenopaniṣad.

14 f. . . . . 128

Praśnop.

1, 16 . . . . 130

Kathopaniṣad.

1, 16—18 . . . 154 n.
29 . . . . 154 n.
3, 1 . . . . . 124 n.
4, 3 . . . . . 155 n.
4, 15 . . . . 155 n.
5, 1 . . . . . 128 n.

Kauśika Sûtra.

29, 17 . . . . 28
95, 1 . . . . 139

Gobhila G. Sûtra.

3, 4, 28 . . . . 140

Mahâbhârata.

13, 102, 16 . . 23

# Wortverzeichnis.

(Die Zahlen geben die Seiten an.)


*acitrá* 142.
*ácidhvam* 46.
*ajyate* 83.
*áñjasâ* 42.
*añjasâyana* 42.
*añjaspâ* 43.
*áñjaḥ* 43.
*áñjobhiḥ* 42.
*ádeva* 61 n.
*ádhigartya* 48.
*aninâ* 74.
*ándhas* 53 n.
*anvávait* 53.
*apamítya* 119.
*ápas* 16.
*apâmítya* 186.
*ápnas* 16 n.
*apnastha* 16.
*apsarás* 197.
*abhicâra* 131 n.
*abhíṣasti* 24 n.
*ábhva* 117. 118.
*áminat* 136 n.
*ayáṃ jánaḥ* 16.
*ayâs* 122 n. 203.
*ayâsya* 203.
*arati* 33.
*árâti* 91.
*arí* 72. 87.
*aridhâyas* 80.
*ariṣṭutâ* 78.
*arká* 158.
√*arc* 95
+ *abhi* 82.
*aryá* 94.
*aryá â* 77.
*aryápatnî* 96.
*aryamán* 94 n.
*aryayâ* 84.
√*av* 149.
*avadâna* 133.
*avamá* 175.
*ávithura* 148.
*áśvapṛṣṭha* 198.
*asanat* 167.
*áhimâya* 138.
*ahî* 55.
*â* 65. 77.
*âta, âtâ* 3.
*âtata* 176.
*âtmán* 116.
*ânûká* 95.
*âritá* 94.
*âródhana* 177.
*âryа* 97.
*âryanti* 94.
*i* + *anvava* 53.
*íṣ* 6. 14.
*iṣay* 75 n.
*iṣirá* 123. 164. 181.
*iṣṭáye* 117 n.
√*id* 41. 160 n.
*upamá* 3.
*upamâ* 82 n.
*úpara* 44 n.
*uparátât* 44.
*upástha* 44.
*upahvará* 43.
*usrâḥ* 148.
*úsri* 100.
*ûdhar* 39 n.
*ûrvá* 30.
√*ûh* 59. 70.
√*r* + *abhi* 58 n.
√*rj, ṛñj* 26.
+ *ati* 27.
+ *anu* 27.
+ *api* 27.
+ *â* 35.
+ *upa* 27.
+ *ni* 28. 35.
*ṛjîṣin* 148.
*ṛjrá* 28.
*ṛṇá* 132.
*ṛṇákâti* 134.
*ṛṇacit* 134.
*ṛṇayâ* 134.
*ṛṇayât* 25.
*ṛṇayâvan* 134.
*ṛtá* 53. 175.
√*ṛdh* 30 n.
*ekarṣi* 129.
*éta* 22 n.
*emuṣá* 67.
√*oh* 59.
+ *ati* 65.
+ *â* 68.
*óha* 68.
*óhabrahman* 69.
*óhas* 69.
*kakuhá* 46 n.
*kadarya* 85.
*kadhaprî* 64.
√*kan* 165 n.
√*kâ* 165 n.
*kâṭá* 171.
*kâyamâna* 155.
*kâlá* 155 n.
*kiḥ* 70.
*kúsîda* 119.
√*kṛ* + *â, upâ* 113 n.
+ *nis* 183.
*kṛtyâ* 131 n.
*kṛtrima* 125.
*kṛtvan* 8.
√*kṛp* 100 n.
*ketú* 82 n.
*krátu* 135.
*khyâ* + *antar* 88.
+ *vi* 182.

*ganta* 115 n.
*gárta* 48.
*gâtú* 79.
*girā* 66.
*gṝ* + *abhi* 82.
*gó* 69. 164.
*gomatī* 152 n.
*ghṛtā́ci* 30 n.
*ghorâ tanûḥ* 118.

*cákṣus* 158.
√*cāy* 154.
√*ci* 47. 134.
*citrá* 130. 142.
*cid* 165.

*jána* 88.
*janúṣâ* 149.
*jánmanâ* 149.
*janya* 88 n.
*jāna* 6.
*juṣ* 163.
*jyótis* 103 n.

√*taṃs* 20.
√*tan* + *ava* 93.
+ *â* 93.
+ *vi* 93. 98 n.
*tántu* 98 n.
*tirás* 84.
√*tṛd* 26.
*tṝ* + *vi* 104.
*todá* 74. 185.
*tmánā* 1.
*tyájas* 150 n.
*tvác* 48.
*tveṣá* 31 n.

*dákṣa* 135.
*dakṣiṇâ* 165.
√*day* + *ava* 133.
*dásyu* 96.
*dā́nu* 45.
*dā́nucitra* 46.
*dā́numat* 45.
*dāśá* 96.
*dīdhiti* 34.
*devápsaras* 196.
*dyu* 138.
√*dyut* + *vi* 163.
*dyumná* 103.
*drapsá* 56.
*drapsin* 57.
*dvitā́* 1.
*dhanv* + *sam* 34.
*dharṇasí* 175.
*dhā́man* 7. 113. 150.
√*dhi* 36.
*dhī́ra* 4.
*dhúni* 149.
*dhénâ* 35. 166.

*naptyà* 34.
*navatîr nava* 50 n.
√*nas* 90.
*nā́ka* 4.
*nā́man* 61. 63.
*nidhâtṛ* 163.
*nirṇij* 99 n. 107 n.
*niṣkṛtá* 183.
*nít* 62.
*nyòkas* 80.

*páñca jánāḥ* 108 n.
√*pan* 119.
*parás* 164.
*parârdha* 124.
*páritakmya* 167.
*paridhí* 54.
*pavítra* 98. 158.
*pā́thas* 201.
*puruṣarakṣasa* 140.
*purovātá* 120 n.
*pū* 40. 98.
*práyakṣa* 44 n.
*práśasti* 60 n.
*práśiti* 38 n.
*psáras* 195.

*barháṇā* 105.
*bṛhadúkṣ* 157.
*Bṛhaspáti* 155.
*brā́hman* 105 n.
*brahmán* 155.
*brahmarākṣasa* 140.
*bruvāṇá* 15. 16 n.
*bhuj* 134 n.
*bhū* + *anu* 123 n.

*mádhupsaras* 196.
*mahîyú* 99.
*mā́na* 104.
√*mi* 119.
√*mith* 87 n.
*mithatí* 87 n.
√*mīv* 3 n.
*muhuká* 186.
*múhur* 186.
*mūrá* 3 n.
√*mṛdh* 18 n.
√*me* 119.
*medí* 159.
√*myakṣ* 30. 180.

*yakṣá* 126. 143.
*yakṣabhṛt* 137.
*yakṣin* 136.
√*yat* 11.
— caus. 14. 23. 24. 25.
+ *ati* 25.
+ *adhi* 25.
+ *â* 25. 185.
+ *upa* 23 n.
*yát sîm ánu* 6.
*yayi* 32. 46. 47 n.
*yahvát* 177.
*yâtanâ* 23.
√*yād* 18 n.
*yugá* 155.
√*yuj* 128 n.

*rájas* 58.
*rátna* 155.
*rátha* 32.
√*rad* 26.
*raps* + *vi* 147.
*rása* 174.
√*ri* 106.
√*ribh* 176.
*riśā́das* 190.
*rudrávartani* 71.
*ródhas* 125.

√*vak* 38.
√*vañc* 38.
*vanád* 120.
*vánanvat* 198.
*vápus* 94 n.
*varâhá* 67.
*-varṇa* 47 n.
*varṣánirṇij* 157.
*vavrí* 3.
*váhni* 34.
*vā́ja* 156.
*vâjay* + *upa* 156.
*vājín* 7.
*vātaprami* 122 n.
*vithurá* 66 n.
*vidré* 150.
√*vip* 97 n.
*víp* 97.
*vipaścit* 97.
*vipodhā́* 97.
*víprа* 97.
*vimā́na* 158.
*virapśín* 147.
*virudha* 71.
*viśvádhena* 43.
*víṣuṇa* 118 n.
√*vī* 135. 163.
*vṛjána* 171.
*vépas* 97.
*veśá* 135 n.
*veśyà* 36.
*voce* 74.
*vráyas* 68.
*vrā́ta* 157.
√*vli* 68.

√*śam* 150.
*śámi* 149.
*śā́pa* 184.
*śipiviṣṭá* 81 n.
*śípra* 39 n.

*√śubh* 33.
*śúbh* 149.
*śurúdh* 17.
*√śû* 45.
*śevadhipâ* 83.
*śrî* 150. 181.
*-śri* 157.
*śrudhiy* 17.

*√sakṣ* 20.
*saṃgavá* 112.
*saṃgavinî* 112.
*saṃcakânâ* 165.
*√sad + ud* 105.
*√sap* 179.
*sapsarás* 197.
*salalîka* 204.
*sásni* 55.
*sâkamúkṣ* 157.
*√sâdh* 41.
*sâṃparâya* 154 n.
*sic* 31.
*sudânu* 46.
*súdhita* 30 n. 106.
*supsárastama* 196.
*sumati* 180 n.
*sumêka* 201.
*surûpakṛtnú* 181.
*sûrí* 79. 182.
*sûre duhitâ* 192.
*séka* 34.
*skabh + prati* 6 n.
*skambhá* 129.
*sthirá* 93.
*snéhiti* 51.
*spárdh* 12.
*svadhâ* 123. 158.
*svari* 78.
*svásara* 111.
*huráḥ* 132.
*hetí* 138.
*heṣákratu* 157.
*hvṛ + upa* 41. 56.

Avestâ.

*aog* 69.
*aogare* 70.
*drafša* 57.
*√sû* 45 n.
*sûra* 45 n.
*hakhš* 20.

# Namen- und Sachverzeichnis.

(Die Zahlen geben die Seiten an.)


Ablativ
bei Positiv 76.
— Superlativ 77.
Agni
Flucht des A. 7. 70. 120.
— Anfachen des A. 156.
— und die Lieder 41.
— und Regen 47.
— und Soma 51. 102.
— und Varuṇa 30.
Agnilieder, ihr Charakter 160.
Aitihâsikas 67. 71.
Akkusativ, absol. 111 n.
Alaṃkâra 33. 100 n.
Allitteration im RV. 90 n.
Âṅgirasa und Bhârgava 202.
Aorist 9.
Aposiopese 108. 149. 165.
Aprosdoketon 84.
Âruṇi 146.
Aśvin 71.
— und Rudra 71.
— ihre Gaben 14.
Attraktion 41.
— in Vergleichen 107. 198.
Ayâsya Âṅgirasa 203.

Babhru 166.
Bharata 8.
Bhârgava und Âṅgirasa 202.
Bṛhaspati 137.
Brunnen in Indien 168.
Burgen der Asuras 125.

Dakṣiṇâ 95.
— als Zankapfel 6.
Dichter
— sein Lehrer 159.
— Originalität 158.
— und Soma 99.
Dvandva, zerlegter 72.

Eber, im Mythos 65.
Ekaśeṣa 72.
Ellipsen 6. 8. 9. 17. 66. 90. 91. 109. 113 n. 119 n. 122. 130. 134 n. 137. 149. 165. 173. 174. 180. 181.

Flüsse als Frauen 44.
Fürsten als Dichter 202.
Fuss für die Person 181.

Gandharva 54.
Genetiv bei *vid* 174.
Gewässer und Indra 37.
Gotama 151.
Götter
— ihre Dankesschuld 133.
— ihre doppelte Natur 121.
Götterspeise 158.
Heilzauber 139.
Hendiadyoin 106. 109. 180.
Himmelsthor 3. 27. 56.
Hysteron-Proteron 53.

Indra
der jugendliche 163.
— sein Wohnsitz 56.
— und der Eber 66. 110.
— und Viṣṇu 67.
— und die Flüsse 96.
— seine Lieblingsfrau 164. 166.
Instrumental bei *kṛ* 101.
Itihâsa 49. 67. 70. 148. 165. 168.
Itihâsalieder 18. 168.
Itihâsastrophen S. 64. 66.

Karmadhâraya, offner 32 n. 107.
Kaṭhopaniṣad, Analyse derselben 154 n.
Kettenlieder 160.
Klimax 77.
Konkurrenz der Opfer 87. 91. 92.
Kṛṣṇa 50.
Kuhraub, Mythos vom S.
Künftige Existenz 3.
Kürzung des Wortendes 62.

Kutsa 8. 171.
Kuyava 37.

Lokativ
bei *jâgṛ* 155.
— des *nimitta* 33 n.
— für Genetiv 193. 194.
Luptopamâ 6. 159. 181.

Marut und Indra 150.
— ihre Namen 61.
— rätselhaftes und wunderbares Wesen 61. 148.
— zahlreichste der Götter 188.
Mitra 15.
Mond im Wasser 173.

Nacht 58 n.
Nairuktas 67.
Namî 166 n.
Namuci 165.
Nâsatya 72.
Nipâta 47. 79 n. 156.

Opfer
symbolische 169 n.
— als Kampf 8.
— s. Konkurrenz.
Oratio directa der Itihâsastrophen 8. 19. 64 n. 165.

Padapâṭha 50 n. 63. 84. 89. 95. 125. 131. 144. 149. 180. 185.
Pañcâlas 108 n.
Pavamânalieder 99 n.
Perlen 102.
Prâkritisierungen 43.
Purohitaamt 6.
Putrikâ 34.

Rahûgaṇa 151.
Regentheorie 120.
Regenwagen 47.
Reiche, ihr Charakter 85.
Riesenbäume 143.
Rigveda
— seine Heimat 152.
— ist Kunstpoesie 99.
— Varianten 43. 178.
— Alter unserer *śâkhâ* 146.
Rudra 118. 139.

Sâman und Zauber 68.
Saṃsâra 3.
Schlacht mit einem Opfer verglichen 8.
Schrift, dem ṚV. bekannt? 26.
Schuld 132.
— der Götter 133.
— der Menschen 133.
Schütze im Wagen 48.
Senâ 166.
Singular
kollektivisch 47. 75.
— für Plural 181.
Soma
seine Flucht 51.
— und Agni 15.
— und Dichtkunst 40. 99.
— seine Gaben 14.
— Raub des 53. 185.
Somatrinker 7. 174.
Sonnenrosse 177.
Śâkalya 144.
— bei Pâṇini 145 n.
Śaryâta Mânava 202.
Śleṣa 102. 113 n.
Śuṣṇa 5. 37.
Syâvâśva 61. 148.

Trita 109. 170.
— im Brunnen 168.

Upâsana 154 n.
Upasthâna 160.
Uṣas
von den Dämonen geraubt 36.
— als Hetäre 200.
Utprekṣâ 66. 105.

Valamythos 53. 163.
Varuṇa als Zauberer 137.
— seine Aufsicht 175.
Vasiṣṭha 6. 136.
Vedamitra 146.
Vergleich
abgekürzter 89. 109.
— schief gestellter 103.
Verwandlungen 140.
Vidagdha Śâkalya 145.
Viṣṇu und Indra 68.
Viśvâmitra und Vasiṣṭha 6.
Viśvâvasu 51. 53.
Vokativaccent 131.
Vṛtra und Indra 13.
— als Berg 126 n.
Vṛtramythos 53.

Wage, im Himmel 175.
Wagen 48.
Weiber der Dämonen 36.
Werke, gute 175.
Wetteifer zwischen Göttern und Menschen 14.
Wiedergeburt 3.
Wind und Wasser 117 n.

Yâjñavalkya 145.
Yakṣas 143.

Zauber s. Sâman.
Zauberburgen 126.
Zauberei 131. 137.
Zweikampf 13.

Im Verlag von **W. Kohlhammer** in **Stuttgart** erschien ferner:

**Pischel und Geldner. Vedische Studien.** I. Band. XXXVI u. 328 S. 8°. Preis brosch. 12 Mark. II. Band. 1. Heft. 1892. IV u. 192 S. Preis brosch. 6 Mark II. Band, 2. Heft. 1897. X u. S. 193–334. Preis brosch. 4 Mark 50 Pf.

**AVESTA. Die heiligen Bücher der Parsen.** Im Auftrage der Kaiserl. Akademie der Wissenschaften in Wien herausgegeben von Karl F. Geldner.
Deutsche Ausgabe: 3 Bände gross Quart. Preis 72 Mark.
Englische Ausgabe unter dem Titel: The Sacred Books of the Parsi 3 Bände gross Quart. Preis 111 Mark.

**Festgruss an Otto von Böhtlingk** zum Doktorjubiläum von seinen Freunden. 1888. 121 S. gr. 8°. Preis geh. 2 Mark.

**Festgruss an Rudolf von Roth** zum Doktorjubiläum am 24. August 1893 von seinen Freunden und Schülern. Preis brosch. 12 Mark.

**A Hymn of Zoroaster, Yasna 31,** translated with Comments by A. V. Williams Jackson, Professor of Columbia College, New York. 1888. VIII u. 62 S. 8. Preis geh. 1 Mark 50 Pf.

**Avesta Reader.** First series. Easier Texts, Notes and Vocabulary by the same. Preis brosch. 4 Mark.

**The Avestan Alphabet and its Transcription.** With Appendices by the same. Preis 80 Pf.

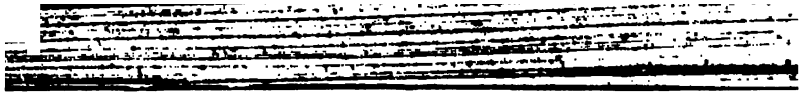
**An Avesta Grammar.** In Comparison with Sanskrit. by the same. Part I. Phonology. Reflection. Word-Formation. With an Introduction on the Avesta. Preis brosch. 3 Mark.

**Drei Yasht aus dem Zendavesta,** übersetzt und erklärt von Karl F. Geldner. 1884. XI u. 143 S. 8°. Preis brosch. 5 Mark.

**Hundert Lieder des Atharva-Veda,** übersetzt und mit textkritischen und sachlichen Erläuterungen versehen von Jul. Grill, Dr. phil. et theol. Professor an der Universität Tübingen. Zweite völlig neubearbeitete Auflage. 1889. XV u. 200 S. 8°. Preis brosch. 5 Mark.

**Schmidt Richard. Der Textus Ornatior der Cukasaptati.** Ein Beitrag zur Märchenkunde. 1893. VIII u. 72 S. Preis 4 Mark.

**Schmidt, Richard. Die Sukasaptati (Textus Ornatior).** Aus dem Sanskrit übersetzt. 1894. IV u. 140 S. gr. 8°. Preis 6 Mark.



UNIVERSITY OF MICHIGAN
3 9015 03038 6794

DO NOT REMOVE
OR
MUT